

Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1997)

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

Item Type	Journal
Publisher	Gütersloher Verlagshaus
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-22 17:55:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173561

Zeitschrift für Evangelische Ethik

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

41. Jahrgang 1997 . Inhaltsverzeichnis

Gütersloher Verlagshaus

Kommentare

Mädler, Inken: Werbung - Ethik - Religion	2
Rendtorff, Trutz: Ethik. Und Recht: Jenseits des Moralismus	82

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit Auslegungen zum »Wort der Kirchen« zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland

Blum, Reinhard: Zwischen sozialer und freier Marktwirtschaft	252
Göhner, Reinhard: Versorgung, Verteilung, Vertrauen	256
Honecker, Martin: Sozioökonomischer Supermarkt und kirchliche Angebote	263
Lambsdorff, Otto Graf: Effizienzkriterien der Marktwirtschaft	272
Nutzinger, Hans G. und Zahmt, Angelika: Nachhaltigkeit, Wachstum und Wertorientierung	276
Sautter, Hermann: Welche Kultur braucht die soziale Marktwirtschaft?	284
Schlecht, Otto: Neue Balancen zwischen Solidarität und Subsidiarität	288
Strohm, Theodor: Ethische Aufgabenstellungen »nach« dem Wort der Kirchen	293

Prospekte

Ruh, Hans: Die Neuerfindung der Arbeit und die Neuordnung des Sozialstaates	162
---	-----

Studien

Ettwig, Sylvia: Subsidiarität und Zivilgesellschaft. Europäische Einigungsprozesse	99
Frey, Christofer: »Also sind nun alle Tyrannen und Stockmeister vertrieben ...«, Ein evangelisches Verständnis der Freiheit und die Frage der Autonomie	170
Härle, Wilfried: »Suum Cuique«. Gerechtigkeit als sozialethischen und theologischer Grundbegriff	303
Hoffmann, Martin: Hans-Joachim Iwands Impulse zu einer christlichen Gesellschaftsethik	203
Nutzinger, Hans G.: »Homo Oeconomicus«. Reichweite und Grenzen der ökonomischen Verhaltenstheorie	84
Räiser, Konrad: Das Mandat der ökumenischen Diakonie	115
Sass, Hans-Martin: Selbstbestimmung und Selbstentwurf in der Nähe des Todes? Zur Differenzialethik medizinischer Betreuungsverfügungen	179
Steinacker, Peter: Das Wort vom Kreuz – und das »Kruzifix-Urteil« des Bundesverfassungsgerichtes. Zur Frage nach der Identität der Kirche	7
Strohm, Theodor: Mittelverknappung im Gesundheitswesen	186

Wrege, Wolf Reinhard: Rechtstheorie und christliche Rationalität. Annäherungen aus der Perspektive Paul Tillichs	24
--	----

Berichte

Anselm, Helmut: Virtuelle Ethikgemeinschaften und Werterziehung heute	129
Neubert, Rudi: Ethik, Vernunft und Rationalität. Bericht zur Jahrestagung 1996 der Societas Ethica	48
Soosten, Joachim von: Stichwort: Wohlfahrtspluralismus. Das soziale Kapital der Gesellschaft und der Formwandel der Solidarität	40
Thadden, Johannes von: Stichwort: Globalisierung der Weltwirtschaft. Eine Thesenreihe	34
Wieland, Josef: Die Kirche als ökonomischer Akteur	137
Wrege, Wolf Reinhard: Theologie in Gerichtsurteilen?	227
Zimmermann, Miriam und Ruben: Die -Heiligkeit des Lebens- in der Medizin	217

Rezensionen

Anselm, Helmut: Religion oder Ethik? Ein Beitrag zur Diskussion um die Zukunft von Religionsunterricht und Ethikunterricht (Schieder)	74
Brugger, Winfried (Hg.): Legitimation des Grundgesetzes aus Sicht von Rechtsphilosophie und Gesellschaftstheorie (Heinig)	231
Frankenberg, Günter: Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft (Vögele)	151
Günzler, Claus: Albert Schweitzer, Einführung in sein Denken (Wolf)	153
Hauerwas, Stanley: Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik (Wannenwetsch)	56
Huber, Wolfgang: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik (Kress)	235
Reuter, Hans-Richard: Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion (Maaser)	313
Schoberth, Wolfgang: Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann (J. Wagner)	60
Schweitzer, Albert: Kultur und Ethik (Wolf)	153
Shriver, Donald W. Jr.: An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics (Bedford-Strohm)	147
Stock, Konrad: Grundlegung der protestantischen Tugendlehre (von Soosten)	238
Thumser, Wolfgang: Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel (Hueck)	149
Tönnies, Sibylle: Der westliche Universalismus - eine Verteidigung klassischer Positionen (Heinig)	68

Wagner, Falk: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus (Heck)	143
Wannenwetsch, Bernd: Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik (Zeindler)	65
Witte, JohnIVyfer, Johann van der (Ed.): Religious Humans Rights in Global Perspective, 2 Bde. (Vögele)	70

Bibliographien	76,156,243,315
-----------------------	----------------

Einleitung

Ein Blick in das Jahrbuch der Werbung genügt, um sich davon zu überzeugen, daß die Werbung die ikonographische Tradition des Christentums fleißig nutzt. Aber auch dort, wo christlich-ikonographische Anleihen ästhetisch nicht getätigt werden, werden Sinnversprechen intoniert, die dem Resonanzbereich der expliziten Religion nicht unähnlich sind. Vor dem Hintergrund solcher Beobachtungen im Feld der Werbung ist die Rolle der Kirchen im Wettbewerb auf dem *Markt symbolischer Wirklichkeiten* zu befragen. Sind die Kirchen noch in der Lage, mit ihren eigenen Symbolen zu einer produktiven Sinnbildung in der Gesellschaft beizutragen? Inken Mädler (Mainz) stellt in ihrem Kommentar diese Frage.

Die heile und schöne Welt allein ist es freilich nicht, die die Kirchen in ihrem Heilversprechen anzubieten haben. Denn im zentralen Symbol des christlichen Glaubens ist die Gestalt eines »Häßlichen« in den Mittelpunkt der Glaubensbotschaft gestellt, dessen »Schönheit«, wie Luther in der Heidelberger Disputation sagt, erst in der Bewegung des *amor crucis ex cruce natur* (»Liebe des Kreuzes aus dem Kreuz geboren«) aufscheint. Nach Peter Steinacker, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau, entscheidet sich präzise am Symbol des Kreuzes die *symbolische Repräsentanz der Kirchen* in der Gesellschaft. Damit auch ihre eigene Identität. Nachdrücklich macht Steinacker auf den religiösen Aspekt der Kreuzessymbolik aufmerksam. Das Kreuz ist mißverstanden, wenn es als ein reines Kulturphänomen verstanden wird. Diese These wird sowohl im Blick auf das sogenannte Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts als auch im Blick auf die innerkirchlichen Deutungskompetenzen und ihre Organisationsroutinen entfaltet. Die Reform der Kirche kommt von innen; sie entscheidet sich am Zentrum ihrer Botschaft: dem Wort von Kreuz und Auferstehung.

Die Berichte in diesem Heft greifen Stichwörter auf, die gegenwärtig im Mittelpunkt der ökonomischen und sozialpolitischen Diskussion stehen: *Globalisierung und Wohlfahrtspluralismus*. Was sich hinter dem Schlagwort "Globalisierung" verbirgt, erläutert Johannes von Thadden, Leiter der Auslandsabteilung im Deutschen Industrie- und Handelstag in Bonn. Daß die Grenzen des Sozialstaats mit der Globalisierung der Weltwirtschaft nicht nur enger werden, sondern mit dem Konzept des Wohlfahrtspluralismus jenseits der Alternative »Weniger Staat - Mehr Markt« anders und neu überschritten werden können, erläutert Joachim von Soosten (Bochum).

Wie man sich der *Rechtstheorie* aus der Perspektive von Paul Tillich nähern kann, zeigt Wolf Reinhard Wrege (Hamburg). Das hier anklingende Thema der christlichen *Rationalität* steht auch im Mittelpunkt der Beratungen, die die Societas Ethica alljährlich unternimmt. Darüber informiert ein weiterer Bericht von Rudi Neuberth (Zürich). In den *Rezensionen* werden relevante Neuerscheinungen auf dem Buchmarkt einem kritischen Blick ausgesetzt.

Klaus Tanner/Joachim von Soosten

Werbung - Ethik - Religion

Von Inken Mädler

Diskussionsabend zum Thema »Werbung – Ethik – Religion«: so lautete die Einladung im Gemeindeblatt. Eigentlich eine tolle Idee, gesellschaftlich relevante Themen im kirchlichen Raum zu verhandeln! Doch was vielversprechend begann - die Präsentation jenes Werbeplakates mit dem Bild eines ausbrechenden Vulkans, darunter die Textzeile -Mutter Erde raucht doch auch- - ging sehr bald über in eine empörte Diskussion: Man erregte sich über die Schädlichkeit des Rauehens überhaupt, forderte ein Rauchverbot in Gemeinderäumen und geißelte die vermeintliche Unverfrorenheit der Werbeindustrie.

Diese Engführung einer weitreichenden Thematik ist sicher kein Einzelfall, sondern scheint mir paradigmatisch zu sein für binnenkirchliche Realität, welche den Terminus -Ethik- geradezu stereotypisch als Synonym für -Moral- respektive -Unmoral- versteht. Eine vertraute Lesart, die Werbung demzufolge nur als Verführung beurteilen kann.

Diese Sicht der Dinge beruft sich auf den Bestseller von Vance Packard aus dem Jahre 1947: »Die geheimen Verführer«. Und obgleich der zentrale Beleg desselben für subtile Manipulationstechniken der Werbung empirischer Überprüfung nicht standgehalten hat, ist dem Werk ein bis heute anhaltender Erfolg beschieden. Es scheint ein menschliches Urbedürfnis zu sein, Mächten, denen wir verfallen können, personale Züge zu geben. Das in uns selbst nicht Greifbare außerhalb unserer selbst anschaulich zu machen: Schaff uns die Verführer vom Hals! heißt es dann. Die uns dahin (verführen, wohin wir nicht wollen, so wie einst Teufel und Beelzebub.

Werbetätigkeit erscheint dann als vorsätzliche Irreführung beziehungsweise Manipulation, insofern sie den freien Willen der Umworbenen durch subtile Techniken ausschaltet und damit Zwang ausübt. Und das wäre in der Tat unmoralisch. Unbestritten. Doch der Vorwurf trifft in dieser Form nicht zu, wie die Rezeptionsforschung nicht müde wird zu betonen. Die Relationen zwischen Werbung und Kaufentscheidung sind viel zu komplex, als daß einlinige Kausalzusammenhänge angenommen werden könnten. Und der Anteil der Rezipienten an der Auswahl der angebotenen Information ist beträchtlich. Zudem vergißt ideologisch argumentierende Werbekritik die Tatsache, daß in der heutigen gesellschaftlichen Situation der Bundesrepublik gegenüber der Werbung der -Status Confessionis- nicht per se gefordert ist. Anders als zum Beispiel im Dritten Reich oder in der ehemaligen DDR sind wir im demokratisch legitimierten Rechtsstaat keiner diktatorischen Propaganda ausgesetzt.

Im Hinblick auf das anstößige Werbeplakat impliziert dies, zunächst einmal die Autonomie dieses gesellschaftlichen Bereichs inklusive seiner kommunikativen Kompetenzen _

Wirtschaft und Werbung - anzuerkennen im Vertrauen auf staatliche Rechtsvorschriften wie zum Beispiel der staatlichen Werbeordnung. Mit diesem »Werbekontrollsystem« hat der Gesetzgeber der Branche Schranken gesetzt, um unlautere oder vorsätzlich irreführende Werbung zu ahnden.

Werbung ist demnach nicht per se unmoralisch. Es kommt auf ihren Inhalt an. Und damit auf die Frage, ob nicht Zigarettenwerbung per se unmoralisch ist, weil sie ein gesundheitsgefährdendes Suchtmittel bewirbt? Müßte derartige> Werbung zur Sucht- nicht grundsätzlich verboten werden?

Dazu ist folgendes zu bedenken: Die Werbetätigkeit der Wirtschaft vollzieht sich weder im rechtsfreien noch im wertfreien Raum, sondern hat Teil an den ethischen Grundlagen unserer Gesellschaft. Da jedoch viele ethisch-moralische Sachverhalte nicht justitiabel sind, sondern freiwilliger Beschränkung aufgrund von Standesregeln bedürfen, hat sich die Branche mit der selbstdisziplinären Einrichtung des Deutschen Werberates (ZAW) ein eigenes -Gewissen- gegeben. Hier werden moralisch bedenkliche Themenfelder benannt und Einschränkungen unterworfen. Je nach der Stellung, die sie im gesellschaftlichen Diskurs um Normen und Werte einnehmen. Beispielsweise wurden bereits Richtlinien zur Werbung für Suchtmittel, zur Werbung mit und vor Kindern, mit unfallriskanten Bildmotiven sowie zur Herabwürdigung und Diskriminierung von Personen erlassen.

Insofern es für ein Suchtmittel wirbt, unterliegt das anstößige Werbeplakat also bereits rechtlichen und standesrechtlichen Einschränkungen. Wem diese nicht weit genug gehen, der oder die müßte sich auf dem Rechtsweg in den aktiven Diskurs einschalten und zum Beispiel das generelle Werbeverbot für Suchtmittel in einem entsprechenden Beschwerdeverfahren bei der ZAW einfordern.

Aber ist es nicht perfide, könnte man nunmehr fragen, mit religiösen Plagiaten zu werben, die per se das moralisch Gute konnotieren? Ist nicht das anstößige Plakat darin unmoralisch, wie es wirbt? Indem es den religiösen Topos -Mutter Erde- profanisiert? Ist es nicht unmoralisch, sich religiöser Symbole zu bedienen, diese aber inhaltlich umzuformen und somit zu neuen sinngenerierenden Prozessen Anlaß zu geben, die der kirchlichen Kontrolle entzogen sind?

Mit der Begründung, sie verletze religiöse Gefühle, hat der Deutsche Werberat im Jahr 1993 ein Photo der Werbekampagne »Paradise now« des Modehauses Otto Kern öffentlich gerügt, das Leonardo da Vincis Abendmahl durch zwölf barbusige Frauen verfremdete, eine künstlerisch wertlose, kitschige und billige Kopie christlich ikonographischer Tradition, deren Anstößigkeit vor allem in der Verbindung von Religion und Nacktheit bestand.

Keinen Anstoß erregte eigentümlicherweise die Begründung des Werberates für seine Entscheidung. Die Auffassung eines anderen Beschwerdeführers, ein mit Handels »Messias« unterlegter Werbespot für eine Biermarke verletze ebenfalls religiöse Gefühle, wurde mit dem Argument abgewiesen, »das klassische Musikwerk könne aufgrund seiner Bedeutung auch außerhalb kirchlicher Kreise nicht mit religiösen Symbolen oder Bibelziten (wie im Fall Otto Kern) gleichgesetzt werden« (epd Kirche und Rundfunk, 20. 4. 1994).

Im Klartext: Christlich-religiöse -Symbole- und Bibelzitate sind nach dieser Begründung in gesellschaftlicher Hinsicht derart irrelevant geworden, daß sie getrost der kirchlichen Minderheit zur exklusiven Nutzung und treuen Bewahrung überlassen werden können, wo

sie als Klischees zu Tode gepflegt werden. Denn echte, das heißt sinngenerierende Symbole sterben nun einmal, wenn sie aus dem bedeutungsgebenden Diskurs einer Gesellschaft herausfallen, weil sie ihre produktive Mehrdeutigkeit eingebüßt haben.

Das eigentliche Skandalon ist doch dies: Nach Auffassung der ZAW besitzt eine Abendmahlsdarstellung der christlich ikonographischen Tradition ebenso wie Bibelzitate keine Bedeutung mehr außerhalb kirchlicher Kreise. Das Argument verletzter religiöser Gefühle dient also dem Minderheitenschutz!

Und darüber gibt es in kirchlichen Kreisen keine Aufregung. Vielleicht weil es eine Frage der -Ethik- im kulturtheoretischen Sinne ist und keine Frage der Moral. Steht doch nicht mehr und nicht weniger auf dem Prüfstand als die kulturbildende Kraft einer Organisation, die einst für die religiöse Bildung im Sinne der sittlichen Veredelung des religiösen Potentials einer ganzen Gesellschaft zuständig war.

Statt über die Aufnahme christlicher und biblischer Motive in der Werbung zu lamentieren, sollten die Kirchen sie als Anzeichen dafür werten, daß sie noch am Leben sind und daß ihrer symbolbildenden Kraft noch etwas zugetraut wird: »Am Anfang ... war ein Rotring«? Was könnten wir dazu sagen? Auf kirchlich verantworteten Werbeplakaten?

Sich darüber Gedanken zu machen, ist ein dringenderes Erfordernis als das, christlich religiöse Symbole -rein- zu bewahren und in diejenige klischeehafte Eindeutigkeit zu überführen, die keinen mehr anregt zu -gefährlichen Assoziationen- und zur damit einhergehenden Verschrottung<oder>Entwertung- christlicher Inhalte.

Wo jede Gefährdung aufhört, da endet das Leben. Und die relevanteste Frage, was die Werbung eigentlich bezweckt, wenn sie symbolbildend tätig wird, und ob dieser Zweck ethisch gerechtfertigt ist, diese Frage bleibt offen.

Obwohl sie als einzige die Herausforderungen erkennen läßt, vor denen die Kirche heutzutage steht: im alltäglichen Konkurrenzkampf auf dem Markt symbolischer Wirklichkeiten.

Die ethymologische Wurzel von -werben- meint umdrehen, verändern im Sinne zielgerichteten Einwirkens auf einen Menschen. Wer auf das Handeln einwirken, wer überzeugen will ohne zu erzwingen, muß sich auf die Ebene des Bewußtseins begeben und damit in den Kosmos sinngenerierender Prozesse. Dorthin, wo Handlungsimpulse entstehen: Auf der Ebene der Welt- und Lebensdeutung.

Nach F. D. E. Schleiermachers Philosophischer Ethik ist dies die Ebene symbolisierender Handlungen. Welt wird in unserem Bewußtsein zu Symbolen geformt. In allgemeiner Hinsicht geschieht dies mittels der Wissenschaft und in individueller Hinsicht mittels der Zeichensysteme von Kunst und Religion.

Will die Werbung uns also – ohne Zwang – zum Kauf eines bestimmten Produktes anregen, muß sie sich auf die Ebene der Symbolisierungen begeben. Und sich entweder an wissenschaftlichen Sinnsystemen orientieren – Diese Zahncreme empfiehlt der Zahnarzt seiner Familie- - oder aber, in jüngster Zeit häufiger zu konstatieren, an den Zeichen- und Symbolsystemen von Kunst und Religion.

Hier hat sie dann die Wahl, entweder auf bereits bestehende Symbole aufzuspringen - Kern leiht sich Christus-Ikonographien aus, Benetton macht Anleihen in der Kunst – oder aber selbständig symbolbildende Wege einzuschlagen. Das ist in der überwiegenden Mehr-

zahl der Werbekampagnen der Fall. Und genau das - nicht die religiösen Zitate - stellt die eigentliche Herausforderung für die Kirche dar.

Denn wenn diese Symbolbildungen der Werbewirtschaft bekämpft ohne zugleich ihre eigene Verantwortung gesellschaftlich relevanter Symbolbildung - konstruktiv – wahrzunehmen, dann läßt sie es zu, daß Lebensthemen in ihrer religiösen Dimension nicht mehr geweitet und im ethischen Sinn veredelt, sondern zweckrational enggeführt werden. Die Werbung muß so vorgehen. Die Kirchen jedoch sollten dem etwas Eigenständiges entgegensetzen.

Als Sachwalterin des Sinnsystems Religion hat es die Kirche seit jeher mit Deutungsprozessen zu tun, die sich semiotisch gesprochen in der sinngenerierenden Trias von Zeichenträger, Zeichenbedeutung und Bedeutungsumfeld (Interpretans) abspielen. Ihre sinnlichen Zeichenträger, beispielsweise das Kruzifix, sind stets mehr als ein Stück Holz (Referens), insofern ihre Bedeutung auf dem Hintergrund eines weiten semantischen Feldes entsteht: 2000 Jahre Deutungsgeschichte spielen ihre Rolle.

Die Werbung hat es da schwerer, ihre real existierenden Referenten, die sie verkaufen will, mit Sinn aufzuladen und in bedeutungskonstituierende Prozesse einzuspeisen. Ihr Referens (Produkt) wird erst in einem langen Prozeß von Werbekampagnen (Zeichenbedeutung) und damit einhergehender Markenbildung (Interpretans) mühsam zu einem Symbol gebildet (Produktname). Und alle Mühe ist schnell zunichte, wenn dieses - am realen Referens stets überprüfbar - jenem nicht mehr entspricht.

Um ein Beispiel erfolgreicher Symbolbildung zu nennen: Verschiedene Referenten, die Maggi-Suppen, verkaufen sich inzwischen aufgrund der Bewußtseinsprozesse, die sich in der Trias Zeichenträger (das Maggi-LOGO), Zeichenbedeutung (Jahrzehnte von Maggi-WERBUNG) und Bedeutungsumfeld bzw. Interpretans (die MARKE Maggi) beim Käufer abspielen.

Dasselbe gilt für die Marken Tempo und Uhu. Insofern sie ganze Warenbereiche inklusive eines Lebensgefühls bezeichnen und nicht mehr einzelne Produkte, sind sie echte Symbole. Mit eigenem Bedeutungsfeld. Hast du mal ein Tempo, sagen wir, wenn wir jemanden um ein Taschentuch bitten.

Markenbildung durch Wirtschaftswerbung ist integraler Bestandteil unseres kulturellen Lebens. Und ethisch unbedenklich ist diese Symbolisierung, solange sie ihrer Funktion treu bleibt: Menschen zum Kauf von Produkten zu bewegen – ohne Zwang auszuüben. Daß sie dabei den einstigen Monopolisten der Symbolbildung, Kunst und Religion, Konkurrenz macht, ist nicht ihr Problem. Und schon gar keine ethische Streitfrage.

Alle Bereiche menschlichen Handelns, die sich aus einem ursprünglichen Impuls heraus entwickeln und darin nach Schleiermachers Philosophischer Ethik als Ausdruck der Vernunftwirkung in der Natur ethisch begründet sind, bedürfen jedoch der beständigen sittlichen Veredelung. Und hierin gründet die ethische Legitimation der Kirchen.

Das religiöse Potential einer Gesellschaft, spricht der Transzendenzbezug eines jenen Individuums, der uns immer wieder über einzelne Welt- und Lebenserfahrungen hinaus treibt, gehört der Kirche als ethisches Gut zwar nicht. Aber sie bildet es als die im gesellschaftlichen Konsens dazu bestimmte Organisation. Insofern obliegt es ihr, die in der menschlichen Natur angelegten religiösen Impulse ethisch zu veredeln.

Indem sie Lebensthemen, biographische Wendepunkte, Erfahrungen, Sehnsüchte, Ängste und Gefühle in ihrer religiösen Dimension explizit macht: im weltlichen Bezug weitet und diese Weite auf Gott hin präzisiert und darin fokussiert.

Auch die Werbung setzt zu ihrer Symbol- und Interpretantenbildung bei derartigen Lebensthemen, biographischen Wendepunkten, Sehnsüchten, Ängsten und Gefühlen an. Die religiöse Dimension, die den evozierten Erfahrungen anhaftet, wird naturgemäß jedoch nicht explizit gemacht. In weltlicher Hinsicht wird sie gerade nicht geweitet, sondern auf das Produkt beziehungsweise die Marke als Interpretans enggeführt. Und läuft insofern sich selbst überlassen ins Leere, als sie erst recht nicht im Hinblick auf einen transzendenten Bezugspunkt fokussiert wird.

Daß sie so vorgeht, wie sie vorgeht, ist der Werbung nicht vorzuwerfen. Denn es ist nicht ihre Aufgabe, religiöse Impulse zu bilden. Im Gegenteil: Wenn sie so vorgehe und sich nicht mehr - ihrer Funktion gemäß - auf das ihr in gesellschaftlicher Hinsicht zugestandene Gebiet beschränken würde, dann müßte sie in ihrem Handeln – ethisch begründet - korrigiert werden.

Die Aufgabe, religiöse Impulse zu bilden, haben in unserer Gesellschaft - noch - die beiden christlichen Kirchen inne. Und ihnen ist dann ein - ebenfalls ethisch begründeter - Vorwurf zu machen, wenn sie dieser Aufgabe insofern nicht mehr gerecht werden, als sie sich in die gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit verabschieden. Dann, wenn ihre Symbole der Gesellschaft nicht mehr zur produktiven - und den Kirchen auch einmal zuwider laufenden – Sinnbildung, die ja immer auch Umbildung ist, zur Verfügung stehen, weil sie irrelevant geworden sind, dann ist es soweit:

Die Kirchen werden ihrer ethischen Verantwortung, Religion zu bilden, nicht mehr gerecht. Und statt sich über das Urteil des Werberates zu freuen und ihre Symbole vermeintlich im geschützten Raum bewahrt zu wissen, sollten sie einen Blick in die Kunstgeschichte riskieren - zum Beispiel Kreuzigungen in der Nürnberger Innenstadt, der Mode entsprechend gestaltet - und von der Werbung lernen, wie man diejenigen Themen aufspürt, an denen auch heute noch religiöse Urfahrungen gemacht werden. Und sich dann bemühen, derartige Erfahrungen aufzunehmen und im oben beschriebenen Sinne ihrer ethischen Verantwortung gemäß sittlich zu bilden, sprich zu veredeln.

Wie das konkret werden kann? In Anlehnung an die Lamy-Werbung -Hurra, ich bin Vater - Von der Lust, zu schreiben ...< zum Beispiel so: Stolzter Vater noch im Kreißsaal, Drillinge mit rosa Mützen im Arm, Handy am Ohr, Sprechblase rechts oben: »Wann kommen Sie vorbei, Frau Pfarrerin?« Logo der EKHN rechts unten.

*Dr. Inken Mädler
Platterstraße 27a
65527 Niedernhausen*

Das Wort vom Kreuz - und das »Kruzifix-Urteil« des Bundesverfassungsgerichtes

Gedanken zur Frage nach der Identität der Evangelischen Kirche!

Von Peter Steinacker

Für Roman Roessler zum 65. Geburtstag

Unsere Welt befindet sich in einem tiefgreifenden Wandlungsprozeß. Niemand weiß, wie die Welt in 20 oder 30 Jahren aussehen wird. Dabei vollzieht sich dieser Prozeß durchaus nicht überall gleich. Die Unterschiede in Geschwindigkeit, Zielvorstellungen und der zum Wandel eingesetzten Mittel sind groß, man möge nur einmal unser Land, unseren Kontinent mit Afrika oder den asiatischen Schwellenländern vergleichen. Nicht immer bleiben die Wandlungsprozesse militärisch friedlich. Aber überall, wo solche Umwandlungen geschehen, stellt sich die Frage nach der Macht und deren Verteilung oder Neuverteilung bei Gestaltungs- und Steuerungsprozessen. Mit der Machtfrage aber ist zugleich die Frage danach gestellt, wie die Gesellschaft überhaupt zu einem Ganzen zusammengefaßt werden kann, das die individuellen Lebensziele und Bedürfnisbefriedigungen übersteigt und zugleich ermöglicht. Mit der Machtfrage ist die Konsensfrage gestellt. Und beide Fragen konvergieren in der Frage nach den Mechanismen, die die Gestaltung des Zusammenlebens möglich machen und zwar nicht nur heute, sondern auch in Zukunft. Denn eine Gesellschaft lebt nicht nur aus dem augenblickshaften, mehr oder weniger zufälligen Zusammentreten von Einzelinteressen mit minimaler Halbwertszeit für ihren Zerfall. Gesellschaften leben von benennbaren und tief in Organisationsprinzipien des Allgemeinen und des Individuums hineinreichenden Normen und Wertüberzeugungen. Die gesellschaftliche Aufgabe der Religion ist dabei, im Rahmen komplexer Vorgänge Angebote zur Deutung von individuellen und kollektiven Situationen zu machen, um Gewißheiten zu geben, die man für Handlungen braucht und die Handlungen orientierend leiten-. In komplexen Gesellschaften wie der unseren bilden solche religiösen Situationsdeutungssysteme »Institutionen«, um die notwendigen Interaktionen geordnet, verbindlich und öffentlich leisten zu können. Nur durch solche Institutionen kann der gesellschaftliche Zusammenhalt gesichert werden. Kein Einzelner kann dies. Solche Institutionen haben zwar ein Trägheitsmoment, sind aber Gebilde in der Zeit, also veränderlich. Ihre Lebendigkeit hängt davon ab, wie sie sich auf veränderte Systemumwelten einstellen können.

Daraus aber folgt etwas für unser Thema Wichtiges: Der Begriff der Geschichtlichkeit umfaßt nicht nur den einzelnen Menschen (das war die Engführung des Existenzialismus),

sondern auch die kollektiven Zusammenschlüsse von Menschen, also auch ihre Institutionen'. Die Kirche, oder besser: die Kirchen, ja die Religionen sind sowohl hinsichtlich ihrer Inhalte wie auch ihrer Gestaltungsformen geschichtliche Größen, das heißt sie sind nicht nur veränderbar, sondern sie sind einem beträchtlichen Wandlungsprozeß unterzogen, und dieser gehört zu ihnen. Sie sind keine überzeitlichen Größen. Schon von daher ist problematisch, den Kirchen die Rolle von Garanten ewiger unwandelbarer Werte in einer rastlos sich wandelnden Welt zuzuschreiben. Auch die Kirchen wandeln sich und sind keine überzeitlichen Größen, deren Identität in ihrer Unveränderlichkeit liegen würde.

Dies bedeutet für unser Thema: Wir müssen klären, was wir meinen, wenn wir nach der Identität der Evangelischen Kirche fragen. Wenn auch Institutionen eine Geschichte haben, dann kann die Identität der Kirche keine Identität im Sinne des logischen Satzes der Identität sein: also $A = A$ oder $S = P$. Kennzeichen der Logik ist ja die geschichtsunabhängige Geltung dieses Satzes. Eher kann man die Identität der Kirche als geschichtliche Kontinuität im Wandel begreifen, etwa nach dem Modell einer Identitätskarte, so zum Beispiel eines Personalausweises. Das Bild des Personalausweises ist zusammen mit den Daten für die Zeit seiner Geltung die *symbolische Repräsentanz* des Inhabers und dient dazu, ihn zu erkennen, *obwohl* er sich verändert hat (durch andere Lebensumstände, Krankheiten, biographische Brüche etc.) und möglicherweise auf dem Bild kaum noch zu erkennen ist. Die Identität einer sich wandelnden Kirche läßt sich dann an Symbolen ablesen, die die Kirche nach Form und Inhalt repräsentieren. In ihnen gibt sich die Kirche zu erkennen.

Solche Identität der *symbolischen Repräsentanz* hat formale und inhaltliche Aspekte, wobei die formalen leichter zu bestimmen sind. Zur formalen Identität der Evangelischen Kirche gehört, daß für uns Organisationsfragen der Kirchen zweitrangig sind, auch wenn sie nach den Erfahrungen des Kirchenkampfes grundsätzlich den Inhalten der Kirche nicht widersprechen dürfen⁴. Aber grundsätzlich gilt: Die Ordnung der Kirche ist geschichtlich offen und wandelbar, nicht von Gott eingesetzt, sondern von Menschen gemacht (CA XV). Aber sie muß in Beziehung zum *Inhalt*, also zum Wesen und Auftrag der Kirche stehen. Wir kennen kein kraft göttlichen Rechts eingesetztes hierarchisches Bischofsamt und keine unwandelbare hierarchische Struktur der Kirche. Das gehört zur evangelischen Identität, die bei allen Unterscheidungen durchgehalten wird. Zwar meinen auch wir, daß Gott selber das »Amt« zur Verkündigung des Evangeliums eingesetzt hat - aber dieses Amt kennt keine göttlich vorbestimmte Organisationsstruktur. Dabei zeigt sich immer wieder, daß die evangelische Vielfalt der Kirchenordnungen den Wiedererkennungseffekt, also einen Teil der symbolischen Repräsentanz, eher behindert als fördert. Mein Vorvorgänger, Kirchenpräsident Hild, hat gerade in einem Aufsatz zum 50jährigen Jubiläum der EKD darauf hingewiesen, daß in der Öffentlichkeit die Unterscheidungen zwischen evangelischen Bischöfen, Präsidien, Kirchenpräsidenten, gar »Schriftführer«, wie der theologische Kirchenchef in Bremen heißt, nicht mehr zu vermitteln sind. Dennoch: Zu unserer Identität gehört die Ordnung der Kirche nach menschlichem Recht und den geschichtlichen, pragmatischen Bedürfnissen. De facto ist es in der Kirchengeschichte auch so geschehen. Die frühchristliche Bildung des monarchischen Episkopates war die Konsequenz des ausbleibenden Eschatons. Und ohne Zweifel hat die hierarchische Struktur der Kirche ihr Überleben durch Jahrhunderte gewährleistet. Aber mit dem Wandel der Gesellschaft wurde sie als exklusive

Gestalt der Kirchenordnung obsolet. Bekenntnischarakter haben die evangelischen Kirchenordnungen nur insofern, als wir Evangelische sehr strikt die Sündhaftigkeit der Kirche ernst nehmen und darin unsere Selbstansprüche demütig vor Gott begrenzen. Weil auch die Kirche als Organisationssubjekt Sünderin ist und nicht nur Sünder umfaßt, wissen wir, daß keine Ordnung die Wirkung des Amtes der Kirche garantieren kann, nämlich der Welt und allen Mächten und Gewalten das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen und daß dieser Verkündigung geglaubt wird⁵. Dies macht die strukturelle Schwäche der evangelischen Kirche aus. Sie kann diese Identität als Organisation nie aus göttlicher Anordnung legitimieren und nie *garantieren*, daß dort, wo sie wirkt, Gott wirkt. Das kann sie nur glauben. Diese strukturelle Schwäche ist aber zugleich ihre strukturelle Stärke. Denn Fragen nach der Zulassung von Frauen zum geistlichen Amt, des Zölibates, der qua Amt gewährleisteten und beanspruchten Unfehlbarkeit können so strukturell-pragmatisch und nicht exklusiv dogmatisch gelöst werden.

Mit dem Gedanken der formalen Identität als Kontinuität im Wandel war schon eine Beziehung der Form zum Inhalt gegeben. Was ist der Kern der *inhaltlichen* Identität der Kirche? Ich sagte schon: Wesen und Auftrag der Kirche ist, der Welt und allen Mächten und Gewalten das Evangelium von Jesus Christus nahezubringen. Ich ergänze jetzt: Dies kann und soll in Wort und Tat geschehen. Anders ausgedrückt: Die inhaltliche Identität der evangelischen Kirche ist das »Wort vom Kreuz«, das, wie der Apostel Paulus formuliert, den Juden ein Ärgernis, für hellenistische Griechen aber eine Torheit ist, für uns aber, die wir gerettet werden, eine Kraft Gottes⁶. Darum hat Ingolf Dalferth völlig recht, wenn er schreibt: »Auch in der offenen Gesellschaft ist das Wort vom Kreuz das, was es immer war: das Erkennungszeichen der Christen - nicht nur der evangelischen Christen.«⁷ Luther hat im Kreuz die Summe der Theologie gesehen⁸. Darum ist es »ein Spitzenwort der Frömmigkeitssprache?« und - neben der Auferstehung - das zentrale Symbol des christlichen Glaubens¹⁰.

Ist dies aber richtig, dann läßt sich die Krise der evangelischen Kirche im Zusammenhang mit dem sogenannten Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts erläutern.

An diesem Urteil ist neben den politisch-juristisch-theologischen Wertungen auch das wichtig, was in diesem Urteil als religiöse Wirklichkeit unserer Gesellschaft beschrieben wird. Politisch-juristisch bedeutsam ist zunächst, daß das Gericht, in seiner Mehrheit jedenfalls, sich mit der Betonung der Individualität der Grundrechte im Konflikt gegen das andere Verfassungsgebot, daß nämlich die Kulturhoheit Ländersache sei, entschieden hat. Es hielt die Angelegenheit für so bedeutsam, daß es die Grundrechte, also ein Menschenrecht, bedroht sah. Theologisch bedeutsam aber sind vor allem zwei Sachverhalte: 1. Die Beurteilung dessen, was Religion ist, und 2. Die theologische Wertung des Kreuzes.

Das Gericht sieht, daß Religion sowohl eine individuelle Angelegenheit ist als auch, daß sie auf soziale Gestaltung drängt. Aber es gibt in diesem »Konkordanzgeschehen« eindeutig dem individuellen Recht auf »negative Religionsfreiheit« den Vorrang. Das heißt: Der Religionsbegriff, dem das Verfassungsgericht den gesellschaftlichen Vorzug gibt, ist geprägt von einem. Religionsverständnis, das um das Individuum und die Gestaltung seiner Persönlichkeit kreist. So hat man im 19. Jahrhundert über Religion gedacht.

Fichtes Bestimmung der religiösen Weltansicht bestimmt Religion als den Vorgang, in

dem das sich selbst wissende Ich, also das freie Selbstbewußtsein, sich und sein Leben auf Gott als das absolute Sein bezieht. Religion nennt er die Entdeckung, daß das eigene individuelle Leben sich als in Gott, und das heißt in der Liebe lebend, vorfindet. Erreicht ein Mensch diesen weltanschaulichen Standpunkt der Religion, so schwinden alle formalen Begrenzungen, »und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst«!'. Auch *Kierkegaards* berühmte Unterscheidung zwischen der Religiosität A, die um das Schuldbewußtsein kreist und noch nicht sich zum Sündenbewußtsein geschärft hat, und der Religiosität B, die das Paradox der Beziehung des Individuums zum Ewigen in der Zeit als ihre Mitte hat, kreist um die individuelle Innerlichkeit, um den Vorgang, in dem ein Individuum ein neues Existenzstadium erreicht ¹².

So verschieden die Religionstheorien Fichtes und *Kierkegaards* auch sein mögen: Im Mittelpunkt steht das Individuum und seine Beziehung zu Gott oder dem Absoluten, Ewigen. Konsequenter rückt im 19. Jahrhundert die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit in den Vordergrund des religiösen Auftrags des Christentums in der Gesellschaft. Trotz aller theologischen Einsprüche der Dialektischen Theologie und neuerer Theologien, die sachlich und historisch den Vorrang der Offenbarung oder der Kirche vor dem religiösen Individuum erkannt haben und das Verhältnis von beiden als dialektische Spannung verstanden haben, ist der Trend zur Individualisierung offenbar Sieger geblieben. Und darin zeigt sich die Krise der evangelischen Kirche sehr deutlich. Evangelische Frömmigkeit hat es ohne Kirchen- und Weltbezug nie gegeben. Zwar mußte der Kirchenbezug nicht seinen Ausdruck im Gottesdienstbesuch finden. Schon *Luther* hat darüber geklagt. Aber eine auf das Individuum reduzierte Frömmigkeit ist nicht der evangelische Typ der christlichen Religion. Zwar war die Reformation sowohl Ursache wie Folge der religiösen Entdeckung des neuzeitlichen Individuums. Aber dieses Individuum war immer eingebunden in den Anfang der Gerechtigkeit Gottes über alle Welt und auf das Reich Gottes verwiesen. Die heutige Entwicklung der Gesellschaft im Sinne einer Entsolidarisierung und individuellen Verengung der Lebensperspektiven erlebt die Kirche als Krise mit allen Organisationen, die als »Institution« am Bestand und Fortbestand der Gesellschaft beteiligt sind: Regierungen, Parlamente, große Volksparteien, Gewerkschaften, Vereine, bis hin zu den Untemehrmervverbänden, beispielsweise in der Metallindustrie.

Eine evangelische Frömmigkeit, die sich aus der Verpflichtung gegenüber der Welt in einen nur dem religiösen Subjekt und seinem frommen Selbstbewußtsein verpflichteten Schutzraum zurückzöge, fällt aus der geschichtlichen Identität und verliert die Kontinuität zu seinen Ursprüngen. Zwar kennt gerade evangelisches Glaubensbewußtsein durchaus Extremsituationen, in denen die »Grundrechte« als »Christenrechte des Einzelnen« gegen das Kollektiv der Kirche stehen können. So sind *Luthers* Sätze zu verstehen, daß auch Konzile irren können, und »notfalls« ein Mensch, der von Christus redet, gegen die formale Autorität des Konzils stehen können¹³. In solchen Extremsituationen, in denen es um Christus und die Freiheit der Gewissen geht, zieht *Luther* die Grenze aller Gehorsampflicht des einzelnen gegenüber jedem Kollektiv - auch der Obrigkeit und der Kirche: »Verflucht sei aller Gehorsam in den Abgrund der Hölle, so der Oberkeit, Vater, Mutter, ja auch der Kirche gehorsam ist, so daß er Gott ungehorsam ist. Hier kenne ich weder Vater, Mutter,

Freundschaft, Oberkeit oder christliche Kirche.»!" Allerdings ist diese Wertung des religiösen Subjektes nur in Korrelation zur verhärteten Gesellschaft bzw. der Kirche zu sehen, die vom Evangelium abgewichen ist. Sie gilt nicht prinzipiell!>. Setzt sich das Individuum in seiner Frömmigkeit über die Vergesellschaftung des Glaubens, sind also nicht mehr die Mächte und Gewalten und »alles Volk« der Kontext des Glaubens, dann ist dies ein Krisenzeichen für die Evangelische Kirche.

Ich verstehe diese Krise aber auch als funktionale Krise der Religion. Das ist für eine Gesellschaft von Bedeutung, weil die Religion der Bereich des individuellen und kollektiven Lebens ist, in dem die Gewißheiten entstehen, bewahrt und verändert werden, die Handeln möglich machen. Diese Gewißheiten kann der Staat nicht herstellen. Darum lebt er in einer freiheitlichen Demokratie eben nicht aus sich selbst. Das unterscheidet ihn von der Diktatur. Jede Gesellschaft steht vor der Bewältigung von vier gleichursprünglichen Grundaufgaben, nämlich Religion, Wissenschaft, Politik und Ökonomie, die sich auf komplexe Weise zueinander verhalten.

Wie auch immer sich diese vier Grundaufgaben zueinander verhalten, sie sind mit dem Menschsein des Menschen da, ihm mit der Gabe des Daseins als Aufgabe gestellt. Dem entsprechen die Ergebnisse der modernen Anthropologie ebenso wie der Ethnologie. Es gibt keine uns bekannte Kultur ohne Religion. Menschen brauchen zur Orientierung einer Zielwahl andere als rein empirische Regelgewißheiten. Sie brauchen »eine kategoriale Gewißheit über die Bestimmung des Menschen, seine Natur und seinen Ursprung. Eine solche kategoriale Gewißheit ist in allen Religionen und Weltanschauungen enthalten«!". Gerät eine Gesellschaft in einen Umbruch, dann muß auch nach der Situation im religiösen Steuerungsbereich einer Gesellschaft gefragt werden. Dies hat man schon in der Grundwertedebatte der 70er Jahre noch unter dem damaligen Bundeskanzler Schmidt getan. Damals hat man sich entspannt zurückgelehnt, als man meinte, man befände sich nur in einer Steuerungskrise. Die ethischen Grundlagen unserer Gesellschaft aber seien noch intakt. Anders waren schon die politischen Absichtserklärungen am Beginn der Kanzlerschaft Helmut Kohls, der dezidiert und viel belächelt von einer »geistig moralischen Wende« sprach. Heute ist uns klar, daß er damit gar nicht so falsch lag - aber nach 13 Jahren seiner Kanzlerschaft muß man auch sagen: Die Grundlagenkrise ist nicht gelöst, gar gewendet, sie beginnt jetzt in die Gesellschaft tief durchzuschlagen. Von daher hat der Spruch des Karlsruher Gerichts eine bedeutende Brisanz. Das Gericht gibt nämlich meines Erachtens das Signal für eine folgenreiche Änderung unserer Verfassung bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Staat: Am Horizont der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland erscheint ein laizistisches Deutschland, das es vorher noch nie gegeben hat. Und dies ist die Folge der Krise der tradierten Religion, also des Christentums, nicht also der Evangelischen Kirche allein.

Innerhalb des vierfachen Aufgabengeflechts (Religion, Wissenschaft, Politik, Ökonomie) scheint sich also ein Wandel anzubahnen: Aus einer weltanschaulichen Neutralität des Staates mit deutlicher Bevorzugung der christlichen Religion in ihren beiden großen Kirchen soll eine *absolute Neutralität* des Staates werden, die so weit geht, die Areligiosität der Religiosität (im Konfliktfall zumindest) vorzuziehen. Aus einem Pluralismus, der auf einer bestimmten Übereinkunft über den Wert historischer Tradition ruhte und insofern

keine absolute Neutralität in Religionsfragen kannte, soll *ein prinzipieller* Pluralismus werden, in dem der Staat keine Religion oder Weltanschauung bevorzugen darf und soll. Ein solcher Wandel stellt in der Tat keine bloße Veränderung der Steuerungsmechanismen dar, sondern eine Veränderung der Grundlagen des Landes, das in der Präambel seiner Verfassung sich zu seiner Verantwortung vor »Gott« bekennt. Was immer das auch heißen mag, es ist ein religiöser, kein religionsphilosophischer Begriff.

Kann und muß dieser gesellschaftliche Wandlungsvorgang, wie oben behauptet, für die evangelische Kirche als eine Krise ihrer Identität verstanden werden? Die Ablösung des Staates von der Kirche und umgekehrt ist von der Evangelischen Kirche in Deutschland durch die Revolution von 1918 unvermittelt und, wie man zugeben muß, gegen den Mehrheitswillen der Kirche erzwungen worden. Im Gefolge der Reformation, die aus einer Notlage heraus die für jede Kirche nötige Aufsicht, die »Episkope«, dem Landesherm übertragen hatte, entwickelte sich die für den deutschen Protestantismus ebenso kennzeichnende wie ihn immer wieder in Schuld verstrickende »Ehe zwischen Thron und Altar«. Konzepte evangelischer Ethik aus dem 19. Jahrhundert rechneten mit der realistischen Perspektive des Aufgehens der evangelischen Kirche und ihrer Bewußtseinsinhalte in den (preußischen) Staat - unter Absehung von der realen Existenz von Katholiken natürlich. Zwar hatte schon die Frankfurter Versammlung in der Paulskirche von 1848 sich gegen eine Staatskirche gewandt und die meisten Länder waren ihr - trotz Restauration - in ihren Verfassungen mit Einschränkungen gefolgt, aber erst die Weimarer Republik regelte das Verhältnis zwischen Staat und Kirche neu: Endgültig war nun das Existenzrecht der Kirchen aus dem Staatszweck herausgenommen. Aber indem die Weimarer Reichsverfassung die Kirchen nicht dem Vereinsrecht zuschlug, das hatte der § 147 von 1848 vorgesehen, sondern sie als Anstalten des öffentlichen Rechts akzeptierte, ergab sich folgende Situation: Die Kirche war relativ frei vom Staat und der Staat frei von der Kirche, und dennoch waren beide miteinander verbunden¹⁸.

Aber man muß sagen, daß die Evangelische Kirche und die Mehrzahl ihrer damals führenden Repräsentanten und Theologen keinen wirklichen Frieden mit der parlamentarischen Demokratie geschlossen hatten. Sie sehnten sich entweder nach der Monarchie oder nach einem Staat, der den liberalen Rechtspositivismus zugunsten eines Staates überwunden hat, in dem die spezifisch protestantische Bereitschaft zum Dienst am Ganzen dem Gemeinwesen die nötige metaphysische Grundlage vermitteln könne, die die Voraussetzung einer innerlich angeeigneten Demokratie in einem »entwickelten Kulturvolk« sei. So - als eine Stimme unter vielen - *Rudolf Smend* in den frühen 30er Jahren. Der deutsche Protestantismus hat kräftig zum Scheitern der Weimarer Demokratie beigetragen". Erst die Nachkriegskirchen haben die parlamentarische Demokratie voll akzeptiert. Insofern ist Vorsicht geboten bei allen Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat, die die christliche Religion in irgendeiner Form in die Legitimationssubstanz des Staates einbeziehen wollen. Dem hat auch die Barmer Theologische Erklärung in den Ziffern III und V einen Riegel vorgeschoben. Und diese Erklärung gehört zur Bekenntnisgrundlage unserer EKHn. Sie hat für uns normative Kraft. Das heißt: Evangelische Identität entscheidet sich in dieser Hinsicht daran, ob man sich noch zutraut, bei voller Akzeptanz der Trennung von Staat und Gesellschaft - als Ergebnis der Aufklärung - sich führend und meinungsbildend

in den gesellschaftlichen Diskurs einzuschalten oder nicht und mit welchen Zielen dies geschieht. Evangelische Identität hängt nämlich nicht daran, ob der Staat die Kirchen und die Inhalte, für die sie stehen, in den Staatszweck aufnimmt - sondern evangelische Identität hängt an der Zielrichtung ihres eigenen Auftrags. Und dieser Auftrag heißt eben: vor allen Mächten und Gewalten das Evangelium von Jesus auszurichten²⁰. Natürlich heißt das nicht, daß die Kirche *nur* für andere dasein dürfe. Bonhoeffers Wort von der Kirche, die nur Kirche sei, wenn sie Kirche für andere ist, hält es nicht unbeschädigt aus, zum Kampfwort gemacht zu werden. Die Kirche darf und muß auch für sich selber sorgen. Die Kollekte des Paulus für die Gemeinde in Jerusalem ist dafür ein frühes Zeugnis. Aber es kommt darauf an, was Priorität hat. Und hier gehört es zur Identität der evangelischen Kirche, die Zielrichtung ihrer Aktivitäten primär »in der Welt« und nicht in der Sicherung ihres eigenen religiösen Bedürfnisses zu haben. Insofern gehört zum evangelischen Glauben immer »Kultur« hinzu²¹.

Insofern hat das Bundesverfassungsgericht Recht, wenn es das Kreuz nicht nur als kulturelle, sondern auch als Glaubensäußerung versteht. Unrecht hat es bei der Diastase - so als gäbe es überhaupt eine Religion, die, abgesehen von Kultur, sich als reine Innerlichkeit, ohne Gestaltungsdrang leben ließe. Darin zeigt es sich wieder, daß es einen falschen, veralteten Religionsbegriff anwendet, um ein hochkomplexes Gegenwartsproblem zu lösen. Das ist ein Fehler, der dem höchsten deutschen Gericht nicht unterlaufen dürfte. Selbstkritisch aber muß die Kirche feststellen, daß sie aus dem Diskurs mit den »Gestaltungseliten«²² der Gesellschaft herausgefallen ist. Dies aber, die glaubensmäßige Präsenz evangelischer »Laien« und Theologen in den Steuerungsprozessen der Gesellschaft, gehört zur protestantischen Identität von der Reformation bis in die 70er Jahre der Bundesrepublik Deutschland. Dies hat seinen innersten Grund darin, daß »die zugesagte Freiheit des Glaubens, die wahrgenommene Freiheit des Gewissens sowie die verfaßte Gestalt der Freiheit in Kirche, Gesellschaft und Staat in einem unauflöslichen Zusammenhang gesehen werden. Es ist demgegenüber schon historisch eine unzulässige Verkürzung, wenn das Prinzip des Protestantismus in einem individualistisch gefaßten Freiheitsbegriff gefunden wird.«²³ Es ist in dieser Hinsicht gleichgültig, ob das Verhältnis der Kirche zur Welt im Sinne einer »Zwei-Reiche-Lehre« erörtert wird oder ob dafür das Theorem von der »Königsherrschaft Christi« gebraucht wird²⁴ - stets befanden sich das Engagement der evangelischen »Laien« und die evangelische Theologie im lebendigen Diskurs mit den Gruppen der Gesellschaft, die in der öffentlichen Auseinandersetzung über Trends und Gestaltungsprinzipien standen.

In den staatsrechtlichen Krisen der Weimarer Republik war die von allen politischen Lagern anvisierte Neubesinnung getragen von der fachübergreifenden »Vorstellung, daß das deutsche Rechts- und Staatsverständnis nur auf dezidiert reformatorischen Grundlagen aufbauen könne«²⁵. Natürlich kann man diese interdisziplinäre Arbeit nicht als solche schon gutheißen. Tanner weist ausdrücklich darauf hin: »Nicht das Ausbleiben religiöser und metaphysischer Fragestellungen ebnete den Weg zum Nationalsozialismus. Gerade das Gegenteil gilt: Die auf Religion und Metaphysik unmittelbar zurückgreifenden Legitimationsmuster wirkten de facto delegitimierend für die parlamentarische Demokratie«²⁶. Aber der Verlust an bewußter, gewußter und als Lebensgestalt akzeptierter evangelischer Position auf der Seite der Laien, der Verlust an wissenschaftlicher Relevanz der akademischen

Theologie für den öffentlichen Diskurs in Wirtschaft, Politik und Ökonomie ist *das* Krisensignal.

Noch in den 50er und 60er Jahren konnte man voraussetzen, daß die Kenntnis wenigstens von Karl Barth und Rudolf Bultmann zur Allgemeinbildung gehörte. Heute urteilt das höchste deutsche Gericht mit der theologischen Substanz des 19. Jahrhunderts und zwei Lexikonartikeln, die sich noch nicht einmal mit der Kreuzestheologie auseinandersetzen, sondern im wesentlichen kunsthistorisch sind, um ein fundamentales Gegenwartsproblem zu lösen, und hat dabei kein schlechtes Gewissen, warum auch, wenn es uns als Kirche nicht gelingt, religiöse, wissenschaftliche und theologische Standards zu setzen, hinter die man im öffentlichen Diskurs nicht zurückfallen darf.

Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil zwar eingeräumt, auch der Staat, der sich zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet habe, könne »die kulturell ermittelten und historisch verwurzelten Wertüberzeugungen und Einstellungen nicht abstreifen, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhalt beruht und von denen die Erfüllung seiner eigenen Aufgaben abhängt ... Die ... (auf den christlichen Glauben und die christlichen Kirchen, P. St.) zurückgehenden Denktraditionen, Sinnerfahrungen und Verhaltensmuster können dem Staat nicht gleichgültig sein. Das gilt im besonderen Maß für die Schule«²⁷. Das Gericht hat also im Bereich von Bildung und Erziehung eingeräumt, hier gebe es in der Erfüllung von Artikel 7, I GG keinen prinzipiellen Pluralismus im Sinne des religiösen Agnostizismus als Interpretationsmuster für das, was weltanschauliche Neutralität heißen soll. Der Staat darf Ausbildungs- und Erziehungsziele unabhängig von den Eltern festlegen. Und darin ist er trotz aller Neutralität dem Christentum verpflichtet. Den damit sich von selbst ergebenden Konfliktraum soll er »nach dem Grundsatz praktischer Konkordanz« lösen. Dieser Grundsatz fordert, so das Gericht, »daß nicht eine der widerstreitenden Rechtspositionen bevorzugt und maximal behauptet wird, sondern alle einen möglichst schonenden Ausgleich erfahren«²⁸.

Es sieht diesen Grundsatz dadurch verletzt, daß Andersdenkende »von Staats wegen und ohne Ausweichmöglichkeit mit diesem Symbol konfrontiert sind und gezwungen werden, -unter dem Kreuz- zu lernen«²⁹?, Den Zwangscharakter des Kreuzes leitet das Gericht aus der Interpretation des Kreuzes ab, die es nicht nur einfach »als bloßen Ausdruck abendländischer Tradition oder als kultisches Zeichen ohne spezifischen Glaubensbezug« ansehen will³⁰, sondern als »Symbol einer bestimmten religiösen Überzeugung«³¹: »Es versinnbildlicht die im Opfertod Christi vollzogene Erlösung des Menschen von der Erbschuld, zugleich aber auch den Sieg Christi über Satan und Tod und seine Herrschaft über die Welt, Leiden und Triumph in einem.«³² Darum ist es Symbol von Glaubensüberzeugung und damit der »missionarischen Ausbreitung« dieser Überzeugung.

Eine Reduktion auf ein bloßes Kulturphänomen wäre eine »Profanisierung des Kreuzes«³³, die dem Selbstverständnis der christlichen Kirchen zuwiderliefe.

Das aber heißt, daß sich auch am Verständnis des Kreuzes zeigen lassen müßte, ob die im Urteil offenbar vorausgesetzte gesellschaftliche Umwandlung für das evangelische Christentum eine Krise bedeutet oder eine bloße Verwandlung, die man hinnehmen kann, ja sogar nur begrüßen kann, so wie das der engagierte evangelische Christ Robert Leicht in der »Zeit« ausdrücklich getan hat. Für ihn bedeutet das Urteil die Vollendung der in der

Zeit der Weimarer Verfassung nicht wirklich vollendeten Entkoppelung von Kirche und Staat>'.³⁵

Um es ohne Umschweife zu sagen: Meines Erachtens ist das Verbot des staatlich verordneten Aufhängens von Kreuzen in Klassenzimmern für die evangelische Theologie kein Problem. Kein evangelischer Christ braucht das Kreuz in einer staatlichen Schule. Dafür gibt es keinen theologischen Grund. Wir leben in Hessen gut ohne Kreuze in Klassenzimmern. Insofern halte ich den *Leitsatz* des Urteils, natürlich erst in seiner korrigierten Form, für richtig³⁵. Das Problem liegt meines Erachtens bei der Begründung des Urteils, und zwar in juristischer wie in theologischer Hinsicht. Juristisch problematisch halte ich die Bevorzugung der »negativen« gegenüber der »positiven« Religionsfreiheit, die sich, wie oben gezeigt, auf einen veralteten Religionsbegriff stützt. Außerdem interpretiert das Gericht mehrheitlich den Begriff der weltanschaulichen Neutralität in einer juristisch fragwürdigen Weise. Bisher war darunter zu verstehen, daß der Staat sich eigener weltanschaulicher Urteile enthält und sie den Staatsbürgern überläßt. Das ist der Sinn der klassischen These E. W. Böckenfördes: »Der freiheitliche säkulare Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen«³⁶. Daraus ergibt sich angesichts der Bedeutung der Kirchen eine Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und dem Staat. Denn der Staat weiß, daß etwa im Bereich von Bildung und Erziehung, aber auch im Bereich der Ethik überhaupt keine rein historische »Information« das leisten kann, worauf ein Staat sich auch gründet, nämlich verinnerlichte Normen, die zu Werturteilen führen. Aus diesem Grund allein ist die Diskussion um das Unterrichtsfach LER in Berlin-Brandenburg ein pädagogisches Armutszeugnis. Der Entwurf der Landesregierung fällt aus der pädagogischen Diskussion ebenso heraus wie aus dem Verfassungsrecht. Denn der Staat darf die negative Religionsfreiheit nicht so auslegen, daß der Staat das Urteil des Staatsbürgers vorwegnimmt. Anders ausgedrückt: Neutralität darf nicht die Areligiosität als vorweggenommene staatliche *Position* bedeuten, weil damit gerade das Neutralitätsgebot verletzt würde: »Das Axiom der *völligen Gleichgültigkeit* des Religiösen für den Staat und des absoluten Desinteresses des Staates an religiösen Vorgängen und Einrichtungen würde eine einseitige Stellungnahme des Staates zugunsten der Areligiosität, also einen *Bruch der Neutralität*, bedeuten. Das wäre ein Übergang des Staates zum System der Trennung von Staat und Kirche, für das sich das Grundgesetz gerade nicht entschieden hat; es wäre eine Verletzung des Grundgesetzes.«³⁷

Mit dem Plan, an den Schulen des Landes ein staatliches Pflichtfach »Lebensgestaltung - Ethik - Religionskunde« (LER) einzurichten und zugleich dem Religionsunterricht, der von den Religionsgemeinschaften verantwortet wird, den Status eines ordentlichen Lehrfaches zu verweigern, ist das Selbstverständnis der öffentlichen Schule, die Religionsfreiheit und das Kirche - Staat Verhältnis zur Debatte gestellt worden. Mit der reichlich naiven Vorstellung, man könne eine Religion nur aus einer Außenperspektive wirklich wahrnehmen, gar darin »gebildet« werden, verbindet sich die verfassungsrechtlich bedenkliche Verhinderung des Rechts der Religionsgemeinschaften nach Artikel 4, 2 und Artikel 7, 3 GG, ihre religiöse Überzeugung aus einer »Innenperspektive, also in ihrer Eigenlogik«, zum Ausdruck zu bringen³⁸. Seltsamerweise wenden sich in dieser politischen Vorstellung die in der Vorwendezeit gemachten *staatskritischen* Erfahrungen der »Christenlehre« zu einer

»erstaunlichen Staatsgläubigkeit ... Die Gefahren, die sich ergeben, wenn der Staat selbst die Wertevermittlung in die Hand nimmt, sind nur wenigen im Blick«³⁹. Der Staat, der bezüglich der Wertebildung neutral sein will, maßt sich an, diese Werte selbst zu entwickeln - obwohl die Lehrenden in LER strikt zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtet sind. Wie soll das gehen? Man kann neutral keinen Wert entwickeln, ebensowenig wie sich Kinder und Jugendliche in einem wirklichen Bildungsvorgang an authentischen Vertretern einer religiösen Lebensauffassung reiben können, wenn diese nur als bevormundete Gäste auftreten sollen - eine »pädagogische Farce«, wie es *K. E. Nipkow* zu Recht genannt hat⁴⁰.

Allerdings setzt die tatsächliche Pluralität der Weltanschauungen für diese gesellschaftliche Sphäre einen Toleranzrahmen: In einem solchen Staat kann man nur leben, wenn man andere Meinungs- und Lebensgestaltungen ertragen kann⁴¹. Dies gilt für Mehrheiten ebenso wie für Minderheiten. Daraus ergibt sich der eben angesprochene Konfliktraum, der mit schonendem Ausgleich befriedet werden soll. Das Gericht bringt aber diesen Ausgleich nicht zustande, sondern favorisiert in diesem Konflikt den Minderheitenschutz. Der negativen Religionsfreiheit gebührt mehr Toleranz durch die positive Religionsfreiheit als umgekehrt. Das abweichende Votum der Senatsminderheit stellt daher mit Recht fest, daß die Mehrheit des Senats die negative Religionsfreiheit zu einem »Obergrundrecht« erhoben hat⁴². Ich füge hinzu: Weil die Mehrheit daran festhält, daß Religion primär ein Zustand eines Individuums ist. Weil Areligiosität auch möglich ist und kein Zwang sein darf, muß die religiöse Mehrheit auf ihre öffentliche Darstellung verzichten. Die Minderheit des Senats wendet ein: »Das Recht der Religionsfreiheit ist kein Recht zur Verhinderung der Religion.«⁴³ Mit dieser Bevorzugung aber gibt die Mehrheit dem laizistischen Staat den Vorrang vor der gegebenen Verfassung. Obwohl dies der damalige Senatspräsident in einer Diskussion mit mir öffentlich bestritten hat, wird gerade dies von denjenigen enthusiastisch gefeiert, die in dem Urteil ein »Ruhmesblatt in den Annalen der Bundesrepublik« sehen⁴⁴.

Gemessen aber an der Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik überschreitet das Gericht mit dieser Tendenz auf den laizistischen Staat seine Kompetenzen, insofern es eine andere Verfassungswirklichkeit postuliert und damit zu dem Urteil kommt. Die Änderung der Verfassungswirklichkeit aber ist Sache der Politik. Sie allein darf den Artikel 140 GG aus der Verfassung streichen und die Reichweite des Artikels 4, 2 GG einschränken. Dies ist Sache der Politik in der Gewaltenteilung der freiheitlichen Demokratie. Gerade die Politik hätte dann darauf zu achten, daß aus dem pluralistischen Staat Bundesrepublik Deutschland kein in irgendeiner Form religiöser Staat wird. Die Kirchen können ebensowenig Interesse an einem christlichen Staat haben wie an der Errichtung einer islamischen Theokratie, im Gegenteil. Die Kirchen müssen an einer Gleichberechtigung aller religiösen Gruppierungen interessiert sein, sofern sie die Forderung des GG erfüllen und »durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten«⁴⁵. Wenn es stimmen sollte, daß bei diesen Erwägungen die Größe der Religionsgemeinschaften keine Bedeutung für ihre Gleichbehandlung haben dürfte⁴⁶, dann sind alle statistischen Erwägungen über den Mitgliederbestand der christlichen Kirchen ebenfalls obsolet, was Czermak, der das Urteil für »juristisch sauber« hält, und meint, das Gericht habe »völlig in der Tradition der jüngeren Rechtentwicklung zur Glaubensfreiheit und zum Verbot einseitiger theologischer Beeinflussung entschiedene-r«, nicht vom Aufzählen statistischen Materials

abhält. In Verfassungsfragen geht es nicht um Statistik - siehe Todesstrafe -, sondern um politischen Willen und Interpretation geltenden Rechts.

Diese Kritik läßt sich verschärfen, wenn man fragt, ob die Behauptung Czermaks wirklich stimmt, das BVerfG verfolge konsequent die Rechtsentwicklung der letzten Jahre. *ehr. Link* hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Senat durch *seine* verabsolutierende Interpretation des Kreuzes als Zwangssymbol missionarischer Indoktrination gerade mit der bisherigen Rechtsprechung bricht. Nicht nur ist diese Interpretation des Kreuzes nicht unrichtig, aber zu eng, wovon noch zu reden sein wird. Nicht nur wird damit der Gedanke der Toleranz, der sich im Christentum *auch* entwickelt hat, ausgeblendet. Sondern diese Interpretation des Kreuzes durch das Gericht ist nicht nur alles andere als zwingend, in ihr liegt auch der entscheidende Bruch mit seiner bisherigen Rechtsprechung, der durch das Florilegium der Selbstzitate nur verschleiert wird. Es ist schwer vorstellbar, daß das Christliche an der christlichen Gemeinschaftsschule anders als durch das Kreuz symbolisiert werden könnte. Und Neutralität fordert nicht ein Symbolverbot⁴⁸. Die Analogie zum Kruzifix in Schulen ist nämlich in den Entscheidungen zum Kreuz in Gerichtssälen zu sehen, in denen das BVerfG, bisher jedenfalls, keinen Bruch der Neutralität und der »Nicht-Identifikation« gesehen hat. Ausdrücklich hat es »dem Kreuz einen zur Identifikation zwingenden Charakter abgesprochen«⁴⁹. Daher ist die Interpretation der Lemsituation »unter dem Kreuz« generell als Zwangssituation ebenso verfehlt wie die Bevorzugung der negativen Religionsfreiheit. In der Schulgebetsentscheidung in Hessen hat das BVerfG seinerzeit dem Hessischen Staatsgerichtshof widersprochen, der geurteilt hatte, die negative Religionsfreiheit könne niemanden verletzen und genieße daher absoluten Vorrang. Hinter diese Entscheidung ist der Senat zurückgefallen⁵⁰. Dies kann ich mir nur so erklären, daß hinter dem Rechtswillen ein politischer Wille lag, strittige Verhältnisse nicht nur zu entscheiden, sondern neue politische Fakten zu schaffen. Dies halte ich für eine bedenkliche Grenzverletzung.

Diese Erwägungen aber führen uns zur Frage, inwiefern das Kreuz nötig ist, um christlichen Glauben zu leben. Und: Wie verhält sich der Anspruch des christlichen Glaubens, seine Grundlage, die Freiheit in Christus umfasse Kirche, Gesellschaft und Staat (in noch zu klärender Hinsicht), zu den mit ihm konkurrierenden Ansprüchen anderer Religionen und Weltanschauungen in einer offenen Gesellschaft?

Das Kreuz ist *das* Erkennungszeichen der christlichen Religion schlechthin. In ihm wird ihr Inhalt symbolisch repräsentiert. Weil Religion immer ein gesellschaftliches Phänomen ist, begegnet man ihm in einem christlich geprägten Land auch da, wo nicht unmittelbar von »Kirche« die Rede ist und man sich von »der« christlichen Gesellschaft verabschiedet hat. Warum errichtet man zum Gedenken an den ermordeten Peter Fechter ein Kreuz und warum keine Gedenktafel? Ich weiß nicht, ob Fechter Christ gewesen ist, und dennoch steht das Kreuz für sein Martyrium. So ist es als »Rotes Kreuz« Zeichen der Nächstenliebe. Die skandinavischen Staaten, Muster an aufgeklärter Demokratie, haben alle das Kreuz im Wappen - zum Zeichen der Selbstbeschränkung des Staates, was seine Verfügung über die Gewissen der Menschen betrifft und seine Verantwortlichkeit gegenüber Gott im Sinn einer von allen nationalistischen Verzerrungen emanzipierten Zwei-Reiche-Lehre und Bar-men V. Der Widerstand gegen - auch kirchlich sanktionierte - Barbarei im Nationalsozia-

lismus geschah in christologischer Konzentration auf »Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird«⁵¹, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Das Kreuz ist also wesentlich Erlösungs- und Freiheitszeichen. Es steht für Versöhnung, Frieden und Segen⁵². Es drückt aus, daß es dies alles nicht ohne Leiden und Anstrengung und Schuld gibt. Was ist davon heute noch »Zwang« und »Mission«?

Immerhin: Das Kreuz ist mißverstanden, wenn es als reines Kulturphänomen verstanden werden soll. Darin ist dem Gericht Recht zu geben. Denn das uninterpretierte Kreuz ist offen für eine Fülle von Mißverständnissen, gar Verharmlosungstendenzen. Als »Symbol« bleibt es deutungsbedürftig, gibt manchen etwas zu denken, eröffnet allerlei Assoziationen, ist nicht gefeit gegen Mißverständnisse, wie beispielsweise das anthroposophische: Durch das »Golgathaopfer« wird die in Materie sich verdichtende und ersterbende Erde vom inkarnierten Sonengeist neu belebt, so daß der Mensch seinen irdischen Entwicklungsweg fortsetzen kann⁵³. Um diese und andere Mißverständnisse des Kreuzes zu vermeiden, liegt die Betonung auf dem paulinischen »Wort vom Kreuz«, durch das das soteriologisch, also hinsichtlich der Erlösung stumme Kreuz, zum Heilsgeschehen wird⁵⁴. Was ist das Wort vom Kreuz? Es »ist die Verkündigung des gekreuzigten Jesus Christus als das endgültige und für alle gültige Heilshandeln Gottes«⁵⁵. Es wird dann sachgemäß verkündigt und vergewärtigt, »wenn es Anlaß zum Wechsel von einem selbstzentrierten zu einem gottzentrierten Leben« gibt⁵⁶. Das kann auch in einer »offenen Gesellschaft« geschehen. Gerade in einer Gesellschaft, die ihres Sinnverlustes und ihrer Orientierungslosigkeit schmerzvoll bewußt wird, vermittelt das Wort vom Kreuz jene rätselhafte Gewißheit, die sich selber als Totalität gar nicht kennt und braucht. In Dalferths Worten: »Die Kirche besitzt nicht die Antwort auf alle Lebensfragen und sollte auch nicht so tun. Sie hat anderen nur eines voraus: sie weiß, wie und warum man leben kann, ohne eine solche Antwort zu wissen. Das Wort vom Kreuz kommt in einer zunehmend unübersichtlichen Wirklichkeit und einer wachsend zersplitterten und partikularisierten Erfahrungs- und Lebenswelt nicht dann wirklich zum Zuge, wenn es eine heile Welt, eine letzte Sinntotalität, eine trotz allem bestehende Einheit und Einheitlichkeit unserer Erfahrungswirklichkeit vorspiegelt und behauptet. Es muß vielmehr die Dissonanzen markieren, die Differenzen stehen lassen, die angeblich harmonisierenden Selbstverständlichkeiten irritieren und desavouieren und allen kosmischen Ganzheitsträumereien widersprechen - das ist seine kritische Funktion. Und es muß im Rückgang auf Gottes Handeln im Kreuz Jesu Christi deutlich machen - das ist seine konstruktive Funktion -, wie man mit diesen ... Halbheiten und Unfertigkeiten, diesem Scheitern und schuld- und leidproduzierenden Handeln coram deo leben kann: indem man Gott sein leises und so leicht von uns überhörtes und ignoriertes Werk in unserem Leben tun läßt.«⁵⁷ Im Wort vom Kreuz, also nicht in ihr selber, ruht die Identität der Evangelischen Kirche. Sofern Gott zu ihr hält, kann sie die nicht verlieren.

Dieses Verständnis des Kreuzes hat sich das Gericht durch mangelnde und skandalös schmale Information entgehen lassen. Es hat das Kreuz theologisch richtig als religiöses - das heißt nicht nur, aber auch kulturelles - Zeichen erkannt. Aber es hat ihm eine zum Teil wirklich überholte Deutung gegeben. Und vor allem: Es hat einen hermeneutischen Fehler begangen, insofern es voraussetzt, das Glaubenssymbol Kreuz könnte von jemandem, der nicht glaubt, in seinem religiösen Glaubensgehalt verstanden werden. Nur wenn der Nicht-

ehrist das Kreuz im christlichen Sinn versteht, kann er in ihm eine Provokation sehen. Auf bloßen Verdacht kann kein Urteil sich gründen. Man kann ja jemandem etwas zuschreiben, für das es keinen »objektiven« Grund (mehr) gibt. Das hat das Minderheitenvotum klar erkannt und der Mehrheit vorgeworfen. Es ist möglich, daß der Anblick des Kreuzes beim Christen den Sinngehalt aktiviert, den die Mehrheitsmeinung annimmt. »Für den nichtgläubigen Schüler hingegen kann das nicht angenommen werden. Aus seiner Sicht kann das Kreuz im Klassenzimmer nicht die Bedeutung eines Symbols für christliche Glaubensinhalte haben, sondern nur die eines Sinnbildes für die Zielsetzung einer christlichen Gemeinschaftsschule.«⁵⁸

Daß das Gericht aber das Kreuz in einer so oberflächlichen Weise deutet und damit genug getan zu haben meint, das wiederum ist ein erneutes Zeichen für Bedeutungsschwund der Kirchen - diesmal nicht nur der evangelischen. Darum gilt hier Solidarität der Betroffenen, auch bei unterschiedlicher theologischer Wertung der Notwendigkeit von Kreuzen. Über solche Fragen braucht man sich offenbar nicht mehr auf der Höhe der Zeit sachkundig machen. Ja, ein Richter hat in einer Fernsehsendung sogar behauptet, das Gericht dürfe sich nicht die Interpretation des Kreuzes durch die Kirchen zu eigen machen. Das heißt, ein Gericht braucht sich über die Sache, die dem Urteil zugrunde liegt, nicht sachkundig machen. Wer würde so ein Votum abzugeben wagen, wenn es etwa um die psychologische Begutachtung einer Straftat und eines Straftäters oder eine Asylfrage handelt? Nimmt man diese Verfahrensweise des Gerichts als Barometer, dann steht die Großwetterlage für die Kirchen auf Sturm.

Was kann man dagegen tun? Ich will zunächst sagen, was man dagegen nicht tun sollte: die Kirche als göttliches, moralisches Gegenmodell zur disparaten und gottverlassenen Welt verstehen. Dazu brauchte man eine Theologie göttlicher Unmittelbarkeit, die dem evangelischen Kirchenbegriff strikt zuwiderlaufen würde, insofern sie auf die klassische Definition der Kirche als *magna peccatrix* verzichten müßte. Diese aber gehört zur protestantischen Identität, ja ist - nach *Paul Tillich* - verbunden mit prophetischer Kritik das Kennzeichen des »protestantischen Prinzips«: Weil sich die Kirche durch unverfügbare Gnade allein bestimmt weiß, protestiert sie gegen alle Verfestigung geschichtlichen Seins zu überzeitlichen, unwandelbaren, letztbedingten Größen, einschließlich der Religion. Nichts ist identisch mit Gott. Das Kreuz Christi ist der symbolische Ausdruck und die Wirklichkeit des protestantischen Prinzips⁵⁹. Das Wort vom Kreuz verkündet Gottes Präsenz unter dem Gegenteil von ihr. In der christlichen Ethik wird beschrieben, wie Christinnen und Christen sich und die anderen lieben und das Leben anderer Menschen und des Kosmos in ihre Obhut nehmen unter dem paulinischen Vorbehalt, daß Menschen, auch Christen, das Gute, das sie tun wollen, nicht tun, sondern das Böse, das sie nicht wollen, ausführen⁶⁰. Die Kirche ist nur insofern modellhaft, als sie dies weiß und aus dem radikalen Versinken in Gottes Güte und Obhut lebt. Dieses Leben kann sie nicht anders als mit nüchternem ethischen Kalkül leben: Liebe und Kalkül bilden in ihr eine spannungsvolle Einheit⁶¹.

Noch einmal: Was kann man dagegen tun? Heinz Zahmt, der große alte Mann erneuerter Apologetik des Christentums gegenüber den Gebildeten unter seinen Verächtern, hat kürzlich acht Punkte für eine Vorwärtsstrategie zusammengestellt und sie unter das letzte Wort

von Willy Brandt gestellt: »Nichts kommt von selbst, und nur wenig ist von Dauer.«⁶² Diese acht Punkte halte ich für das Beste, was in den letzten Jahren auf knappstem Raum gesagt worden ist:

1. Fortschreibung der biblischen Botschaft. Evangelische Kirche verliert ihre Identität, wenn in ihr die Bibel nicht mehr gekannt und ausgelegt wird.
2. Mission. Die Kirche kann einer Verkirchlichung nur entgehen, indem sie neue Christinnen und Christen gewinnt. Dabei geht es nicht um die Verkirchlichung der Welt. Diese Vorstellung ist für Protestanten ein Alptraum. Es geht um die Zukunft der Menschen und der Erde: daß Gerechtigkeit herrsche, Friede walte, Freiheit bestehe und die Schöpfung erhalten bleibe. Mission ist die Fortsetzung des Lebenswegs Jesu in die Welt hinein: als Angebot, nicht als Zwang.
3. Offenheit. Kirche ist ein Haus mit vielen Wohnungen und mit offenen Türen drinnen und draußen.
4. Strukturelle Auflockerung. Keine Verengung des kirchlichen Lebens und Interesses auf die sogenannte Kerngemeinde und die Parochie, kein »Gemeindefetischismus«. Das Echo auf das Urteil des Bundesverfassungsgericht zeigt, daß das christliche Interesse weiter reicht als die oft kleine Schar der Kirchgänger am Sonntag. Das ist ermutigend und nimmt die Angst vor nötigen Veränderungen und dem öffentlichen Streit um das Verhältnis Kirche - Staat.
5. Lebensdienlichkeit. Menschlichkeit, Freundlichkeit, Lebensdienlichkeit, Wärme und Barmherzigkeit, das sollten die Kennzeichen der Kirche sein. Was Gott nicht zur Ehre gereicht und den Menschen nicht zum Leben dient, das hat kein Recht und keinen Raum in einer christlichen Theologie und Kirche.
6. Laiensachverstand. Schluß mit der kirchlichen Betreuungsmentalität von oben nach unten. Schleiermachers Definition des Laien muß in der Kirche Wirklichkeit werden: Ein Laie ist jemand, der zur selbständigen Ausübung des Christentums in der Welt fähig und ermächtigt ist. Es geht um theologische Emanzipation der Laien, die es für uns Evangelische, strikt theologisch verstanden, sowieso nicht gibt. Menschen wollen und können Verantwortung tragen auch in der Gemeinde und nicht ständig theologisch bevormundet werden. Evangelische Kirche verliert ihre Identität ohne die gesellschaftliche Repräsentanz durch Laien, ihren Sachverstand und ihren Glauben.
7. Einheit in Vielfalt. Das ist die Grundgestalt der Kirche in den Kirchen. Exklusivität der Kirchentümern gehört nicht zur evangelischen Identität. Darum kann man über die jüngste Enzyklika des Papstes zur ökumenischen Thematik nur traurig sein. Die eine Kirche Jesu Christi existiert in vielen Kirchentümern. Dabei sind – nach Zahrnts schöner Zusammenfassung - allen Konfessionen vier Hauptstücke gemeinsam: Vertrauen auf Gott, Schuld und Vergebung, Nachfolge Jesu, ewiges Leben. Um dies umzusetzen, gehört zum protestantischen Profil die Bewahrung des Erbes der Aufklärung gegenüber einem weltanschaulichen Rationalismus und einem Irrationalismus. Leider sagt Zahrnt nicht, daß dies nur möglich ist durch Einsicht in die Dialektik der Aufklärung, die sich in ihrer Vollendung in den Mythos zurückbeugte. Denn die Säkularisierung hat sich in ihrer immer fortschreitenden Durchsetzung aller Lebensbereiche längst gegen sich selber gewandt. Will man das Erbe der Aufklärung bewahren, und das will evangelische

Theologie, weil sie das Freiheitsmotiv in ihrer Mitte hat, muß sie die Aufklärung im Hegelschen Sinn »aufheben«: auf eine neue Stufe stellen, fortentwickeln, beenden in ihrer dagewesenen Form und bewahren. Es geht um »konstruktive Kritik der Aufklärung«, die sich von der Kritischen Theorie dadurch unterscheidet, daß das Mißlingen der Aufklärung wohl in ihren Ambivalenzen gesehen wird, aber nicht als eine Art tragisches Fatum nur hingenommen werden kann⁶³.

8. Geistesgegenwart, das heißt: Von der nur verwaltenden »Institution« zur Ziele wollenden Inspiration, also: Hoffnung auf die Kraft des Heiligen Geistes. Zur protestantischen Identität gehört die Skepsis gegenüber allem Enthusiasmus. Das soll auch so bleiben. Aber zur Erfahrung der Kirche gehört eben auch die trotz aller Institutionalität, Schriftgebundenheit und Nüchternheit immer wieder überraschende Erfahrung des Geistes, der wider alle Skepsis und Angst sich gerade in schwierigen Zeiten seiner Kirche angenommen hat. Vielleicht wird sich unsere Kirche in den nächsten Jahrzehnten äußerlich so verändern, daß unsere Mütter und Väter sie nicht mehr wiedererkennen würden. Aber darauf kommt es nicht an. Hauptsache, Gott erkennt sie und hält zu ihr. Dann kann keine Krise unserer evangelischen Kirche etwas anhaben, auch wenn kein Stein auf dem anderen bleibt.

Prof Dr. Peter Steinacker

Kirchenpräsident des EKHN

Paulusplatz 1 - 64285 Darmstadt

Abstract

The tenn »cross« constitutes the identity of all churches, even the protestant one. If this term »cross« is no more comprehended, the church runs to a crisis of her social representation and her own constitution. The »Kruzifix-Urteil« confinns these signals of a crisis and announces a change in the BRD from a religiously neutral state to a laycistic state.

Anmerkungen:

1. Dieser Aufsatz ist eine stark erweiterte Fassung eines Vortrages, gehalten am 4. 9. 1995 vor dem Königsteiner Forum.
2. Vgl. dazu E. Herms: Kirche in der Zeit, 1993, in: Kirche für die Welt, 1995, S. 231 ff.: Herms unterscheidet eine technisch-orientierte von ethisch-orientierenden Gewißeiten. Die technisch-orientierten ruhen auf einer »synthetischen Verfassung« des Weltgeschehens, also einem geregelten Tun-Ergehen-Zusammenhang. Die anderen setzen eine kategorische Gewißeit über die Bestimmung des Menschen, seine Natur und seinen Ursprung voraus. Diese leisten die Religionen, aaO., 238.
3. Vgl. D. Lange: Ethik in evangelischer Perspektive, 1992, S. 318: »Geschichte ist deshalb ... immer auch die Geschichte der gesellschaftlichen Institutionen.«
4. Vgl. Theologische Erklärung von Barmen, III.
5. Vgl. O. Weber: Dogmatik, Bd. 11,6. Aufl. 1983, S. 637f.: »Jede Kirchenordnung ist zugleich Bekenntnis: die Erwartung, daß es Leitung der Gemeinde geben würde, ist identisch mit dem nie greifbarem Glauben an den Sieg des Auferstandenen, des Erhöhten. Daß die Gemeinde perpetuo mansura sei (CA VII), das ist Aussage des Bekenntnisses; es ist keine handgreifliche Feststellung ... Vom Glauben abgesehen, wäre das Dasein der Gemeinde ein stets ungelöstes Problem. Sie lebt wirklich nur, indem sie glaubt. Daher ist jede Kirchenordnung

- im Wagnis des Glaubens begründet.« Dies ist eine andere Sicht der Bekenntnisorientierung, als sie sich in den Theorien der Kirchenrechtler niedergeschlagen hat, etwa bei *Johannes Heckelle*, *Wolf* und *H. Dornbois*. Bei ihnen sollte Recht geistlich gesetzt werden. Folge war ein doppelter Rechtsbegriff im faktischen Leben der Kirche. Die Schwierigkeit des geistlich gesetzten Rechts besteht darin, sich mit dem Recht der gesellschaftlichen Umgebung in Beziehung zu setzen, was die Kirche natürlich tun muß. Vgl. *H. E. Tödt*: Art: Institution, in: TRE XVI, 1987, S. 220.
6. Vgl. 1. Kor 1,18-23: »Das einzige Merkmal, welches die Christenheit und ihren Herrn von anderen Religionen und ihren Göttern radikal trennt, ist das Kreuz« *E. Kiisemann*: Der Ruf der Freiheit, Tübingen, 1972, S. 90.
 7. Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft, in: KuD 39, 1993, S. 123.
 8. »Crux sola est nostra theologia«, WA 5; 176, 32 f.
 9. *G. Ebeling*: Dogmatik 11,1979, S. 162.
 10. Vgl. *P. Tillich*: STh II, 3. Aufl., 1958, S. 165ff. Vgl. auch *J. Moltmann*: Der gekreuzigte Gott, 2. Aufl., 1973, S. 166ff., der allerdings nicht vom »Syrnbol« des Kreuzes redet und dessen eschatologische Zeitkonstruktion mich nicht überzeugt (S. 171f.). Wichtig aber ist: »Österliche Hoffnungstheologie muß zur Kreuzestheologie umgekehrt werden, wenn sie die Füße auf den Boden der Realität des Todes Christi und unseres eigenen Sterbens bringen will.«
 11. Anweisung zum seligen Leben, 1806, Werke, hg. I. H. Fichte, Neuauf. 1971, Bd. V, S. 471.
 12. Vgl. Philosophische Brocken (1844), ed. E. Hirsch, 1967.
 13. Vgl. Disputatio de potestate concilii (1536), WA 39 1,184-197.
 14. WA 28,24, 15. Vgl. *P. Althaus*: Theologie Martin Luthers, 3. Aufl., 1972, S. 292.
 15. Aufschlußreich ist hierfür die These der Kritischen Theorie vom Vorrang des Subjekts (trotz aller Beschädigungen) gegenüber der Gesellschaft, die es hervorgebracht hat. Nur gegen die verhärtete Gesellschaft, nicht an sich, hat das Individuum Vorrang: »Human sind die Menschen nur dort, wo sie nicht als Person agieren und gar als solche sich setzen, ... Das Subjekt ist die Lüge, weil es um der Unbedingtheit der eigenen Herrschaft willen die objektiven Bestimmungen seiner selbst verleugnet; Subjekt wäre erst, was solcher Lüge sich entschlagen, was aus der eigenen Kraft, die der Identität sich verdankt, deren Verschaltungen abgeworfen hätte«, *Th. W. Adorno*: Negative Dialektik, 1966, S. 272.
 16. Vgl. *E. Herrns*: aaO., S. 237ff.
 17. *E. Herrns*: aaO., S. 238.
 18. Vgl. *K. Scholder*: Die Kirchen und das Dritte Reich, 2. geringfügig erg. Aufl. 1986, Bd. I, S. 34.
 19. Vgl. *K. Tanner*: Recht und Rechtsordnung in der Weimarer Republik, in: Ordnungen: Schöpfung, Recht, Staat, hg. v. *R. Rittner*, Fuldaer Hefte 38, 1994, S. 31-50.
 20. Vgl. Eph 3,10.
 21. Das war der Einwand *P. Tillichs* gegen die frühe Dialektische Theologie *Karl Barths*. Barth hat - ohne es zuzugeben - diesen Einwand aufgenommen und seit etwa 1923/1924 nicht mehr nur negativ von Kultur etc. gesprochen. Plötzlich tauchte die Kirche als ambivalente, aber immerhin auch positive Größe in seinem Denken auf. Dementsprechend wandelt sich die dialektische Krisis alles Bestehenden durch das Wort Gottes aus dem »Römerbrief, 2. Aufl.« zur Bundestheologie der »Kirchlichen Dogmatik«.
 22. Selbstverständlich verwende ich den Begriff »Elite« rein funktional, in keinerlei Form »elitär«.
 23. *W. Huber*: Ökumenische Situation und protestantisches Prinzip, Eine Problemanzeige, in: ZThK 89, 1992, S. 115.
 24. Auch der Begriff der Königsherrschaft Jesu Christi ist nicht eindeutig und in seiner Interpretationsgeschichte starken Veränderungen unterworfen gewesen, vgl. *ehr. Walther*: Art.: Königsherrschaft Christi, in: TRE XIX, 1990, S. 311-323. Von der »Zwei-Reiche-Lehre« weiß man das im allgemeinen.
 25. *K. Tanner*: aaO., S. 32.
 26. AaO., S. 40.
 27. BVerfG, Begründung zum Urteil, S. 29.
 28. AaO., ebenda. Das Gericht stellt sich in Entscheidungskontinuität zu anderen Äußerungen des BVerfG.
 29. AaO., S. 24.
 30. AaO., S. 27.
 31. AaO., S. 25.
 32. AaO., S. 26.
 33. AaO., S. 27.
 34. Vgl.: »Die Zeit« vom 18. 8. 1995.
 35. Anders z. B. Bischof *W. Huber*, der schon den Leitsatz für verfehlt hält.
 36. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie. Erbacher Studien. E. Forsthoff zum 65. Geb. 1967, S. 93.

37. Maunz/Düring/Herzog: Kommentar zum Grundgesetz, Lieferung 1973, Bd. IV, Artike1140, S. 29f.
38. Vgl. W. Huber: Wenn der Staat selbst die Wertevermittlung in die Hand nimmt, in: FR, 26. 1. 1996.
39. W. Huber; ebenda.
40. Vgl. Eine aufgeklärte Staatsreligion?, in: FAZ, 24. 2. 1996.
41. Vgl. A. v. Carnpenhausen: Art. Kirche und Staat, in: ESL, 7. vollst. neu bearb. Aufl., 1980, Sp. 716.
42. BVerfG, Begründung, Sondervotum, S. 8.
43. Ebenda.
44. So z. B. G. Czermak: Der Kruzifix-Beschluß des BVerfGs, seine Ursachen und seine Bedeutung, in: NJW 1995, S. 3353.
45. Artikel 140 GG, Artikel 137, 5 WRV. Vgl. dazu: R. B. Abel: Die Entwicklung der Rechtsprechung zu neueren Glaubensgemeinschaften, in: NJW 1996, S. 91-95.
46. J. Heckel: Hdb StKirchR I, 2. Aufl. 1994, § 21, S. 623-650; G. Czermak: aaO., S. 3350.
47. AaO., S. 3352.
48. Stat Crux? Die »Kruzifix-s-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, in: NJW 1995, S. 3355.
49. Ders.: aaO., S. 3356.
50. Ders.: ebenda.
51. Barmen 1934, These I.
52. Vgl. TRE XIX, 1990, S. 726ff.
53. Vgl. die Verweise auf R. Steiners Werke bei A. Binder: Wie christlich ist die Anthroposophie?, 1989, S. 128 ff. Binders Buch ist der exemplarische Beleg für den faulen Zauber, den eine angeblich christliche Anthroposophie zu verbreiten pflegt. »Binder« ist das Pseudonym für einen Theologen im Dienst der Kirche, der keine Konsequenzen aus seiner anthroposophischen Weltanschauung zieht.
54. Vgl. 1. U. Dalferth: aatr., S. 128.
55. Dalferth: aaO., S. 125.
57. AaO.: S. 143 f.
58. BVerfG, Urteil, Abweichende Meinung, S. 9.
59. Vgl. GW VII, S. 12ff. und GW VIII, S. 67 ff.
60. Römer 7,19.
61. Vgl. D. Lange: aaO., S. 450, Lange kritisiert mit Recht die emphatischen Sätze J. Moltmanns aus dessen Buch Politische Theologie - politische Ethik, 1984, S. 112: »Christliche Ethik feiert und vollzieht die Gegenwart Gottes in der Geschichte. Sie will das Unbedingte im Bedingten und das Letzte im Vorletzten praktizieren. Das aber heißt: **In** der ökonomischen Dimension ist Gott gegenwärtig in Brot und als Brot, in Heilung und als Gesundheit. **In** der politischen Dimension ist Gott als Menschenwürde und Freiheit präsent.« Lange schreibt dazu: »Daß Gott sich in der Welt immer auch per contrarium im Leiden und im Kampf mit der eigenen Sünde erfahren läßt, wird hier durch eine gedanklich unklare, quasi liturgische Sprache verschleiert. Die christliche Ethik (wer ist das?) feiert statt zu arbeiten, und sogar die Gegenwart Gottes wird nicht mehr von ihm selbst vollzogen, schon gar nicht als Gericht über jegliche Art von Schwärmerei«, aaO.: ebenda.
62. Kirche auf dem Weg in das Jahr 2000, in: DtPfl., 1995, S. 6ff.
63. Vgl. E. Herms: aaO., S. 307 und den interessanten Beitrag von E.-W. Böckenförde: Erfolge und Grenzen der Aufklärung, Acht Thesen, in: Universitas, 50, Heft 8, Nr. 590, 1995, S. 720-726.

Rechtstheorie und christliche Rationalität

Annäherungen aus der Perspektive Paul Tillichs¹

Von Wolf Reinhard Wrege

Den sozialen Rechtsstaat theologisch begründen zu wollen, erscheint auf den ersten Blick als ein anachronistisches, jedenfalls aber provozierendes Unternehmen: Daß der Staat sich von seiner theologischen Legitimation gelöst hat, daß der Rechtsstaat, dessen Kerngewährleistung nicht zuletzt die Glaubensfreiheit darstellt, sich gerade gegen eine theologische Abhängigkeit entwickelt hat, gilt gemeinhin als das wesentliche Ergebnis der aufgeklärten Staatslehre. Umgekehrt kann auch die Theologie kein Interesse haben, sich zur Rechtfertigung einer geschichtlichen politischen Rechtsordnung instrumentalisieren zu lassen. Aus diesem weitgehenden Konsens folgt jedoch nicht, daß beide Bereiche berührungslos wären. Sie sind es auch heute nicht. Die moderne Fragestellung hat sich allerdings verschoben:

1. Die Rechtsordnung bedarf nach wie vor einer externen, das heißt außerhalb des geschriebenen Rechts liegenden Verankerung, aus der sie ihre Verbindlichkeit ableitet. Nicht zufällig behandelt diese Frage die Rechtsphilosophie, die nicht eine Disziplin der intrasystemaren Rechtsdogmatik ist. Die Rechtsphilosophie bietet vor allem zwei extreme Antworten an: die rechtspositivistische und die naturrechtliche. In jüngerer Zeit rechtspositivistisch einflußreich geworden ist die Reine Rechtslehre *Hans Kelsens*, der normativ eine die konkrete Verfassung legitimierende Grundnorm erkennt-. *Kelsens* Grundnorm ist fiktiv und liegt daher außerhalb des Systems des gesetzten Rechts, das gleichsam von ihr getragen wird. Rechtspositivistisch bedeutend ist auch die Lehre *H. L. A. Harts*, der die Geltung der obersten Verfassungsnormen aus deren faktisch-empirischer Anerkennung ableitet>. Auch in einer solchen faktischen Anerkennung, die in der Wirksamkeit des Gesetzes (gegenüber der normativen Geltung bei *Kelsen*) Ausdruck findet, liegt eine externe Verankerung der Rechtsverbindlichkeit. Die Naturrechtsidee in ihrer modernen Ausprägung bleibt vor allem in der aristotelisch-thomistischen katholischen Kanonistik aktuell". Sie setzt der weltlichen eine natürliche bzw. göttliche Rechtsordnung voraus, aus der diese - sei es unmittelbar oder mittelbar - ihre Geltung schöpft. Aber auch das idealistische Vernunftrecht Kants> oder Hegels> ist nach wie vor einflußreich.

2. Die umstrittene Frage nach dem Grund für die Verbindlichkeit von Recht entzieht sich dem positiven Recht. Sie liegt auf einer der Rechtsordnung vorgelagerten Ebene. Somit hat die Rechtsbegründung ihrerseits keinen rechtlich verfügbaren, sondern erkenntnistheftigen Charakter und lebt von den kulturellen und philosophischen Voraussetzungen der Rechtsgemeinschaft. Die Rechtsphilosophie ist deshalb zunächst eine philosophische Disziplin". Wenn die Rechtsbegründung auch vielfältige Folgen für das Finden von Rechtsinhalten, für die Auslegung von Gesetzen, für die Abgrenzung von Recht und Unrecht und für die Kontrolle der Rechtsordnung hat, kann sie ihren außerrechtlichen Erkenntnischarakter

ter (sei es durch Offenbarung, Konsens oder Entscheidung) nicht leugnen. Die Begründung der Rechtsgeltung bleibt mithin relativ zum kulturellen Ausgangspunkt. Selbst der jüngste Versuch, die Menschenrechte über die Kommunikations- bzw. Diskurstheorie universal verbindlich zu begründen", dürfte an einem kulturellen – und sei es faktischen – Widerstand leerlaufen. Denn die Kraft des Arguments ist mindestens an die Akzeptanz seiner Rationalität gebunden. Die Akzeptanz wiederum ist nicht durch Argumente erzwingbar.

Vom jeweiligen kulturellen Standpunkt können mithin Legitimationsstrategien des Rechts erprobt werden, ohne damit in die Rechtsordnung einzugreifen. Für den säkularen Staat und sein Recht bedeutet dies, daß eine christliche Begründung nicht von vornherein ausgeschlossen ist. Jedenfalls kann die Verbindlichkeit der Rechtsordnung des Grundgesetzes auch christlich-theologisch begründet werden, ohne daß der Interpret daran durch Artikel 4, 140 GG gehindert wäre. Nur muß er eines bedenken: Die Verbindlichkeit seiner Argumentation geht nur so weit, wie ihre Rationalität vom Rezipienten akzeptiert wird. Der Kreis der von seiner Argumentation zu Überzeugenden und der durch sie Gebundenen ist identisch. Eine christliche Begründung des säkularen Rechtsstaats ist aber prinzipiell möglich.

3. Ist sie aber auch sinnvoll? Dem Rechtsstaatsprinzip werden unter dem Grundgesetz unter anderem die Menschen- und Grundrechte, die Gewaltenteilung, die Voraussehbarkeit und Berechenbarkeit staatlicher Machtausübung, die Unabhängigkeit der Gerichte und der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit zugerechnet". Zu ihm gehört aber auch der Gesetzesgehorsam eines jeden, insofern dieser die gesetzlose Tyrannei eines einzelnen oder einer Gruppe ausschließt. Die Gesetzmäßigkeit des staatlichen Handelns, hinter der nichts weniger als die Frage der Rechtsgeltung selbst steht, ist mithin Teil des Rechtsstaatsprinzips. In seiner Gesamtheit ist es, ebenso wie das in Artikel 20 I, 28 I GG geschützte Sozialstaatsprinzip, ein staatsprägendes Konstitutionsprinzip!'. Der soziale Rechtsstaat enthält mithin materiale und verfahrensmäßige Gewährleistungen, die den Schlüssel für die Organisation des Zusammenlebens von Menschen bilden. Dieser Tatbestand macht die Ausgangsfrage juristisch und theologisch unabweisbar interessant: juristisch, weil der formierte soziale Rechtsstaat in einer noch immer christlich geprägten Gesellschaft aus den oben genannten Gründen auf die Akzeptanz seiner Bürger angewiesen ist und deshalb auf die Möglichkeit einer (auch) christlichen Legitimation nicht von vornherein verzichten sollte; theologisch, weil die Theologie die grundlegende Frage der menschlichen Organisation nicht lediglich als indifferente Zeitlichkeit vernachlässigen kann, will sie, die mit dem Staat um den Menschen konkurriert, sich nicht selbst zur Belanglosigkeit verurteilen.

II

Das oben entwickelte Interesse macht allerdings eine Abgrenzung zur Rechtstheologie in ihrem am häufigsten verwendeten Verständnis notwendig. Mit Rechtstheologie wird noch meist in einem engeren Sinne nur die Kirchenrechtstheologie angesprochen. Sie behandelt primär das Verhältnis von Kirchenrecht bzw. Kirche und Evangelium', genauer die Frage, ob und gegebenenfalls wie aus dem Evangelium Folgerungen oder Verpflichtungen für die Organisation der Verkündigung abzuleiten sind. Die grundlegende Frage, ob ein solcher

Zusammenhang zwischen dem Liebesgebot des Evangeliums und dem Kirchenrecht überhaupt bestehen kann, hat der begriffsjuristisch-positivistisch geprägte *Rudolf Sohm* im 19. Jahrhundert im Hinblick auf den Zwangsscharakter des menschlichen Gesetzes verneint». Dem folgten die je in eigener Weise durch die dialektische Theologie geprägten Grundlagentwürfe der Nachkriegszeit von *Hans Domboisrt*, *Erik Wolf*¹⁵ und *Johannes Hecket*» aus leidvoller Erfahrung nicht: Die menschliche Organisation sei nicht theologisch indifferent. Aber auch um diese Entwürfe ist es gegenwärtig still geworden!". Denn in einer Zeit, in der sich ein durch praktische Bedürfnisse geprägter funktionaler Kirchenbegriff einge spielt hat, läßt das Interesse an weiterer feinsinniger Begriffsarbeit nach".

Die vorliegende Fragestellung schließt demgegenüber das weltliche Recht in die rechts-theologische Betrachtung ein, ja, konzentriert sich gerade auf dieses/v. Darin liegt weder eine Säkularisierung der Rechtstheologie noch eine Theologisierung des säkularen Rechts, sondern der rechtsphilosophisch motivierte Versuch, säkulares Rechtsbegründungsbedürfnis und christliche Rationalität in der sozialen Wirklichkeit aufeinander zu beziehen.

Ist die Frage der Rechtsbegründung grundlegend eine solche des kulturellen Standpunktes, kommt der innertheologischen Identifizierung des Projekts entscheidende Bedeutung zu. Folgende Maßgaben müssen erfüllt sein: Die Theologie muß prinzipiell kulturkompatibel sein. Eine reine kerygmatische Offenbarungstheologie hat schon methodisch Schwierigkeiten, sich dem Kulturgegenstand Recht zu nähern. Der Theologie muß darüber hinaus soziale Erklärungskompetenz zukommen, das heißt, sie muß in der Lage sein, soziale Entwicklungen und Phänomene konsistent zu beschreiben und einzuordnen. Sie muß schließlich dialogfähig sein. Aus dem Ziel, kritische Akzeptanz zu erproben, folgt das Bedürfnis, den Zugang zu einer rationalen Argumentation möglichst niedrig zu halten. Dabei darf das theologische Proprium nicht preisgegeben werden. Alle diese Voraussetzungen erfüllt die Systematische Theologie *Paul Tillichs*. Sie ist in besonderer Weise dialogfähig, insofern sie sich selbst als rational versteht. Das Problem des Glaubens ist mithin als Problem einer adäquaten Rationalität über die Grenzen einer christlichen Identifizierung hinaus diskutierbar²⁰. Dabei wahrt sie die Grundlage des theologischen Paradoxes". Wenn gerade Tillichs Systematische Theologie mit dem Ende der Nachkriegszeit zudem nachhaltig an Einfluß gewinnt²², stellt sie ihre Eignung unter Beweis, die Herausforderungen der modernen Gesellschaft aufzunehmen, die unter anderem mit den Schlagworten Wertepluralismus, Bindungsverlust, Nischengesellschaft, fortschreitende Säkularisierung und Individualisierung sowie einer daraus folgenden Sinnkrise benannt werden können. Es bietet sich folglich an, von Tillichs Systematischer Theologie her die Frage einer theologischen Rechtsbegründung anzugehen²³.

1. Tillich hat weder eine ausgearbeitete Rechtstheologie> noch auch nur eine Ethik-> vorgelegt. Dennoch weist sein System in dem Anspruch, die Wirklichkeit im ganzen zu deuten, vielfältige Bezüge zum Recht auf>, Dementsprechend soll zunächst die allgemeine Frage der Rechtsgeltung untersucht werden. Dieser Gedanke ist vor allem aus Tillichs

Lebens- und Geschichtstheorie zu entwickeln, die in den Teilen 4 und 5 seiner Systematischen Theologie-? ihren Sitz hat. Dort wird das Wirken des Geistes Gottes in der Geschichte thematisiert. Vorher hat Tillich nach einer rationalen Selbstidentifizierung (Teil 1) trinitarisch die Gegenstände »Sein und Gott« - das Sein-Selbst, die essentielle Dimension - (Teil 2) und »Die Existenz und der Christus« (Teil 3) behandelt. Nach Tillich wird der Heilige Geist geschichtlich wirksam durch den kairotischen Einfall der überzeitlichen Essenz in die zeitlich-ziellose, entfremdete Existenz. Das Recht ist kraft seines Normcharakters Teil der sinnhaften Geschichtlichkeit und lehnt sich deshalb an die Pneumatologie an. Diese stellt, wenn Tillich selbst auch Christus als die »Mitte der Geschichte« und die Christologie als wichtigsten Teil des Systems-? bezeichnet, jedenfalls den Ausgangspunkt und den Kern seines Systems dar: Die spannungsreiche Vermittlung der Essenz an die Existenz ist die grundlegende Konstituente des Systems³⁰. In sie ist auch »Jesus als der Christus«, der große Kairos in der Menschheitsgeschichte, eingestellt³¹.

2. Das Recht ist zunächst ein rein zeitliches, existentielles Phänomen. Als solches ist es gekennzeichnet durch machtakzessorische Positivierung und zwangsbewehrte Durchsetzbarkeit. Der normative Inhalt ist insoweit beliebig. Geschichtlich wird das Recht in dieser bloßen Form jedoch nicht^v. Denn es steht wie der Gesetzgeber stets unter der Forderung und Erwartung des Seins-Selbst mit der Folge, daß sich im Recht durch eine Abfolge fortlaufender Kairoi ein essentieller Gehalt anreichert. Diese Sinnausrichtung allen Lebens folgt nach Tillich mit Notwendigkeit aus der ontologischen Lebensfunktion der Selbst-Transzendierung->, die die sinnleer ablaufende Zeitlichkeit an die Sinndimension rückbindet>'. Rechtsphilosophisch schlechthin zentral ist nun die Frage, inwieweit die essentielle Forderung unter den Bedingungen der zeitlichen Existenz konkretisierbar ist. Denn hiervon hängt die materiale Füllbarkeit der überpositiven Rechtsidee, ihre Fähigkeit, Maßstab zu sein, und damit eine mögliche naturrechtliche Identifizierung der tillichschen Rechtstheologie ab.

Mit der Frage nach dem Zugriff auf die Essenz aus der existentiellen Verstricktheit heraus ist freilich ein Grundproblem der Systematischen Theologie Tillichs angesprochen. Tillich selbst hat bis 1925/1926 durch sein Konzept des Religiösen Sozialismus den Eindruck erweckt, die Essenz könne im Sozialismus geschichtlich werden>, Das paßt kaum zu der systematischen Grundbedingung, daß die Geschichtlichkeit an die Existenz gebunden ist. Spätestens mit der Emigration 1933 löst Tillich denn auch das Konzept kulturtheologisch auf³⁶. Aber auch danach bleibt die Frage drängend: Wie ist das nunmehr korrelationsmethodisch eingebundene Verhältnis von fragender Existenz und antwortender Essenz zu verstehen? Keineswegs kann es sich um ein synthetisches Verhältnis im Sinne hegelscher Dialektik handeln. Denn Tillich stellt sich nicht - wie Hegel - jenseits seines Systems und antwortet aus der Vollkommenheit der Essenz. Das ist ganz wichtig festzuhalten, denn damit erübrigt sich auch der häufig erhobene Vorwurf der Protologie in Tillichs Geschichtsverständnis³⁷. Tillichs Theologie ist bestimmt von der schellingschen Idee des Falls der Existenz und der Wiederversöhnung in und mit Gott. Aber durch das Wissen um den Ursprung als bloßes »Daß« wird die existentielle Entfremdung nicht überwunden. Der Ursprung bleibt zunächst leeres Faktum; der Zugriff auf den Schöpfungsakt ist mithin radikal gebrochen. Die Näherung an ihn ist ein Prozeß. Er ist im Wege der Erkenntnis nicht hintergehbär. Dadurch ist das System übrigens durchaus offen für den zentralen Mittel-

punkt der Offenbarung in Jesus als dem Christus. Nicht an sich, aber aus der Perspektive der menschlichen Erkenntnis ist das Christus-Ereignis kontingentes göttliches Handeln.". So kann Tillich durchaus überzeugend sein Verständnis von der Christologie als der Mitte des Systems begründen. Die Radikalität der Entfremdung in Tillichs System darf nicht gegen dessen essentiell-harmonistischen Elemente ausgespielt werden.

3. Für den Rechtsgedanken ergibt sich daraus folgendes: Wie die Korrelationsmethode im letzten nur prozedural zu verstehen ist, so ist grundsätzlich auch der Rechtsgedanke prozedural und eben nicht material angelegt. Überpositive Rechtsidee und positiver Rechtsbegriff sind nicht in Deckung zu bringen im Sinne einer gesollten konkreten Rechtsordnung. Es läßt sich neben der (existentiellen bzw. positivistischen) Machttheorie des Rechts eine (essentielle, zwar wirksame, aber nichtmaterialisierbare) Sinntheorie des Rechts feststellen. Verbunden werden beide Aspekte in einer Anerkennungstheorie des Rechts, die in dem Gebot der theonomen Setzung und Anwendung des Rechts Ausdruck findet.". Seine Verbindlichkeit zieht das Gebot aus der Anerkennung der theonomen Wirklichkeit als solcher. Anerkennung meint dabei in diesem Zusammenhang weder den Rechtsbefolgungswillen - wie bei *H. L. A. Hart* - noch spezifische Gegenstände wie liebetheologisch den Mitmenschen. Allerdings setzt die Anerkennung theonome Erkenntnis voraus und damit einen Kairos, der allein im Glauben erfahren wird. Glaube ist das Berührtsein durch das Unbedingte'<. Er ist ein Akt der Gnade, der freilich durch eine entsprechende Disposition vorbereitet sein will. Treffend formuliert *Dreier*: »Dem Indikativ des geschenkten Heils entspricht der Imperativ der gesollten Heiligung, dessen Grundnorm das christliche Liebesgebot ist«⁴¹

4. In eigentümlicher Weise baut Tillich so auf rechtspositivistischer Grundlage eine unvollkommene, gebrochene Naturrechtslehre auf: Letztlich wesentlich für die Essentifikation des Rechts bleibt das theonome Handeln des Gesetzgebers und Rechtsanwenders. Im Ergebnis erweist sich die Rechtstheologie somit als eine theonome Rechtsethik.

IV

Die voranstehenden Ausführungen gelten im übrigen sowohl für Moral- und Gerechtigkeitsnormen wie für das Rechtsgesetz-s. Aber beim letzteren tritt noch eine weitere Brechung durch die Formalisierung des Rechts hinzu, insofern diese dazu führt, daß das Recht statisch ist. Zunächst ist es deshalb aus dem (theonom bestimmten) dynamischen Lebensprozeß ausgeschlossen-e. Mehr als ohnehin schon durch die Existenz bedingt, leidet das Recht an einer doppelten Brechung von seinem essentiellen Grund. Zwei Punkte erscheinen in diesem Zusammenhang besonders erwähnenswert: Erstens kann das Recht nur über rechtsimmanente Anpassungsregeln dynamisch in den Lebensprozeß integriert werden – und muß dies auch. Damit gewinnt die tillichsche Rechtsbetrachtung eine verfahrensrechtliche Dimension. Denn hieraus läßt sich die theonome Forderung der Demokratie als Herrschaftsform-', aber auch eines gewissen rechtsstaatlichen Niveaus, insofern beide ex definitione in Selbstüberprüfungs- und Anpassungsmechanismen Ausdruck finden, ableiten>. Die offene Rechtsethik findet insoweit einen bestimmbaren formalen Rahmen. Tillich ent-

wickelt zweitens aufgrund der Zweideutigkeit des starren Rechtsgesetzes eine Auslegungstheorie des Gesetzes, die im Ansatz juristisch kompatibel erscheint. Er problematisiert nämlich das Eigentinteresse des Rechtsanwenders:", insofern es zur heteronomen Verzerrung des Rechts führt. Das Konzept für eine transsubjektive Bindung ergibt sich wiederum aus der Lebens- bzw. Erkenntnisphilosophie. Tillich verpflichtet den Rechtsanwender auf eine theonom bestimmte Rationalität-". Sie gründet in der erkenntnishaften Anerkennung der theonomen Forderung. Die rationale Bindung erinnert an eine objektiv-teleologische Auslegungszieltheorie in der juristischen Methodenlehre. Eine solche kann sie aber wegen ihres wesenhaft subjektiven Erkenntniselements und wegen dessen Gnadenhaftigkeit letztlich doch nicht sein. So wird gerade an dieser vermeintlichen Sicherung des Rechts das Dilemma deutlich, daß eine intersubjektive Mitteilbarkeit des Telos, auf die das kommunikative Recht doch angewiesen ist, gerade nicht gewährleistet werden kann – eine solche Verobjektivierung würde ihrerseits zur heteronomen Verzerrung führen-s.

Immer wieder erweist sich somit Tillichs spezifisches Rationalitätsverständnis als zentral. Seine Leistungsfähigkeit liegt in einer funktionellen Offenheit, seine Begrenztheit in der mangelnden Handhabbarkeit – ein Mangel, der sich gerade im juristischen Bereich auswirkt. Aber gesucht haben wir ja keine rechtsdogmatische Theorie, sondern eine kulturelle Rahmentheorie des Rechts, und eine solche bietet Tillich durchaus. Das zeigt sich auch an der Behandlung der materialen Grundgehalte der Menschenrechte-s. Vor allem aus der Konzeption der ontologischen Grundstruktur des Lebens lassen sich einige Mindestforderungen ableiten. So gebührt jedem Individuum kraft seines Menschseins die Anerkennung als Person gegen jedermann - die folgt aus der ontologischen »Partizipation«⁵⁰. Hier entspricht die Anerkennung unmittelbar dem allgemeinen Liebsgebot>'. Tillich leitet daraus konkrete politisch-rechtliche Forderungen ab. Dazu gehört nicht zuletzt, daß der Anspruch auf Anerkennung von Freiheit und Würde des einzelnen sich nicht nur gegen den Staat, sondern gegen jedermann richtet. Tillichs Gleichheitssatz fordert über eine bloße Gleichbehandlung vor dem Gesetz hinaus vom Gesetzgeber, Gleichheit durch das Gesetz herzustellen. Dieses essentielle Gebot wird allerdings durch die existentiellen Umstände zweideutig⁵². Im Gleichheitsproblem fokussiert sich mithin wiederum die Spannung von Essenz und Existenz, von wesensmäßiger Gleichheit und vorläufiger Ungleichheit. Bei einer Würdigung dieses Ergebnisses sollte nicht außer acht bleiben, daß auch in der Rechtsdogmatik aufgrund des Komplexitätsdrucks immer mehr zu abwägungsoffenen Konzeptionen gegriffen wird. Erinnert sei neben dem allgemeinen Gleichheitssatz aus Artikel 3 I GG nur an das immer weiter vordringende Verhältnismäßigkeitsprinzip-> oder an die Prinzipientheorie der Grundrechte⁵⁴. Konkret wird Tillich im Bereich der Freiheitsrechte vor allem in seiner Kritik des liberalen Eigentums, dessen soziale Bindung er einfordert. Seine Beurteilung läßt sich insoweit mit der Sozialbindung der Eigentumsgarantie im Grundgesetz in Einklang bringen⁵⁵. Aus der Gemeinschaftsbindung folgt auch eine soziale Einstandspflicht der Gemeinschaft für besondere Notlagen des einzelnen. Die Ausgestaltung - etwa den Umfang oder die Rechtsnatur als subjektiver Anspruch oder lediglich als objektives Recht - konkretisiert Tillich nicht.

Tillichs Staatskonzeption beruht auf dem aus der ontologischen Grundstruktur des Lebens abgeleiteten Gruppenverständnis-". Die Einheit einer Gruppe wird geschaffen

durch die Anerkennung der strukturierenden Macht seitens der Machtunterworfenen, die in der Machtausübung ihr eigenes Sein wiedererkennen-". Diesen Zustand der Harmonie von legitimer Macht und legitimer Anerkennung nennt Tillich zentriert-e, wobei das Zentrum der oder die Machthaber-? sind. Den Begriff der Macht wertet Tillich mithin - im Gegensatz zur aus diesem Gleichgewicht geratenen Gewaltw - positiv. Der Staat ist die größtmögliche geschichtsmächtige Gruppe. Die machbezogene Staatskonzeption läßt unmittelbare Verbindungen zum Demokratie- und Verfassungsgedanken zu. Soll der Staat zentriert bleiben und nicht in einen heterogenen Gewaltstaat abgleitenv', so hat die Macht stets neu durch Anerkennung legitimiert zu werden. Die hierfür notwendigen Verfahren (zum Beispiel das Wahlverfahren) müssen der Willkür einzelner entzogen werden und sind daher in einer theonom inspirierten Verfassung objektiv niederzulegen, welche somit im Kern das dynamische Zentrum des Staates darstellt'<. Die essentielle Forderung geht zudem auf ein ständiges Vergrößerungsgebotw. Die Verwirklichung des staatlichen Friedensgebotes, das aus dem ontologischen Liebesgebot folgt, muß Tillich folglich in einem umfassenden Weltstaat sehenv'.

In der Kirche sieht Tillich den strukturellen Kairos in der Gesellschafter. Er unterscheidet deshalb die verfaßte Kirche von der latenten Geistgemeinschaft. Letztere ist nicht auf die Kirche beschränkt, sondern umfaßt vielmehr alle theonom wirksamen Gruppen. Auch säkular motiviertes Handeln kann in diesem Sinn »Kirche« sein. Dennoch ist die organisierte, manifeste Kirche in besonderer Weise eine Gestalt der Gnadew. Denn sie verbindet prophetischen Protests? mit sakramentaler Form'f und ist dadurch gleichermaßen geschichtsmächtig wie wesentlich auf das Neue Sein in Jesus als dem Christus hin ausgerichtet. Diese Ausrichtung muß aber in der inneren Kirchenverfassung ihren Ausdruck finden. Für das Kirchenrecht gilt wie im weltlichen Bereich, nur unmittelbarer noch, das Gebot seiner theonomen Handhabung (Setzung und Anwendung)⁶⁹. Besonders sinnfällig wird dies an der Funktion der Synode, die anders als das staatliche Parlament gebunden ist in der Gemeinsamkeit des Evangeliums⁷⁰. In der Kirche darf weder das konservativ-bewahrende, in der Gefahr der Heteronomie stehende sakramentale Prinzip qua Hierarchie und Ritus das Übergewicht erlangen, noch darf das zu entleert autonomer Kritik pervertierende protestantische Prinzip allein zur Geltung kommen. Auch hier setzt sich wieder Tillichs allgemeine Kulturtheologie in ihrer spezifischen Dialektik zwischen Heteronomie und Autonomie bzw. zwischen Form und Gehalt durch. Nicht zuletzt dadurch bekommt Tillichs Kirchenverständnis ein deutlich ökumenisches Gepräge.

V

Tillichs Rechts-theologie kann eine ausgebaute Rechts-theorie mit der Möglichkeit zu juristisch handhabbaren Definitionen nur in geringerem Umfang leisten. Insbesondere ist sie nur in wenigen und krassen Fällen geeignet, Recht von Unrecht zu unterscheiden. Eine kulturelle Rahmentheorie des Recht und des sozialen Rechtsstaats leistet sie gleichwohl. Nur hierauf erstreckte sich die an Tillich herangetragene Ausgangsfrage. Bemerkenswert ist deshalb, daß sich durchaus Parallelen wie auch weiterführende Anregungen für die säku-

lare Rechtstheorie erkennen lassen. Übrigens sollte auch der theologische Ertrag nicht gering geschätzt werden. Zum einen trägt der Rechtsaspekt zur Klärung einiger Unklarheiten im System - etwa dem Verhältnis von Essenz und Existenz - bei. Die »Theologie auf der Grenze« Tillichs bewährt zum anderen ihre Fähigkeit zur Deutung der Wirklichkeit in einem Zusammenhang, den Tillich so nicht vorgesehen hat. Nach allem läßt sich hoffen, daß der Impuls Tillichs für die Rechtstheologie noch nicht erschöpft ist.

Dr. WolfReinhard Wrege
Weckmannweg 5
20257 Hamburg

Abstract

Modern theory of law in a certain extent needs theological foundation. The dialogue of both law and theology, however, requires specific presuppositions in theological understanding. Paul Tillich's Systematic Theology in its peculiar character of combining theological »paradoxon« and openness für cultural recognition meets these demands.

Anmerkungen

1. Mit diesem Beitrag möchte ich den Dank an die Herausgeber der Hauptwerke/Main Works *Paul Tillichs*, insbesondere Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. mult. *Gert Hummel*, für die Verleihung des Paul-Tillich-Preises 1996 verbinden.
2. *Hans Kelsen*: Reine Rechtslehre, Wien 1934, 2. Aufl, ebenda 1960; zu *Kelsens* Grundnorm: *R. Alexy*, Begriff und Geltung des Rechts, Freiburg/München 1992, S. 155 ff.
3. *H. L. A. Hart*: The Concept of Law, Oxford 1961, dt. Der Begriff des Rechts, Frankfurt/Main 1973.
4. *J. Listl*: Kirchenrechtsquellen 11, in: *EvStL*, hg. von *R. Herzog u. a.*, 3. Aufl. Stuttgart 1987, Sp. 1691 ff.
5. *I. Kant*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Akademie-Textausgabe Bd. IV, Berlin 1968. Vgl. *R. Dreier*: Recht - Moral- Ideologie. Studien zur Rechtstheorie, Frankfurt/Main 1981, Kapitel 10, S. 286ff.
6. *G. W.F. Hegel*: Grundlinien einer Philosophie des Rechts (1821), Frankfurt/Main 1986. Vgl. *R. Dreier*: aaO. Kapitel 11, S. 316ff., der die Wirkungsgeschichte Kants und Hegels als zwischen Vemunftrecht und Rechtspositivismus »ambivalent« beschreibt (S. 286/316).
7. *A. Kaufmann*/*W. Hassemer*: Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 5. Aufl. Heidelberg 1989, S. 1.
8. *J. Habermas*: Faktizität und Geltung, 4. Aufl. Frankfurt/Main 1994, S. 151 ff.
9. *R. Herzog*, in: *Maunz/Dürig*: Grundgesetz, München Stand 1994, Art. 20 GG VII Rdnr. 21 ff; *K. Hesse*: Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, 20. Aufl, Heidelberg 1995, Rdnr.183/185; BVerfGE 19,342 [348f.]; 61,126 [134].
10. *K. Hesse*: aaO. Fn. 9 Rdnr. 183.
11. *B. Pieroth*/*H. D. Jarass*: Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, 3. Aufl. München 1995; Art. 20 Rdnr. 72, Art. 28 Rdnr. 2; *K. Hesse*: aaO. Fn. 9, Rdnr. 117.
12. *Kl. Schlaich*: Kirchenrecht, in: *EvStL* (Fn. 4) Sp. 1657, 1677f.
13. *RudolfSohm*: »Das Kirchenrecht steht im Widerspruch zum Wesen der Kirche« (1892), zit. nach *Kl. Schlaich*: aaO. Fn. 12; *R. Sohm*: Weltliches und geistliches Recht, in: Festgabe der Leipziger Juristenfakultät für Karl Binding, München/Leipzig 1914; *E. Herms*: Das Kirchenrecht als Thema der theologischen Ethik, in: *ZevKR* 28 (1983), S. 199ff. (257).
14. *Hans Dombois*: Das Recht der Gnade, 3 Bde., Witten/Bielefeld 1961/1983.
15. *Erik Wolf*: Ordnung der Kirche, Frankfurt/Main 1961.
16. *Johannes Heckei*: Lex Charitatis, 2. Aufl. Köln/Wien 1973.

17. H.-R. Reuter: Rechtsbegriffe in der neueren evangelischen Theologie, in: *Kl. Schlaich* (Hg.): 1987, S. 187ff.; R. Dreier: Entwicklungen und Probleme der Rechtstheologie, in: *ZevKR* 25 (1980), S. 20ff. (20).
18. G. Robbers: Grundsatzfragen der heutigen Rechtstheologie, in: *ZevKR* 37 (1992), S. 230ff. (240).
19. Ebenso G. Robbers: aaO. Fn. 18, S. 230: »Die wesentliche Aufgabe der Rechtstheologie ist die theologische Reflexion des Rechts insgesamt«, vgl. auch S. 236.
20. W. R. Wrege: Die Rechtstheologie Paul Tillichs, 1996, S. VII.
21. Vgl. P. Tillich: Kritisches und positives Paradox (1923), GW (= Gesammelte Werke) 7/216ff und K. Barths Antwort »Von der Paradoxie des -positiven- Paradoxes« (1923), abgedr. in GW 7/238; P. Tillich: Was ist falsch in der sdialektischen- Theologie? (1935), GW 7/247ff.
22. W. Trillhaas: Paul Tillich im Lichte seiner Wirkungsgeschichte, *ZThK* 1978, S. 82 ff.
23. Vgl. auch R. Dreier: Die Geschichte und das Reich Gottes. Zur Rechtstheologie Paul Tillichs, in: O. Rehrends/R. Dreier (Hg.): *Gerechtigkeit und Geschichte. Beiträge eines Symposiums zum 65. Geburtstag von Malte Dießelhorst*, Göttingen 1996, S. 46ff.
24. R. Dreier: aaO. Fn. 23, S. 48.
25. R. Kramer: Die Wiedervereinigung des Getrennten. Paul Tillichs Ethik als »protestantische Gestaltung«, in: E. Axmacher, K. Schwarzwallner (Hg.): *Belehrter Glaube. Festschrift für J. Wirsching zum 65. Geburtstag*, Frankfurt/Main, Berlin pp. 1994, S. 155 ff.
26. Ausführlich behandelt Tillich das Problems des Rechts z. B. auch in seiner bisher unveröffentlichten Vorlesung zum Thema »Religion and Culture«, Harvard, 1955/65. Ich danke Herrn Prof. Dr. Erdmann Sturm für diesen Hinweis.
27. P. Tillich: Systematische Theologie (STh), Bde. I, II (1951/9157) Berlin/New York 1987; Bd. III (1963) Berlin/New York 1987. Zum Aufbau: R. Dreier: aaO. Fn. 23, S. 47 f.: Die Teile I und 5 sind nur aus pragmatischen Gründen ausgelagert.
28. Sth III 414.
29. Sth II 7.
30. Tillich bezeichnet sie als »Rückgrat des ganzen theologischen Dankgebäudes«, Sth I 238; Sth III 21.
31. Sth III 420.
32. R. Kramer: aaO. Fn. 25, S. 163.
33. Sth III 107.
34. Tillich spricht deshalb auch von »Erfüllung der Zeit«, Sth III 420.
35. Vgl. R. Kramer: aaO. Fn. 25, S. 164; W. R. Wrege: aaO. Fn. 20, S. 54ff., insb. S. 55ff.
36. W. R. Wrege: aaO. Fn. 20, S. 75.
37. H. Schwarz, in: G. Hummel (Hg.): *Beiträge zum III. Internationalen Paul-Tillich-Symposium 1990*, Berlin/New York 1991, S. 219ff. (224); *Kl.-M. Kodalle*, in: H. Fischer (Hg.): *Paul Tillich*, Frankfurt/Main 1989, S. 301 ff. (320).
38. Vgl. P. Steinacker, in: G. Hummel (Hg.): *Beiträge zum 11. Internationalen Paul-Tillich-Symposium 1988*, Berlin/New York 1989, S. 59ff. (95).
39. 8Th III 304.
40. Sth III 277ff., 319ff.
41. R. Dreier: aaO. Fn. 23, S. 49.
42. R. Dreier: aaO. Fn. 23, S. 50.
43. Sth III 45 ff. Das Gesetz droht bloße Form zu werden, die dem von Tillich so genannten katholischen sakramentalen Prinzip entspricht, R. Kramer aaO. Fn. 25, S. 156.
44. Sth III 303, unter Hinweis auf die Zweideutigkeit der Demokratie in der Geschichte auch Sth III 396.
45. Sth III 104: »Sicherheitsmaßnahmen«,
46. Sth III 103: »Zweideutigkeit des Gesetzes; Sth III 304: Tillich weist darauf hin, »daß die Ausübung des Rechts von der Macht derer abhängt, die die Urteile fällen und die in ihrer Urteilsfindung - ebenso wie die Gesetzgeber - von ihrem eigenen Sein ... beeinflusst sind«.
47. Sth III 304: Tillich mahnt »den theonomen Ursprung und das theonome Ideal der Rechtsprechung« an und spricht von der »Weisheit des Richters«, die »auf theonome Weise inspiriert« ist.
48. Deshalb bleibt die Rechtsanwendung zweideutig, Sth III 104.
49. GW 21108.
50. Sth III 59; GW 3/34; dazu R. Kramer aaO. Fn. 25, S. 165.
51. R. Kramer: aaO. Fn. 25, S. 165 (terminologisch zwischen Anerkennung und Liebe differenzierend).
52. 8Th III 100: »Zweideutigkeit der Gleichheit.«
53. B. Pieroth/B. Schlink: *Grundrechte. Staatsrecht* 11, 11. Aufl. 19915, Rdnr. 318; H. Maurer: *Allgemeines Verwaltungsrecht*, 9. Aufl. 1994, § 10 Rdnr. 17.

54. R. Alexy: Theorie der Grundrechte, Frankfurt/Main 1986.
55. W. R. Wrege: aaO. Fn. 20, S. 74 f.
56. STh III 45 ff., 395 f.
57. W. R. Wrege: aaO. Fn. 20, S. 86ff., 159ff.
58. STh 111101: Macht bzw. »Führung ist das soziale Analogon zu Zentriertheit«,
59. Es kann sich dabei wiederum um eine Gruppe handeln.
60. GW 21202.
61. STh 11199: »Es gehört zur essentiellen Gerechtigkeit einer Gruppe, ihre Zentriertheit zu erhalten.«
62. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß eine verobjektivierte, positivisierte Verfassung selbst wieder alle Probleme des Gesetzes in sich trägt, reine Form zu werden droht. Wiederum ist die theonom inspirierte Handhabung der Verfassung essentiell gefordert. **Im** letzten verlangt der Kairos stets die individuelle Entscheidung.
63. Die »Zweideutigkeit der Zugehörigkeit« wird nach *Tillich* »durch die Schaffung umfassenderer Einheiten überwunden«, STh III 301.
64. W. R. Wrege: aaO. Fn. 20, S. 161.
65. STh III 426ff.
66. GW 7/54; R. Kramer: aaO. Fn. 25, S. 157.
67. Er ist – wie das autonome Prinzip – Ausdruck des Protestantischen Prinzips; STh III 207/257.
68. STh 11117: »Obwohl mein System ausgesprochen protestantisch ist in seiner Betonung des >protestantischen Prinzips- erhebt es doch gleichzeitig die Forderung, daß das -protestantische Prinzip- mit der -katholischen Substanz- geeint werden muß.«
69. Tillichs Rechtstheologie ist daher wie die meisten modernen Rechtstheologien monistisch, vgl. o. II.
70. W. R. Wrege: aaO. Fn. 20, S. 179.

Stichwort: Globalisierung der Weltwirtschaft Eine Thesenreihe

Von Johannes von Thadden

Die Kirchen werden nicht müde, die Menschen zu mahnen, ihrer Verpflichtung für die »Eine Welt« gerecht zu werden. Fastenaktionen. Kirchentage und Denkschriften erinnern uns daran, daß niemand in dieser Welt für sich allein lebe. So spricht zum Beispiel die Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen »Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland« mehrfach von der »Verantwortung für die eine Welt«.

Diese »Eine Welt« ist über uns gekommen, allerdings nicht so, wie sich viele Diskutanten in kirchlichen Foren dies ausgemalt haben: Es hat keine innere Umkehr der Menschen in den wohlhabenden Ländern des ökonomischen Nordens stattgefunden, die zum Teilen des Brotes miteinander geführt hätte. Es hat keine moralische Läuterung der Führungseliten in vielen Entwicklungsländern gegeben, die aufgehört hätten, die Armen in »ihren« Ländern weiter auszubeuten, und die ihre Reichtümer zurückgegeben hätten. All das hat nicht stattgefunden.

Und dennoch ist die »Eine Welt« Wirklichkeit geworden über die Globalisierung der Wirtschaft. Haben manche davon geträumt, freiwillig als Beleg ihrer christlichen Gesinnung mit dem zu teilen, den sie für ihren Nächsten halten wollten, kommt statt dessen dieser »Nächste« über die Weltmärkte zu uns und fordert seinen Teil am weltweiten Wohlstand von uns ab. Ja, er fordert seinen Teil nicht nur ab, er nimmt ihn sich: Er bietet Produkte auf unseren Märkten an, die in seiner Heimat produziert wurden und nicht mehr bei uns. Er bietet seine Arbeitskraft zu Konditionen an, mit denen wir nicht mithalten können oder wollen. Dieser »Nächste« lebt vor allem in Mittel- und Osteuropa und in Ostasien.

All das führt dazu, daß sich die reichen Gesellschaften in Westeuropa, in Nordamerika, in Japan oder Australien vor wachsende innere Probleme gestellt sehen: Die Arbeitslosigkeit wächst, der Sozialstaat gerät in Finanzierungsschwierigkeiten, die Reallöhne beginnen zu sinken, der innere Konsens gerät ins Wanken.

Die Welt insgesamt nimmt an Wohlstand zu, nicht mehr bei uns im Durchschnitt, auch nicht in allen Entwicklungsländern, sondern in denen, die attraktive Bedingungen für eigene und ausländische Investitionen schaffen. Wer hat bei uns bemerkt, daß das Bruttosozialprodukt der VR China inzwischen höher ist als das deutsche oder daß die Chinesen für die US-Amerikaner heute schon wichtigere Handelspartner sind als wir?

Die Feststellung, daß wir das Glück haben, als erste in der »Einen Welt« zu leben, sollte uns Christen doch fröhlich machen. Oder etwa nicht? Tatsache ist, daß auch wir Christen in Deutschland die neue »Eine Welt« eher mit Sorge und abwehrend sehen: So haben wir es nicht gewollt, und schon die ersten leichten Anstrengungen des weltweiten Teilens erscheinen vielen plötzlich als schwere soziale Zumutungen. Ironie beiseite: Die Globalisierung stellt Christen auf die Probe. Und diese Probe wird in den kommenden Jahren schwerer werden. Die folgenden Thesen sollen bewußt zugespitzt einige Wesenselemente der Globalisierung herausarbeiten, um die Dimensionen der Herausforderung zu verdeutlichen. Die Thesen sollen zur Diskussion anregen. Ihnen soll aber auch jeweils eine Antwortmöglichkeit aus christlicher Sicht beigefügt sein, um zu zeigen, daß wir diese Herausforderung bewältigen können, ohne unser Christsein zu verbiegen, aber ohne die Augen zu verschließen vor den Realitäten dieser Einen Welt.

These 1: Die Globalisierung der Weltwirtschaft schreitet immer schneller voran. Sie überwindet inzwischen auch regionale Grenzen, wie zum Beispiel die EU.

Der wissenschaftliche und technische Fortschritt als Ergebnis der Neugier des Menschen, seine Welt zu verstehen, und seines Willens, sich diese Welt Untertan zu machen, ist die wesentliche Triebfeder der Globalisierung. Denn dieser Fortschritt verkürzt die Lebenszyklen vieler Produkte, weil er immer schneller neue, innovativere, kostengünstigere und qualitativ überlegene Produkte schafft und den Menschen als Konsumenten anbietet. Weil sich die Lebenszeit eines Produkts verkürzt, müssen immer mehr Produkte in kurzer Zeit auf möglichst großen Märkten abgesetzt werden, um ihre Herstellung rentabel zu machen. Die Globalisierung ist deshalb ökonomisch notwendig. Folge: Seit vielen Jahren wächst der Welthandel doppelt so schnell wie das Weltsozialprodukt.

Gleichzeitig ermöglicht der wissenschaftliche und technische Fortschritt heute zum erstenmal eine globale Präsenz und Verfügbarkeit von Wissen und Produkten. Immer mehr Güter und Dienstleistungen müssen sich auf echten Weltmärkten bewähren - zum Beispiel Ingenieurleistungen, Finanzdienstleistungen oder Industrieerzeugnisse wie Autos, Flugzeuge, Computer und Kommunikationstechniken. Mit dem »Internet« ist ein wichtiger Schritt gelungen, jedem einzelnen rund um den Globus per Computer Zugang zur weltweiten Kommunikation, aber auch zum weltweiten Wissen zu verschaffen.

Die Globalisierung eröffnet eine Fülle neuer Chancen zu mehr Freiheit für den einzelnen, zu einer besseren Versorgung und zur Lösung von Überlebensfragen der Menschheit, zum Beispiel der Unterentwicklung. Globalisierung heißt keinesfalls nur Internationalisierung deutscher Unternehmen, sondern bietet auch Möglichkeiten, neue Unternehmen für den Standort Deutschland zu gewinnen.

Die Globalisierung schafft jedoch gleichzeitig neue Konflikte - zwischen regionalen, nationalen, internationalen und weltweiten Identitäten und Interessen der Menschen und Völker, zwischen konkurrierenden Unternehmen, zwischen Politik, Wirtschaft und Gewerkschaften und wirft

generell die Frage nach Rolle und Bedeutung der Wirtschaft und wirtschaftlicher Ziele in unseren Gesellschaften neu auf.

Globalisierung ist ex ante ethisch weder positiv noch negativ. Sie ist der Schlußpunkt in einer Entwicklung, die seit Tausenden von Jahren läuft und die den Menschen aus seiner ursprünglichen Stammesorientierung hineinstellt in eine wirkliche Verantwortung jedes einzelnen für alle anderen. Globalisierung ist prinzipiell nicht in Konflikt mit dem christlichen Verständnis von der Rolle und Bedeutung des Menschen. Sie läßt sich sogar unter Gottes Gebot an Adam und Noah fassen, der Mensch solle sich die Schöpfung Untertan machen. Gerade daraus ergibt sich dann die Frage der Christen an die Globalisierung: Gelingt es, die Globalisierung verantwortlich zum Nutzen des Menschen zu gestalten?

These 2: Die Globalisierung der Weltwirtschaft führt nicht nur einem verschärften Wettbewerb zwischen Produkten, Unternehmen und Wirtschaftsstandorten, sondern auch zwischen dem kapitalistisch verfaßten Weltmarkt und seiner wirtschaftlichen Effizienz einerseits sowie anderen Wirtschaftssystemen, zum Beispiel unserer Sozialen Marktwirtschaft.

Unsere Soziale Marktwirtschaft und ähnlich verfaßte Wirtschaftssysteme mit sozialen Sicherungsmaßnahmen in Europa stehen auf dem Prüfstand: Der Weltmarkt funktioniert bislang nach fast rein kapitalistischen Spielregeln, weil auf weltweiter Ebene noch kaum soziale Mindeststandards und Umgangsregeln zwischen den Tarifparteien vereinbart sind. Gerade der Blick auf den Weltmarkt und seine Funktionsweise ermöglicht uns, die herausragende Errungenschaft wieder ins Bewußtsein zu rufen, die uns die Väter der Sozialen Marktwirtschaft geschenkt haben und deren ethische Überlegenheit auch die Kirchen in Deutschland würdigen, jüngst in der oben erwähnten Denkschrift.

Der Weltmarkt belohnt heute fast ausschließlich wirtschaftlich faßbare Effizienz. Wirtschaftssysteme mit weniger Effizienz unterliegen in dieser Konkurrenz, Deutlichstes Beispiel dafür ist das Versagen der sozialistischen Wirtschaftssysteme im ehemaligen Ostblock. Der Mangel an

persönlicher Freiheit für die Menschen dort hatte eine unmittelbar negative Auswirkung auf die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der sozialistischen Wirtschaftssysteme: Die Diktatoren mußten die Freiheit und die Entwicklungsmöglichkeiten des einzelnen unterdrücken, um ihre Macht und ihre Pfründe zu sichern. Sie konnten deshalb Innovation gar nicht in dem Maße fördern, wie es heute auf den Weltmärkten gefordert ist. Wer jede einzelne Schreibmaschine mit Schriftproben registrieren läßt, wie in Rumänien geschehen, wer den Studenten Kopierer vorenthält aus Angst, diese könnten damit auch anderes kopieren, der kann letztendlich wirtschaftlich nicht erfolgreich sein. Vor diesem Dilemma zwischen Kontrolle zur Sicherung der Macht der Partei und wirtschaftlicher Dynamik zur Schaffung von Wohlstand sehen sich jetzt auch die Kommunisten zum Beispiel in Vietnam und der VR China. Auch dort werden die ökonomischen Erfordernisse die Freiheit beflügeln und die Reste unsinniger und unmenschlicher ökonomischer Rezepte beiseite fegen. Ein Blick auf den rasanten Wandel, den China seit einigen Jahren durchläuft, macht das klar.

Der Kapitalismus wird aber auch die Soziale Marktwirtschaft verdrängen, wenn es uns nicht gelingt,

- in Deutschland einen Wertekonsens zu erhalten, daß wir die Soziale Marktwirtschaft als die uns gemäße Form der Verbindung von wirtschaftlicher Effizienz und ethischen Maßstäben sichern wollen,
- einen Wertekonsens neu zu schaffen, was das »Soziale« und was das »Marktmäßige« in unserem Wirtschaftssystem sein soll,
- in unseren Ländern die Kosten der sozialen Sicherungen und der Sozialpartnerschaft durch eine entsprechende Produktivität auszugleichen und
- auf Weltebene einen wachsenden Konsens über elementare soziale Fragen herbeizuführen.

Die Soziale Marktwirtschaft stellt einen Wert an sich dar, der gesichert werden kann. Jedoch müssen wir dabei die vom Weltmarkt gesetzten Rahmenbedingungen beachten und in die Verteilungsdiskussionen von Anfang an einbeziehen. Ansonsten wird der Weltmarkt die Korrektur ex post über Arbeitslosigkeit und Unternehmenspleiten in unseren Ländern durchführen ~ und er tut es ja bereits. Auch Christen müssen den

Zusammenhang zwischen Arbeitsproduktivität und Lohnhöhe verstehen und akzeptieren. Es ist simpel: Wenn alle mehr haben wollen, als sie erwirtschaften, geht das unter dem Strich nicht auf.

Deshalb ist es zwar erfreulich, daß die Kirchen diesen Zusammenhang in der Diskussionsgrundlage anerkennen; es ist aber bedauerlich, daß sie gleichzeitig zu einem gravierenden Mißverständnis beitragen, wenn dort auf Seite 23 formuliert wird: »Insbesondere in Jahren anhaltend hoher Massenarbeitslosigkeit und unübersehbar verschärften internationalen Wettbewerben mit Niedriglohnländern erscheint es ökonomisch geboten und sozial vertretbar, für Lohn- und Gehaltszuwächse einzutreten, die sich am Produktivitätsfortschritt orientieren und die Lohnstückkosten nicht erhöhen.« Dies ist doppelt falsch: Erstens gilt dieser Zusammenhang nicht nur für besondere Jahre, sondern immer. Zweitens schafft die bloße Orientierung am Produktivitätsfortschritt keine zusätzlichen Arbeitsplätze, weil mit solchen Lohnerhöhungen alles verteilt ist und für die Arbeitslosen nichts übrigbleibt. Wer in Solidarität mit den Arbeitslosen handeln will, muß für Lohnabschlüsse eintreten, die unterhalb des Produktivitätszuwachses liegen und dann die Arbeitgeber in die Pflicht nehmen, zusätzliche Arbeitsplätze zu schaffen.

Auch die Soziale Marktwirtschaft kann nicht mehr verteilen, als da ist. Ihre Qualität zeigt sich in der Frage, wie verteilt wird. In den letzten Jahrzehnten haben wir die sozialen Sicherungen erheblich schneller ausgebaut, als das Sozialprodukt gewachsen ist. Das bringt heute die sozialen Sicherungssysteme in eine akute Krise, die zum Beispiel durch demographische Entwicklungen (Veralterung) in der Rentenversicherung weiter verschärft wird.

In der Diskussionsgrundlage ist - zu Recht ~ viel die Rede davon, daß Arbeit zur Würde des Menschen gehört. Es ist aber wenig die Rede davon, daß jeder einzelne seinen Mitmenschen seine Leistung auch schuldig ist. Beides sind die Seiten der christlichen Medaille, wenn es um Arbeit geht. Es gibt viele und komplexe Ursachen für Arbeitslosigkeit. Wir müssen aber als Christen mit einem Tabu brechen: Niemand hat nach christlichem Verständnis ein Anrecht darauf, die Ansprüche an die Arbeit, die er zu tun bereit ist, ungebührlich nach oben zu schrauben. Arbeit ist

in unserer Gesellschaft nicht knapp - entgegen vielen Parolen. Knapp ist die Bereitschaft, seine Arbeitskraft zu dem Preis anzubieten, den andere ihr als Wert beimessen. Dies diskriminiert nicht die vielen, die unverschuldet in Arbeitslosigkeit geraten oder die aufgrund unverschuldeter Schwächen, zum Beispiel durch Behinderungen, Leistung nicht in dem vom Markt verlangten Ausmaß anbieten können. Für diese Menschen stehen Christen in Solidaritätspflicht. Andere dürfen und müssen Christen aber mahnen, diese Solidarität nicht zur Ausbeutung der vielen durch den einzelnen zu pervertieren.

Dazu gehört auch das Verhalten mancher, die Arbeit besitzen: Es gibt keinen einleuchtenden Grund, warum Menschen in Deutschland montags, freitags und nach dem Urlaub besonders häufig krank sind. Es gibt keinen einleuchtenden Grund, warum wir im reichen und bequemen Deutschland mit im Schnitt ca. 7% (im Staatsdienst sogar 10%) einen Krankenstand haben, der deutlich höher ist als in der Schweiz, den USA oder Schweden. Hier wird die Soziale Marktwirtschaft mißbraucht.

Ethisch verantwortet werden muß also die Entscheidung, wie wir unserem Wirtschaftssystem unter den Bedingungen der Globalisierung ihre zum Schutz der Menschen dienenden Instrumente erhalten. Dabei muß beachtet werden, daß national nur verteilt werden kann, was international zuvor verdient wurde und daß zunächst der einzelne den anderen etwas schuldet. Wenn wir als Beispiel im internationalen Vergleich ein Hochlohnland bleiben wollen, muß auch die Leistung entsprechend sein. Dazu muß gehören, daß wir das nutzen, was wir besonders haben: das Wissen in unseren Köpfen. Es ist deshalb unvernünftig, gerade dieses Wissen durch Arbeitszeitbeschränkungen nur eingengt verfügbar machen zu wollen. Im weltweiten Vergleich ist nicht zu erkennen, daß eine Verkürzung der Arbeitszeit hier bei uns ein christliches Gebot sein müßte.

These 3: Die Globalisierung verschiebt die Gewichte zwischen Kapital und Arbeit, weil der Faktor Kapital die Chancen des Weltmarktes leichter nutzen kann als der Faktor Arbeit.

Die gesellschaftlichen Grundlagen unserer Wirtschaftsordnung kommen durch die Globalisie-

rung ins Wanken, weil die Investitionen auf dem Weltmarkt freier und leichter fließen können, als dies die Arbeitnehmer auf der Suche nach Beschäftigung können. Damit verschiebt sich – ohne daß dies von einer Seite subjektiv gewollt oder angestrebt wäre, die Verhandlungsmacht weg von den Gewerkschaften hin zum Unternehmenssektor.

Die Globalisierung gibt einer steigenden Zahl von Unternehmen die Möglichkeit, bei Neuinvestitionen auch internationale Standortvergleiche auf ihre Vorteile hin anzustellen. Die Unternehmen erfahren dies nicht so sehr als wachsende »Freiheit«, sondern als Ergebnis eines wachsenden weltweiten Konkurrenzdrucks, der sie zu produktionsoptimalen Standortentscheidungen zwingt. Der Weltmarkt straft Nichtbeachtung dieses Drucks mit Verlusten und letztendlich der Schließung des Unternehmens.

Wir merken dies in Deutschland: Seit Jahren investieren deutsche Unternehmen im Ausland mehr als ausländische Unternehmen bei uns. Auslandsinvestitionen sind etwas Normales, ja Positives: Gerade Christen legen Wert darauf, daß es besser sei, daß das Kapital dahin wandere, wo die Menschen sind, als umgekehrt. Dies zieht sich beispielsweise wie ein roter Faden durch die katholische Soziallehre von der Sozialenzyklika »Rerum novarum« von 1891 bis zur Enzyklika »Centesimus annus« hundert Jahre später.

Wir müssen aber fragen, warum ausländische Unternehmer, trotz der besonderen Investitionschancen seit der deutschen Einheit, für ihr Kapital woanders in der Welt bessere Renditen sehen als bei uns, sei es in Großbritannien, in Ostasien oder in letzter Zeit wieder in Lateinamerika. Hier sind gerade die Christen gefordert zu sagen, was Priorität haben muß: Chancen für mehr Arbeitsplätze für die Schwächeren unter uns oder Verteidigung verkrusteter Strukturen und von Besitzansprüchen? Uns Deutschen wird aus dem Ausland immer wieder vorgehalten, wir hätten unsere Dynamik verloren, wir würden überall nur noch Risiken und keine Chancen, überall Weltuntergang und keine Weltrettung sehen. Damit blockieren wir neue Techniken vom Magnetzug bis zur Gentechnik, die dann gar nicht oder im Ausland umgesetzt werden. Damit verzögern wir Betriebsgenehmigungen bis zum Punkt, an dem ausländische Unternehmer sich bei uns abgestoßen und nicht angezogen fühlen. Damit blockie-

ren wir unternehmerische Initiative, die zum göttlichen Recht auf Entfaltung der eigenen Anlagen gehört und der andere in der Gesellschaft viel verdanken.

Die Gewerkschaften haben auf nationaler Ebene eine hohe Verhandlungsmacht, die jedoch aus einer Zeit weitgehend nationaler Märkte herrührt. Das »Störpotential« der Gewerkschaften ist dadurch hoch. Ihre »Freiheit« reduziert sich jedoch zunehmend darauf, durch ökonomisches Fehlverhalten Arbeitslosigkeit zu provozieren oder den weltweiten Standortwettbewerb für ihr eigenes Handeln als Grundlage zu akzeptieren.

In dieser schwierigen Situation leiden vor allem die von Arbeitslosigkeit betroffenen oder bedrohten Arbeitnehmer sowie die Unternehmer, denen aufgrund ihrer Größe, ihres Produktes, der Abnehmerstrukturen oder des internationalen Protektionismus der Weg auf die Weltmärkte versperrt ist. Die Tarifparteien und die nationale Politik muß sich gerade dieser Gruppen annehmen. Wir müssen erkennen, daß wir eine wachsende Zahl sozialer Fragen nicht mehr national, sondern international lösen müssen. Deshalb sollte das oben Gesagte nicht mißverstanden werden als Kritik an der berechtigten Rolle von Gewerkschaften, deren Wirken wir in Deutschland viel zu verdanken haben. Jedoch müssen die Gewerkschaften ihre Rolle neu definieren und ihre Handlungsmöglichkeiten erkennen. Das ist nicht einfach. Aber es ist kein Zufall, daß die Zahl der Gewerkschaftsmitglieder sinkt, auch wenn man die Sondersituation in Ostdeutschland berücksichtigt, und daß immer mehr Unternehmen mit ihren Arbeitnehmern eigene Vereinbarungen schließen.

Ebenso läßt übrigens die Bindungswirkung von Unternehmensverbänden in der Tarifpolitik nach, weil auch hier die Mitglieder mehr auf Flexibilität setzen müssen.

Zunächst muß es gelingen, für solche Phänomene Verständnis zu schaffen. Wer national Verantwortung trägt, muß gerade im Interesse der Schwächeren darauf achten, daß zum einen der Verteilungsrahmen nicht überzogen, zum anderen aus dieser Entwicklung keine unfairen Vorteile geschlagen werden. Wer international Verantwortung trägt, muß darauf hinwirken, daß der Schutz der Schwachen und optimale Investitions- und Produktionsbedingungen zum Schutz aller in ein Gleichgewicht kommen. Wir brauchen also

im weiten Sinne eine »Weltsozialpolitik« mit der Suche nach gemeinsamen Standards.

Dabei werden nicht nur die anderen in der Welt von uns lernen, sondern wir sind gut beraten, auch auf die Wünsche und Ziele von Menschen in anderen Ländern und Kulturen zu achten. Wer sagt uns, daß andere alle Ausformungen unseres Sozialsystems attraktiv finden? Daß beispielsweise in Korea, in den USA oder der Schweiz mehr und länger gearbeitet wird als bei uns, hat nicht nur etwas zu tun mit unterschiedlichem Entwicklungsstand oder Gewerkschaftseinfluß, sondern auch mit unterschiedlichen Wertvorstellungen.

These 4: Die Globalisierung der Wirtschaft führt zu einem schnell wachsenden Verlust an faktischer Autonomie der nationalen Politik.

Nationale Politik hat in immer mehr Gestaltungsbereichen nur noch die »Freiheit«, Entscheidungen falsch gegen den Weltmarkt zu treffen. Was »richtig« ist, definiert der weltweite Wettbewerb um optimale Standortbedingungen. Dies gilt nicht nur für die Kernbereiche der Wirtschaftspolitik, sondern zum Beispiel auch für die Finanzpolitik, den Umweltschutz, die Verbrechensbekämpfung, die Sicherheitspolitik oder die Verkehrsplanung.

Deshalb geben Staaten ihre Souveränität in internationalen Kooperationen nicht auf, vielfach gewinnen sie diese dadurch erst zurück. Dennoch läuft die Globalisierung der Politik der Globalisierung der Wirtschaft weit hinterher. Daraus entsteht ein wachsender Konfliktherd – national und international. Der Ruf nach Protektionismus in all seinen Spielarten wird lauter werden – auch in dem neuen Gewand der Forderung nach Einhaltung sozialer Mindeststandards bei importierten Gütern und Diensten. Die Gradwanderung zwischen einer gewünschten Anhebung weltweiter sozialer Mindeststandards und protektionistischer Abwehr wird schwierig sein. Auch dies wird Christen vor schwierige Entscheidungen stellen. Hier sind die Worte in der Diskussionsgrundlage zum gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland erfreulich deutlich.

Regionale Zusammenschlüsse wie die EU sind ein richtiger Weg, um mit den Herausforderungen der Globalisierung umzugehen. Wirtschaft-

lieh sind die Unternehmen jedoch bereits über den Markt der EU hinausgewachsen. Deshalb kann ein noch so gut funktionierender Europäischer Binnenmarkt nur eine Unterstützung bei der Globalisierung sein, jedoch keine Alternative. Die Unterstützung der europäischen Einigung durch die Kirchen (schwerer tut sich offenbar die Griechisch-Orthodoxe Kirche) ist deshalb folgerichtig und ethisch begründet.

Wer national Verantwortung trägt, muß darauf achten, daß aus dieser Beobachtung nicht der Schluß gezogen wird, die Rückkehr zu Nationalismus und Protektionismus sei eine verantwortbare Alternative.

Ethisch verantwortbar ist statt dessen eine eindeutige Befürwortung einer weiteren europäischen Einigung, einer Stärkung der Welthandelsvereinbarungen, aber auch eine Unterstützung für Bestrebungen, vor allem soziale Mindeststandards international zu vereinbaren. Hierfür müssen auch die Unternehmen gewonnen werden.

These 5: Die Globalisierung der Wirtschaft bringt Gewinner und Verlierer dieser Entwicklung mit sich. Einige Konflikte lassen sich über die Globalisierung leichter lösen, andere werden sich verschärfen. Deshalb sind gegen die Globalisierung wachsende Widerstände zu erwarten - regional und national, aus einzelnen Branchen und Arbeitnehmergruppen und von Teilen der Politik. Das Ergebnis ist offen.

Zu den Gewinnern der Globalisierung werden vor allem gehören:

- Menschen mit guter Ausbildung, hoher Mobilität und kultureller Anpassungsfähigkeit (z. B. Wissenschaftler, Ingenieure, Techniker, Montagearbeiter, Manager, etc.),

- Unternehmen, die stark auf die Triebkräfte der Globalisierung setzen können: im Kommunikationsbereich und in allen Bereichen, in denen die Anwendung weltweit verfügbaren Wissens nützlich ist (z. B. bei der Entkoppelung von Know-how - Erzeugung und dessen Umsetzung in Produktion),

- Unternehmen, die weltmarktfähige Produkte herstellen und die Chancen steigender Kundennähe durch internationale Präsenz nutzen können,

- Politiker auf internationaler Ebene und Politiker mit dem Mut zu freihändlerischer Überzeugung, (aber auch Politiker, die wählerwirksam auf Ängste setzen),

- internationale Organisationen und Organisationen mit internationaler Präsenz.

Zu den Verlierern der Globalisierung werden vor allem gehören:

- Menschen mit schlechter Ausbildung, geringer Mobilität und schlechter kultureller Anpassungsfähigkeit,

- Unternehmen, die auf heimischen, bislang geschützt erscheinenden Märkten agieren und jetzt einer verschärften Konkurrenz ausgesetzt werden,

- Unternehmen, die keine weltmarktfähigen Produkte haben oder deren Produkte von Kosten oder Qualität her auf weltweiter Ebene nicht mithalten können,

- Politiker auf nationaler Ebene und solche, die sich im Interessengegensatz nicht positionieren,

- rein nationale Organisationen ohne Standbein auf den Weltmärkten,

- Gewerkschaften (zumindest mittelfristig), weil die Berufsgruppen, die zu den Gewinnern gehören, nicht zur Gewerkschaftsmitgliedschaft neigen und weil der Verteilungsspielraum geringer wird.

In dieser Situation liegt in Zukunft ein erhebliches Konfliktpotential, bei dem auch die Unternehmen daran interessiert sein müssen, daß es beherrschbar bleibt. Wachsen angesichts von Ängsten in Bevölkerung und Politik protektionistische, nationalistische und im Inland verteilungsorientierte Konflikte, so werden die Unternehmen zu den ersten Verlierern gehören - vor allem die große Zahl der Unternehmen, die die Chancen des Weltmarktes (noch) nicht nutzen können. Deshalb sollte sich gerade die Wirtschaft um eine offene und auf die Chancen der Globalisierung zielende Diskussion bemühen und die dagegen stehenden Sorgen ernst nehmen.

Die Globalisierung mit ihren vielen Themenaspekten, die alle Bereiche des menschlichen Lebens berühren, ist das strategische Zukunftsthema schlechthin. Die alte Diskussion, wie wir wirtschaftliche Effizienz (ein ethischer Wert, weil es um den Umgang mit der Schöpfung geht)

und sonstige ethische Normen verbinden wollen, muß heute auch international diskutiert und vor allem in immer mehr Fällen auf internationaler Ebene entschieden werden.

Die Meinung der Kirchen zu diesen wesentlichen Fragen ist außerhalb der Gemeinden und Kirchenkreise nicht sehr zu spüren. Sie spielt in den wirtschaftlichen Diskussionen keine vernehmbar Rolle. Dies liegt sicher zum einen am insgesamt schwindenden Einfluß der Kirchen in der deutschen Gesellschaft. Es liegt zum anderem wohl ebenso an der Schwierigkeit der Kirchen, in dieser spannenden, aber konfliktbelade-

nen Diskussion gemeinsam über ein »einerseits - andererseits« hinaus zu kommen. Dies merkt man auch der Diskussionsgrundlage an. Es muß Christen in dieser Diskussion darum gehen, den spezifisch christlichen Kern herauszustellen, damit die »Eine Welt«, in der zu leben wir begonnen haben, möglichst viel von dem enthalte, was Christen und alle Menschen von diesem Leben erwarten dürfen.

*Dr. Johannes von Thadden
Andreasstraße 10
53179 Bonn*

Stichwort: Wohlfahrtspluralismus

Das soziale Kapital der Gesellschaft und der Formwandel der Solidarität

Joachim von Soosten

*Everything's got amoral, if only you can find it.
Lewis Carroll*

Moral trägt manchmal Blau. Eine britische Anthropologin, die im ehemaligen Belgisch-Kongo einen kleinen Volksstamm mit der Frage untersucht hatte, wie kommt es eigentlich zur Solidarität, zu einem stabilen, inneren Zusammenhalt der Gruppe, gelangte zu der Feststellung: »Solidarität ist nur dann problemlos, wenn sie keine Opfer verlangt.«¹ Das Problem der Solidarität besteht demnach kurz gesagt darin, daß die Güter, die in einer Gesellschaft vorhanden sind, nicht im Übermaß oder Überfluß vorhanden sind. Wenn die Güter knapp werden, wird unübersehbar die Solidarität zu einem knappen Gut, wird Solidarität zu einem Problem. Der Ernstfall der Solidarität und der sozialen Integration sind also die Knappheitsbedingungen, unter denen eine Gesellschaft steht und agiert. Der Unterschied zwischen den einfachen, den protomodernen Gesellschaften, die die Anthropologin untersucht hatte, und unseren industriellen oder nachindustriellen Gesellschaften, ist vermutlich gar nicht

so groß, wie zunächst vermutet werden könnte. Vielleicht läßt die Beobachtung sogar eine vorsichtige Verallgemeinerung zu, die lautet: Solidarität ist nur dann problemlos, wenn die Beiträge umsonst bleiben oder doch zumindest relativ kostenlos erscheinen, die für sie zu leisten sind. Mit dieser Beobachtung sind wir unversehens mitten in der Gegenwart angelangt. Denn von Knappheitslagen, Einschränkungen, ist allerorten die Rede: »Sparzwänge«, »Kostenexplosionen«, »Haushaltslöcher«, »Finanzmiseren« heißen die Stichworte. Ob unter dem Primat knappes *Geld* auch das *Kapital der Solidarität* aufgebraucht ist, wird zu fragen sein².

In dem folgenden Bericht wird in einer ersten Fragehinsicht unterschieden zwischen den *Solidarsystemen* einerseits und den *Solidarnetzen* andererseits. Mit Solidarsystemen sind vor allem gemeint: die sozialstaatliche Modellierung von Solidarität in Form von Organisationen, Sozialverfassung und sozialen Rechten. Mit Solidarnet-

zen sind gemeint: private Fürsorglichkeit auf der Ebene von eigener Subsistenz und im Nahbereich von familiär-verwandschaftlichen wie nachbarschaftlich-kommunalen Beziehungen, Selbsthilfegruppen, genossenschaftliche, vereinsmäßige oder kirchlich-diakonische Samaritanerdienste auf schwach organisierter, nonprofessioneller Gemeindebasis, neue Subsidiarität, spontane Netzwerke der Solidarität. *Geld, Markt, Liebe und Macht* spielen in diesem Geflecht unterschiedliche Rollen.

Beide Dimensionen der Solidarität, Solidarsysteme und Solidarnetze durchlaufen gegenwärtig einen gesellschaftlichen Formwandel. Die Diagnosen zum Formwandel der Solidarität sollen zunächst in kurzen Illustrationen vorgestellt werden. Vor dem Hintergrund dieser Diagnosen kann sodann die Frage beraten werden, inwiefern beide Dimensionen aufeinander verweisen und in Wechselwirkung stehen. Die Beratung spitzt sich dabei besonders an dem Punkt zu, an dem nach dem Verhältnis von *sozialer Gerechtigkeit* und *zivilem Gemeinsinn* gefragt wird. Für die Entfaltung dieser Frage können konvergente Impulse aufgenommen werden, die einerseits aus der Theorieströmung des Kommunitarismus entstammen und andererseits in der normativen Substanz der jüdisch-christlichen Religionsüberlieferung aufbewahrt werden. Beide Impulse werden in einem weiteren Schritt auf die Frage nach dem sozialen Kapital der Gesellschaft übersetzt. Im Rahmen dieser Überlegungen kann dann auch ein konzeptioneller Vorschlag für die Problemlage der gesellschaftlichen Modellierung von Solidarität an Plausibilität gewinnen, der nicht in die derzeit populäre Devise »weniger Staat« und »mehr Markt« eingezwängt werden muß. Der Titel für dieses Konzept heißt: »*Wohlfahrtspluralismus*«.

In der Bundesrepublik Deutschland ist Solidarität organisiert durch ein mehrfaches System von Versicherung, Versorgung und Fürsorge. Dieses System hat eine Vorgeschichte, die bis in die Zeit der Bismarck'schen Sozialversicherungslösung Ende des 19. Jahrhunderts zurückreicht. Es bezieht sich auf die Risiken von Arbeitslosigkeit, Krankheit und Invalidität, auf Vorsorge für den

Austritt aus der Phase der Erwerbsexistenz im Alter (Rente), auf den Fall von Pflegebedürftigkeit und schließlich auf öffentliche Fürsorge im Fall von Notlagen, in denen andere Sicherungsleistungen nicht mehr greifen (Sozialhilfe). Dieses Solidarsystem arbeitet zum einen mit den jeweils entsprechenden Eigenleistungen, die in der Phase der Erwerbstätigkeit in die Solidarversicherungen eingebracht, sprich eingezahlt werden, zum anderen arbeitet es mit dem Instrumentarium der staatlichen Einkommensumleitung, sogenannte Transferleistungen, die vor allem über die Maßgaben der Steuererhebung funktionieren. Dabei ist dieses Solidarsystem fundiert und abhängig vom produktiven Leistungsvermögen der Volkswirtschaft insgesamt sowie vom jeweilig daraus erzielten Einkommensprozeß, deren Effizienz und Leistungskraft über das Koordinationsprinzip des ökonomischen Wettbewerbs sichergestellt werden. Nach seinem Erfinder Alfred Müller-Armack beruht auf dieser Kombination das bundesrepublikanische Modell der sozialen Marktwirtschaft, welches der Bundesrepublik in Zeiten ihrer Nachkriegsgeschichte, so ist hinzuzufügen, ökonomische Prosperität und soziale Kohärenz, Integrationsdichte, verliehen hatte, die nicht unwesentlich zur Stabilisierung der unter den Deutschen ungeübten Demokratie beigetragen haben:'.¹

Dieses Erfolgskonzept der gesellschaftlichen Modellierung von Solidarität stößt derzeit an externe und interne Grenzen. Die *externen* Grenzen, die derzeit ökonomisch in Aufmerksamkeit geraten, heißen in Stichworten: Internationalisierung der Märkte und Globalisierung der Produktion und Wissensverarbeitung. Zu diesem ökonomischen Trend gesellt sich ein innergesellschaftlicher Wandel hinzu, der im demographischen Ausschnitt heißt: Zunahme der Bevölkerung jenseits der Erwerbsexistenz (Alter), Zunahme unterschiedlicher Einpersonenhaushalte (Jugendliche, Alleinlebende, Alte), Zerbrechen der ehemals in Mehrheit familiär strukturierten Normalbiographie (Alleinerziehende), Anwachsen von Einwanderungsbewegungen (Migration). Die Wettbewerbsbedingungen für die Bundesrepublik Deutschland ändern sich derzeit in einem noch unerkannten Ausmaß: Wettbewerb der kulturellen Lebensformen und Lebensstile innergesellschaftlich, Wettbewerb von Arbeit, Produktion und Wissen international.

Als wäre das noch nicht genug, kommen *interne* Grenzen des ehemals erfolgreichen Solidarsystems hinzu. Zum Teil entstehen diese internen Grenzen aus dem Erfolg der sozialstaatlich organisierten Produktion von sozialer Sicherheit und Solidarität. Interne Grenzen bestehen zum einen (1) in der Tendenz zur Bürokratisierung der Sicherungssysteme, die die Eigenverantwortung der Betroffenen vielfach entkräftet hat. Bürokratisierung äußert sich für die Betroffenen in der Erfahrung administrativ-rechtlicher Undurchschaubarkeit der Sicherungssysteme sowie der Vereinzelung Betroffener zu hilflosen Betreuungsobjekten. Parallel wächst die Zahl anspruchsvoller Antragsvirtuosen. Interne Grenzen bestehen ferner (2) in einem für Großorganisationen spezifischen Mangel an Flexibilität, die für die Schöpfung von Problemlösungen angesichts neuer sozialer Randlagen verlangt wird. Zunehmende Sozialvernetzung ist mit Aufmerksamkeitslöchern für biographische Lagen verbunden, die von dem bestehenden Netz nicht eingefangen werden können. Die neuen Falltüren der Armut bleiben offen. Schließlich ist das bestehende Solidarsystem (3) mit einer Kostenintensivierung verbunden, durch die mit immer mehr Geld immer weniger Leistung produziert wird. Die organisatorische Aufgabenausdifferenzierung und die Ausdifferenzierung der sozialen Anspruchsklientel führt zu verstärktem Ressourcenverbrauch statt einer intelligenten Ressourcennutzung.

In Phasen wachsender Prosperität blieb die Aufmerksamkeit für externe und interne Grenzen des Solidarsystems eher verdeckt. Solidarität konnte dabei als Größe erscheinen, die im »Modell Deutschland« zu relativ moderaten Preisen zu haben sei. Wie dieses System auch unter Knappheitsbedingungen funktionieren kann, an welchen Stellen dafür Transformationen und Anpassungen an externe Grenzen und interne Fehlsteuerungen vorgenommen werden müssen, ist eine offene Frage. Das Problem der gesellschaftlichen Solidarität ist auf neue Weise gestellt. Aus diesem Grund richtet sich die Aufmerksamkeit nicht nur auf die organisationsintime Transformation des Sozialstaates, sondern konzentriert sich in neuer Weise auch auf die Bedeutung der gemeinschaftlichen Solidametze der Gesellschaft unterhalb und seitwärts der großen Solidarsysteme. Das Stichwort für diese Aufmerksamkeitsverlagerung heißt »Subsidiarität-s«.

Je deutlicher die Grenzen der Sozialversicherungen und der sozialstaatlichen Bürokratien zutage treten, desto bestimmter werden die Möglichkeiten der Solidarität außerhalb der Grenzen der staatlichen Sicherungssysteme neu sondiert, werden sie von neuem eingefordert, wird auf neue Weise nach der Stärkung des Subsidiaritätsprinzips als zweiter wichtiger Komponente des Sozialstaates verlangt. Mit dem Stichwort Subsidiarität kommen zwei miteinander verbundene Aspekte in den Blick: zum einen die Möglichkeiten und Fähigkeiten zur Eigenverantwortung und Selbstvorsorge für individuelle Risikolagen (s-subsidiäre Kompetenz«), zum anderen Möglichkeiten und Fähigkeiten zur sozialen Hilfe zur Selbsthilfe in personennahen Gemeinschaftsverhältnissen (s-subsidiäre Assistenz«). Der Blick richtet sich dabei auf den kommunalen und kommunitären Nahbereich der gesellschaftlichen Solidarität (Familien und Nachbarschaften, Stadtviertel, Vereine, Gemeinden und andere Körperschaften). In dieser Perspektive spielt die Frage eine hervorgehobene Rolle, wie es um die Vitalität von Tugend und sozialer Verantwortung, wie es um die Vitalität von Gemeinsinn und Bürgerengagement in Fragen sozialer Gerechtigkeit in dieser Gesellschaft bestellt ist.

Welche Rolle spielt das *soziale Kapital* einer Gesellschaft, wenn soziale Versicherung, Vorsorge und Fürsorge in Form der staatlichen Solidarsysteme pekuniär an Grenzen geraten? Auf dieser Ebene der Fragestellung konkurrieren zwei Wahrnehmungsmuster miteinander. Das erste und dominante Muster diagnostiziert, diese Gesellschaft leide in kultureller Hinsicht in einer *Solidaritätsschöpfung*, plakativ: statt »Gemeinsinn« regiere kulturell »Egoismus«. Das zweite Wahrnehmungsmuster fällt perspektivenreicher aus. Im Zentrum steht die These über den *Formwandel der Solidarität*. Sie besagt, an die Stelle der älteren Formen des sozialen Engagements treten neuere Formen des Gemeinsinns.

Beispiele für die These der Solidaritätsererschöpfung lassen sich schnell finden. Sie äußert sich in dem Trend, um mit einem naheliegenden Beispiel zu beginnen, der an der Oberfläche dadurch gekennzeichnet ist, daß feste Mitgliedschaften in Vereinen, Parteien und Kirchen zunehmend abschmelzen. Dahinter stehen Folge-

erscheinungen der geographischen, sozialen und beruflichen, der politischen und verwandtschaftlichen Mobilitäts. Vielfache Umzüge während eines Berufslebens gestalten den Aufbau lokaler Nachbarschaften schwieriger, lassen das Gefühl von »Heimat« zerfallen. Wir müssen weiter. Nicht nur für einen Beruf lernen wir, sondern gleich für mehrere. Lernen, Bildung wird zu einer lebenslangen Aufgabe, unter der feste Berufsbilder und traditionelle Berufsethos zerfallen. Wir lernen länger dazu und um. Lebensformen und Lebensstile werden gewechselt. Wir binden uns neu. Und schließlich zerfällt die dauerhafte Bindung zu politischen, kirchlichen der sonstigen Organisationen, Körperschaften und Vereinskulturen. Wir wechseln öfter. Diese permanente Wechselgeschäftigkeit ist dabei nicht nur selbstgewählt, wie oft behauptet wird, sondern im Zuge von gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen geradezu aufgenötigt. Allerdings lösen sich unter dem Druck der Mobilität auch die traditionellen Formen der gemeinschaftlichen Subsidiarität mehr und mehr auf. »Gemeinsinn« bleibe auf der Strecke, »Egoismus« setze sich durch: so lautet die vielfach variierte Klageformel über die Krise der Solidarität, den Verlust von sozialer Tugend und Verantwortungsbereitschaft.

Natürlich läßt sich fragen, ob in den beliebten Klageformeln über den Vormarsch der »Ego-Gesellschaft« nicht Ursache und Wirkung verwechselt werden. Denn der sogenannte Egoismus und Individualismus sind nicht nur der Grund, sondern viel weiter noch und in erster Linie Folge von gesellschaftlichen Veränderungsprozessen unter dem Druck der sozialen und ökonomischen Mobilisierung. Fragwürdig ist aber auch der sehr generelle und plakative Charakter der These von der Solidaritätser schöpfung. Denn der Eindruck, unter dem diese These empfohlen wird, kommt lediglich dann zustande, wenn man sich nostalgisch an der Vergangenheit orientiert, an den älteren Formen von sozialem Engagement, Hilfsbereitschaft und Gemeinwohltugenden. Denn im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung sind auch neue Formen der Solidarität an die Stelle der älteren getreten.

In diesem Zusammenhang sind jüngere Untersuchungen aufschlußreich, die zeigen, daß keine Rede davon sein kann, daß das soziale Bürgerengagement in den letzten Jahrzehnten zurückgegangen ist". Das Gejammer über den »Indivi-

dualismus« und den Gemeinschaftsverlust stimmt so nicht. Einige Hinweise: Formen der Hilfsbereitschaft, karitatives Engagement, Ehrenamt, sozialpolitische und diakonische Tätigkeiten in sozialen Netzwerken haben nicht abgenommen; sie sind in der Regel nicht mehr so langfristig wie früher. Sie sind sehr viel stärker zeitlich begrenzt, fallen stärker noch als früher in biographisch begrenzte Lebensabschnitte, beispielsweise in die Übergangsphase von der Schule zum Studium, die Kindererziehungsjahre, die Ruhestandsjahre. Formen der Solidarität im kommunalen Nahbereich sind episodischer und variantenreicher geworden, damit aber nicht weniger wichtig. Wichtig ist auch, wie sich die Bewertung und Motivation von Sozialeinsätzen und Bürgerengagement verändert haben. Soziales Engagement, gerade von der Gruppe der unter Fünfzigjährigen will nicht mehr als »Opfer« erlebt werden, sondern verbindet sich heute stärker als früher mit der Erfahrungssuche der »Selbstfindung«: im Sinne von Erfahrungszuwächsen, von Freude und Zufriedenheit, von Kontaktmöglichkeiten, die mit sozialem Engagement verbunden werden wollen. *Selbstlosigkeit und Selbstfindung* gehen derzeit ein neues Verhältnis ein; Selbstverwirklichung und Gemein sinn stellen hier gerade keinen Widerspruch dar⁷. Schließlich sind im Zuge neuerer sozialer Bewegungen eine fast unüberschaubare Fülle von kleinen und mittleren Netzwerken entstanden, die sich selbstorganisatorisch karitativer und sozialdiakonischer Aufgaben annehmen. Auch die Entstehung von solchen Selbsthilfenetzen gehört zum Formwandel der Solidarität, den die Gesellschaft gegenwärtig durchläuft.

Vor dem Hintergrund der empirischen Studien zum Formwandel der Solidarität läßt sich sagen: Das solidarische Kapital der Gesellschaft verkümmert nicht, es wechselt lediglich seine Formen. Insofern ist auch hinter die generellen Klagen ein dickes Fragezeichen zu setzen, die intonieren, der »Egoismus« wäre gesamtgesellschaftlich auf dem Vormarsch. Die Frage, die näher liegt, ist eher, wie solche neue Formen gestärkt werden, wie sie ermutigt werden, wie *Lemfelder* eröffnet werden können, die an die vorhandenen Ressourcen, Bereitschaften und Formen der bereits gelebten Solidarität anknüpfen. Hier ist der Hinweis besonders wichtig, daß sich die Erwartungen unterschiedlicher Altersgruppen zur Unterstützung ihres Engagements Hilfe und Schu-

lung richten (Kompetenzerwerb) und weniger auf finanzielle Zuwendungen. Wichtig ist auch der Hinweis auf die Erwartung, sich »frei und unbürokratisch« für die Belange des Sozialen einbringen zu können⁸. Von hier aus stellt sich dann die Frage, inwieweit sich Organisationen, die sich früher auf feste Mitgliedschaftsmilieus gestützt haben, auf diesen Wandel einlassen und einstellen werden, sich also selbst modernisieren – oder aber weiterhin Abwehrängste vor dem Wandel kultivieren, die sie zu Gefangenen ihres eigenen, organisatorischen wie mentalen Modernisierungsdilemmas werden lassen. Mit der Umdekoration von Schaufenstern allein ist es nicht getan.

111

In verschiedener Hinsicht hat die Korrosionsanfälligkeit der sozialstaatlichen Sicherungssysteme die Aufmerksamkeit auf die Frage nach der Relevanz der kleinen Alltagssolidaritäten neu konzentriert. Wenn die Rede auf die »Kultur des Helfens« in den vorfindlichen Formen des Alltags kommt, sind allerdings zwei Blickrichtungen und Diagnosen sorgfältig zu unterscheiden. Die erste Blickrichtung geht von der generellen These der Solidaritätser schöpfung durch die Vorherrschaft des »Individualismus« aus; entsprechend müssen dann Programme und Rezepte zur Revitalisierung sozialer Tugenden entworfen werden. Die zweite Blickrichtung konzentriert sich eher auf den Formwandel der Solidarität, die neuen Formen der Subsidiarität; entsprechend wird nach Gestaltungsräumen und Lernfeldern gefragt, in denen diese neue Formen gestärkt und ermutigt werden können, nach institutioneller Phantasie, diese Formen aufzunehmen und an sie anzuknüpfen. Die Konsequenzen, die sich aus diesen Blickrichtungen ergeben, sind zum Teil erheblich: Während die erste Blickrichtung oft mit einer mentalen Verstümmung und organisatorischen Sprachlosigkeit einhergeht, gesellschaftliche Veränderungen jenseits der traditionellen Frontlinien zur Kenntnis zu nehmen, enthält die zweite Blickrichtung eine ganze Reihe von Herausforderungen, die nach Modernisierungserfordernissen auf seiten gemeinnütziger Organisationskulturen und institutioneller wie politischer »Gestaltungsphantasie« verlangen.

Wenn die Frage nach den vorfindlichen All-

tagsformen des sozialen Engagements zur Debatte steht, sind allerdings noch in einer weiteren Hinsicht Unterscheidungen angebracht. Sie beziehen sich auf die Frage, inwieweit die Akzentnierung des Gemeinsinns als Tugend und Aufwertung der Subsidiarität in Kontakt gehalten werden mit Fragen sozialer Gerechtigkeit. Unter den Varianten, die die Frage nach dem Gemeinsinn neu akzentuieren, sind eben auch solche zu verzeichnen, die diesen Kontakt gänzlich verweigern⁹. Der Appell an die Gemeinwohlorientierung der einzelnen erfolgt hier unabhängig von Gerechtigkeitsfragen. Unhinterfragt bleibt damit auch das Rahmenwerk, innerhalb dessen die Intensivierung des Gemeinsinns gefordert wird; ausgeblendet wird die Frage nach dem Wechselverhältnis und den Rückkoppelungseffekten zwischen den sozialen Tugenden der einzelnen einerseits und den gesellschaftlich institutionalisierten Prinzipien der Gerechtigkeit andererseits. Aus der Diskussion ausgegliedert wird die dringliche Beratung über die gesellschaftliche Gestaltung des konfliktreichen Verhältnisses zwischen der ökonomischen *Tauschgerechtigkeit* (»iustitia commutativa« am Modell des Marktgeschehens) und den sozialen Komponenten der *Verteilungsgerechtigkeit* (»iustitia distributiva« zwischen Leistungs- und Bedürfnisprinzipien) sowie den sozialen Aspekten der *Ausgleichsgerechtigkeit* (»iustitia correctiva« für begangenes Unrecht einerseits oder unverschuldete Unrechtslagen andererseits).

Die Ablösung des Diskurses über den Gemeinsinn von dem Gerechtigkeitsdiskurs ist aber deswegen so brisant, weil sie das soziale Kapital der Gesellschaft selbst gefährden muß. Einerseits wirken gesellschaftlich institutionalisierte Gerechtigkeitsstandards zurück auf das implizite oder explizite Gerechtigkeitsempfinden und die unterschiedlichen und uneinheitlichen Gerechtigkeitsmotive, die auf der Ebene der sozialen Moral des Alltagshandelns in Form von affektiven Einstellungen, Motivationen, Orientierungen und Wertpräferenzen sowie den unterschiedlich verteilten und eingeübten Kompetenzen der praktisch-moralischen Urteilskraft immer schon anwesend sind. In den lokalen Übungen des Gemeinsinns ist die Gerechtigkeitsfrage schon immer präsent, explizit oder implizit. Andererseits wirkt das kontextuelle Ensemble aus Gemeinsinn und Gerechtigkeitsüberzeugungen über die Kanäle verschiedener Öffentlichkeiten zurück auf

die Ebene, auf der die Verteilung von Gütern und Lasten institutionalisiert, organisiert und verrechtlicht wird. Wer diese Wechselwirkungen ignoriert, wird auf die Ebene des sozialen Alltagshandelns nur noch in Form des moralischen Appells einwirken können, der die Kluft zwischen moralischer Sollensforderung und vorhandener Handlungsmotivation und Handlungskompetenz eher vertieft. Da aber die politische Ordnung dadurch ausgezeichnet ist, daß kein Bürger zur Tugend gezwungen werden kann, wird die soziale Mitverantwortung nur über den Weg ermutigt und gestärkt werden können, auf dem die Aufwertung des Gemeinsinns explizit in Verbindung gehalten wird mit der Diskussion über die Modelle, Prinzipien und Kriterien, nach denen in dieser Gesellschaft Fragen der sozialen Gerechtigkeit geregelt und institutionalisiert werden. Eine Tabuisierung der Gerechtigkeitsproblematik in Fragen des Gemeinsinns und der sozialen Verantwortung hat kontraproduktive Folgen für die Aktivierung des sozialen Kapitals einer Gesellschaft. Der moralpädagogische Appell an den Gemeinsinn bleibt hier so folgenlos wie Fahrstuhlmusik.

Die Aufwertung der Frage nach einer gemeinschaftsbezogenen Solidarität verdankt sich nicht zuletzt den Impulsen, die zunächst über die sozialphilosophische Rezeption des amerikanischen *Kommunitarismus* in Umlauf geraten sind. Inzwischen sind die kommunitaristischen Signalförderer soweit popularisiert, daß sie auch in die aktuellen sozialpolitischen Debatten hineinreichen und hier fröhliche Verwendung finden. Es ist wohl ein Kennzeichen dieser Popularisierung, daß kommunitaristische Fragestellungen in Varianten aufgegriffen werden, in denen Gerechtigkeitsdiskurse zugunsten der Gemeinsinnthematik abgeschattet werden. Freilich kann man sich auf den Kommunitarismus dann nur noch zu Unrecht berufen. Das Gleiche gilt für Erwartungen, die an die Kirchen adressiert werden, sie mögen verstärkt wieder die gemeinschaftsbildende Kraft der Religion betonen und dabei die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit in der Gesellschaft hintanstellen. Gegen diesen halbseitigen Zugriff wird man festhalten müssen, daß sowohl die Positionen des Kommunitarismus als auch die sozialethischen Argumentationsfiguren aus den Motiven der jüdischen und christlichen Überlieferung gerade dadurch gekennzeichnet sind, daß

sie die Frage nach der personalen und gemeinschaftsnahen Solidarität in einem präzisen Kontakt halten zu den Fragen sozialer Gerechtigkeit.

Der Kommunitarismus hat das Verhältnis zwischen zivilem Gemeinsinn und sozialer Gerechtigkeit zumindest in drei Hinsichten neu akzentuiert. *Erstens* betont er die Verbindung, die zwischen der Tugend der gemeinwohlorientierten Gerechtigkeit und der Kompetenz der praktischen Urteilskraft besteht. Sensibilität und Handlungskompetenz, Bürgerengagement für Belange des Sozialen (die sozialen Tugenden) wachsen in dem Maße, in dem sie durch praktische und soziale Erfahrungen aus situativen Lernfeldern ermutigt werden, die moralische Urteilskraft und Handlungskompetenz unterstützen, stärken und befördern¹⁰. *Zweitens* behandelt er in besonderer Weise die gemeinsam geteilte Vorstellung über die Gesellschaft, in der wir als soziale Wesen immer schon leben, als ein vorrangiges Gut und gewinnt aus der Vorrangstellung dieses Gutes das sogenannte republikanische Prinzip. Dieses Prinzip besagt, daß Beratungen über die gerechte Verteilung von Gütern und Lasten zwischen Leistung und Bedürftigkeit nur dann auf den Weg kommen können, wenn die Rahmenperspektive auf das Gut der gesellschaftlichen Kommunität im Blick behalten wird. Mit diesem normativen Modell, in dem ein enger Zusammenhang zwischen den intuitiven und kontextrelativen Gerechtigkeitsvorstellungen der einzelnen und den gesellschaftlich institutionalisierten Formen und Prinzipien der Gerechtigkeit festgehalten wird, soll konzeptuell verhindert werden, daß die Gesellschaft zu einem »Selbstbedienungsladen« individueller Interessen verkommt oder nur noch Gruppenegoismus von Leistungsträgern und Wohlfahrtsempfängern regiert¹¹. *Drittens* nimmt der Kommunitarismus Abschied von Idealen »der« Gerechtigkeit, die allein in den Köpfen von bestimmten Philosophen oder Theologen existieren. Aufgedeckt wird das multiple Feld von gesellschaftlichen Sphären, in denen Güter und Lasten nach jeweils unterschiedlichen Gerechtigkeitsstandards verteilt werden¹². Dem korrespondiert eine Forschungsperspektive, die in empirischer Hinsicht nach den unterschiedlichen, kulturell lokalen und mentalen Empfindungen, Vorstellungen und Urteilsbildungen in Gerechtigkeits-thematiken fragt, die sich auf der Ebene des sozialen Alltagshandelns bewegen¹³. In bei-

den Hinsichten werden *konnektive* Möglichkeiten und Prinzipien gesucht und eingefordert, die das plurale und sphärenengespeiste Gefüge der Solidarität zwischen den personennahen Solidarnetzen der Gesellschaft und den sozialstaatlich organisierten Solidarsystemen intakt halten und kreativ erneuern.

Auch die sozialethehischen Überlegungen in der Tradition der jüdischen und christlichen Überlieferung verbinden von jeher die Frage nach Gemeinsinn und Gemeinschaftstugend mit der Frage nach der sozialen Gerechtigkeit. Im Zentrum steht hier zunächst die religiöse Vorstellung von der zuvorkommenden »Gerechtigkeit Gottes«. Der Anteil an der »Gerechtigkeit Gottes«, die von Gott her eröffnet wird, bedeutet die befreiende Anerkennung der Person jenseits von Verdienst oder Leistung oder Kampf um Anerkennung. Das Verhältnis zu Fragen des gemeinschaftlichen Solidarsinnes und der sozialen Gerechtigkeit ist hier *religiös* fundiert. Die *sozialethehischen* Vorgaben und Konsequenzen aus dieser religiösen Fundierung der Gerechtigkeitsthematik sind erheblich. Denn erst in der religiösen Rahmenperspektive, in der über die Vorstellung des Anteils an der Gerechtigkeit Gottes der Vorrang von Leistung und Verdienst suspendiert wird, kommen Fragen gerechten Teilens und solidarischer Anteilnahme auf den Weg. Kürzer: Zuvorkommender *Anteil* in religiöser Hinsicht an der Gerechtigkeit Gottes ohne Leistung und Verdienst begründet in ethischer Hinsicht Ethos, Moral und Recht des gerechten Teilens, sowohl in den Formen personaler Tugenden wie der Tugenden sozialer Institutionen¹⁴.

Vor diesem Hintergrund ist sehr genau zu fragen, wie sich solche Impulse und Motive in die derzeitige sozialpolitische Debatte übersetzen lassen. Unmittelbar wird es nicht gehen. Jedoch verdichten sich die Hinweise, die unterschiedlich über Impulse des Kommunitarismus und den sozialethehischen Motiven aus dem kulturellen Gedächtnis der religiösen Überlieferung einerseits und den empirischen Beobachtungen zum Formwandel der Solidarität andererseits eingespielt werden, in einer Richtung, die auf neue Weise nach der gesellschaftspolitischen Modellierung von Gemeinsinn und Gerechtigkeit fragen läßt. In der Verlängerung dieser Richtung liegt auch der Austritt aus der kartellmäßigen bewachten Alternative zwischen der Verteidigung von Sy-

stemverfestigungen staatlicher produzierter Wohlfahrt einerseits und den Beschwörungen des inzwischen auch für sozialpolitische Belange beschworenen Allheilmittels »Markt« andererseits.

IV

Die sozialpolitische Diskussion, wie sie gegenwärtig in der Öffentlichkeit ausgetragen wird, leidet daran, daß es anscheinend kein Entrinnen aus der Generalalternative »Markt versus Staat« gibt. Privatisierungsvorhaben und Deregulierungsstrategien sozialstaatlicher Leistungen unter dem Stichwort »mehr Markt« im Sozialbereich sehen sich mit meist traditionell sozialdemokratischen Positionen konfrontiert, die auf den moderaten Widerstand der staatlichen Sittlichkeit und Ordnung in Fragen der sozialen Sicherungssysteme setzen. Diese Alternativstellung ist deswegen so unerquicklich wie eng, weil beide Strategien gleich zwei positionelle Fehlstellungen miteinander teilen. Beide Strategien gehen erstens eindimensional vor, weil sie die Lösung sozialpolitischer Herausforderungen nur von einem Sektor der Wohlfahrtsproduktion erwarten. Und beide Strategien ignorieren zweitens einen Entwicklungstrend, der »jenseits von Markt und Staat« durch eine plurale Neuordnung von Institutionen, intermediären Netzwerken und dem Formwandel der personennahen Solidarität gekennzeichnet ist.

Aus diesen Defiziten führt in analytischer wie normativer Hinsicht das neuere Konzept des *Wohlfahrtspluralismus* hinaus¹⁵. Es geht von der analytischen Beobachtung des Zusammenspiels mehrerer *Sektoren* aus und besagt hierfür: »Solidarität« in den unterschiedlichen Wohlstandssektoren *est mixtum compositum et complexia oppositorum*: in den Handlungskoordinationen (Wettbewerb, bürokratische Hierarchie, persönliche Pflicht, Freiwilligkeit), in den Austauschmedien (Geld, Recht, Moral), in den moralischen Bezugswerten (Freiheit, Gleichheit, Altruismus, Solidarität), in den Gütekriterien (Wohlstand, Sicherheit, soziale Gerechtigkeit) und in den unterschiedlichen Defiziten (Markt kann soziale Ungleichheit verstärken, Staat kann Motivation zur Selbsthilfe entmutigen, Gemeinschaftssolidarität kann Unfreiheit erzeugen, intermediäre Netzwerke in Kompetenz und Effektivität können

nicht alles leisten)¹⁶. Wie Querverstrebungen, Verknüpfungen und Balancen zwischen den verschiedenen Sektoren der Wohlfahrtsproduktion etabliert werden können, ist für das Konzept des »Wohlfahrtspluralismus« eine offene Frage. Deutlich sind aber die Richtungsimpulse:

Ergänzungslogik statt Substitutionslogik: Das Konzept des Wohlfahrtspluralismus betont eine Reihe von analytischen Hinweisen, die besagen, daß »mehr Markt« in Form von Wettbewerb einerseits und Selbsthilfe andererseits staatlich und gesellschaftlich organisierte Solidarität in Form von sozialen Sicherungssystemen nicht schlicht und einfach ersetzen können. Subsidiarität ist in diesem analytischen Rahmen selbst als subsidiäre Größe unter anderen Größen anzusehen.

Partizipationslogik statt Delegationslogik: Das Konzept des Wohlfahrtspluralismus akzentuiert in analytischer wie normativer Hinsicht, daß das soziale Kapital der Gesellschaft in den älteren und neueren Formen der personennahen Solidarität nicht als beliebig disponible Ressource zur Verfügung steht, sondern daß in diesen Bestand auch »investiert« werden muß: beispielsweise in Form von Angeboten zur professionellen Kompetenzerweiterung und der Eröffnung von Chancen, mitverantwortlich an Prozessen politischer, organisatorischer und kommunaler Entscheidung auch teilnehmen zu können.

Balanceaufbau statt Gruppendynamik: In einer dritten Hinsicht verdichten sich im Konzept des Wohlfahrtspluralismus die Hinweise darauf, daß das soziale Kapital einer Gesellschaft nur dann aktiviert und »jenseits von Markt und Staat« auch genutzt werden kann, wenn die Gerechtigkeitsdiskurse miteinander vernetzt werden, die sowohl die Solidarsysteme als auch die Solidarnetze einer Gesellschaft in unterschiedlicher Weise formatieren. Nur so werden die sozialpolitischen Fragen von Gerechtigkeit und Gemeinsinn jenseits gruppenegoistischer Verteilungskämpfe und jenseits von Markt oder Staat in Balance zu halten sein: *balancing pluralism between the spheres of justice*. Wichtig: Denn schließlich betreibt jedes Milieu gegenüber Gerechtigkeitsfragen, die die Gemeinschaft unterschiedlich Aller und einander Fremder umfassen möchte, die Neigung, geschlossene Gesellschaft zu spielen. Als ob es so ist.

Dr. Joachim von Soosten,

Im Kempken 14, 44799 Bochum

Anmerkungen

1. Douglas, M. 1991: Wie Institutionen denken, Frankfurt M., 18.
2. Der Begriff des »sozialen Kapitals« einer Gesellschaft (z-Social Capital) ist von James Coleman und Robert Putnam in Umlauf befördert worden. Vgl. Coleman, J. S. 1988: Social Capital in the Creation of Human Capital, American Journal of Sociology 94, suppl. 95-120; Putnam, R. D. 1995: Bowling Alone: America's Declining Social Capital, in: Journal of Democracy No. 1, 65-78.
3. Vgl. Müller-Armack, A. 1947: Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft, Hamburg; ders. 1956: Art. Soziale Marktwirtschaft, in: HdSW Bd. 9 (1956), 390ff.; ders. 1974: Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft, Bern/Stuttgart. - Zu den sozioethischen Traditionen des Protestantismus für die Formation der sozialen Marktwirtschaft vgl. die Texte in: Brakelmann, G./Jähnichen, T. (Hg.) 1994: Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh. - Zur Bedeutung der Christentumsgegeschichte vgl. insgesamt Kaufmann, F.-X. 1989: Christentum und Wohlfahrtsstaat, in: Ders.: Religion und Modernität, Tübingen 1989, 89-119.
4. Literatur: Heinze, R. G. (Hg.) 1986: Neue Subsidiarität: Leitidee für eine zukünftige Sozialpolitik?, Opladen; Kaufmann, F.-X. (Hg.) 1988: Staat, intermediäre Instanzen und Selbsthilfe, München; Fink, U. (Hg.) 1988: Der neue Generationenvertrag. Die Zukunft der sozialen Dienste, München; Rauscher, A. 1989: Art. Subsidiarität. 1. Sozialethik, in: Staatslexikon Bd. V, 7. Aufl. Freiburg, 386-388; NeU-Breuning, O. von 1990: Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg i. Br.; Münder, J./Krejt. D. (Hg.) 1990: Subsidiarität heute, Münster; Sachße, Chr./Engelhardt, H. T. (Hg.) 1990: Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt M.; Fink, U. 1990: Die neue Kultur des Helfens. Nicht Abbau, sondern Umbau des Sozialstaates, München.
5. Zur Bedeutung der Mobilitätsthematik für die Veränderung der herkömmlichen -Solidargemeinschaften- vgl. Walzer, M. 1993: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: Honneth, A. (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/New York 1993, 157-180 (bes. 164ff.).
6. Ich verweise auf die Ergebnisse, die das ambitionierte Projekt des Sozialwissenschaftlichen Instituts für Gegenwartsfragen/Mannheim zur empirischen Kommunitarismus-Forschung erbracht hat. Vgl. die Auswertung von Jörg Ueltzhöffer: Wege zur Bürgergesellschaft: die Geislingen-Studie, in: Wendt, W. R. u. a. 1996: Zivilgesellschaft und soziales

- Handeln. Bürgergesellschaftliches Engagement in eigenen und gemeinschaftlichen Belangen, Freiburg i. Br. 1996, 121-137. Ausführlich; *Ueltzhoffer, J./Ascheberg, C.* 1995: Engagement in der Bürgergesellschaft. Die Geislingen-Studie. Hg. v. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Sozialordnung Baden-Württemberg, Stuttgart.
7. Vgl. auch *Ziehe, Th.* 1992: Unspektakuläre Zivilisierungsgewinne. Auch Individualisierung kann »kornmunitär« sein, in: *Zahlmann, Chr.* (Hg.) 1992: Kommunitarismus in der Diskussion, Berlin, 102-108.
8. Vgl. *Ueltzhäffer* 1996: 133 und 136f. – Vgl. auch die Initiative des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche von Rheinland und Westfalen zum Aufbau von FREIWILLIGENZENTRALEN; zum Hintergrund vgl. *Burkhard Straßmann*, 1996: Knete ist nicht alles, in: *Die Zeit*, 29. 11. 1996; vgl. auch die Ergebnisse der Studie der Robert-Bosch-Stiftung 1996: »Ein neues bürgergesellschaftliches Europa«, insbesondere zum Wachstumssektor NEUES EHRENAMT (ca. 2,5 Millionen in den sechziger Jahren - ca. 12 Millionen Anfang der neunziger Jahre).
9. Repräsentativ hierfür ist der Beitrag von Wolfgang Schäuble in einem Sammelband zu der Frage »Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?« Schäuble betont auf fünfzehn Seiten die Bedeutung von Bürgertugend und Gemeinsinn, allein nach dem Begriff »Gerechtigkeit« sucht man in diesem Beitrag vergeblich. Vgl. *Schäuble, W.* 1996: Bürgertugenden und Gemeinsinn in der liberalen Gesellschaft, in: *Teufel, E.* (Hg.): Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt M. 1996, 63-78.
10. Diese Verbindung akzentuiert besonders Alasdair MacIntyre in der Rezeption der aristotelischen Ethik. Vgl. *MacIntyre, A.* 1987: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/New York, bes. 197 ff.
11. Vgl. hierfür exemplarisch *Taylor, Ch.* 1988: Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit, in: ders. Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt M., 145-187.
12. Vgl. hierfür *Walzer, M.* 1992: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt/New York.
13. Dies ist das Thema der amerikanischen »Justice Studies«. Vgl. *Cluegel, J. R./Mason, D. S./Wegener, B.* (Hg.) 1995: Social Justice and Social Change, New York. – Vgl. überdies *Kern, L./Müller, H.-P.* (Hg.) 1987: Gerechtigkeit. Diskurs oder Markt? Opladen; *Müller, H.-P./Wegener, B.* (Hg.) 1995: Soziale Ungleichheit und soziale Gerechtigkeit, Opladen.
14. Für die alttestamentliche Ursprungsconstellation des Zusammenhangs zwischen der religiösen, sozialen und institutionellen Formatierung des Verhältnisses von Gemeinsinn und Gerechtigkeit vgl. *Otto, E.* 1994: Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart/Berlin/Köln, bes. 19-116. In systematischer und aktueller Hinsicht vgl. die Diskussion bei *Huber, W.* 1996: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh, 149-183.
15. Richtungsweisend: *Evers, A./Olk, Th.* (Hg.) 1996: Wohlfahrtspluralismus: vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Opladen; vgl. auch *Dettling, W.* 1995: Politik und Lebenswelt. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Gütersloh; *Frankenberg, G.* 1996: Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft, Baden-Baden.
16. Vgl. das Schemata zu den pluralen Sektoren der Wohlfahrtsproduktion bei *Evers/Olk* (Hg.) 1996: aaO. 23.

Ethik, Vernunft und Rationalität

Bericht zur Jahrestagung 1996 der Societas Ethica

Von Rudi Neuberth

Vom 28. August bis 1. September 1996 fand in Luzern (CH) die Jahrestagung der Societas Ethica statt. Die Societas Ethica ist die zur Zeit einzig bestehende gesamteuropäische Forschungsgesellschaft für Fragen der Ethik. Sie umfaßt derzeit etwa 250 Mitglieder, vor allem aus den Bereichen Theologie und Philosophie. Auf der 33. Jahrestagung widmeten sich von Mittwochabend

bis Samstag etwa einhundertzwanzig Philosophinnen und Philosophen sowie Theologinnen und Theologen aus mehreren europäischen Ländern dem Thema »Ethik, Vernunft und Rationalität«. In drei Modulen wurde das Thema diskutiert. Der erste Tag war den Möglichkeiten und Grenzen rationaler Ethikbegründung gewidmet, am zweiten Tag sollte vor allem das Thema

Theologische Ethik und Rationalität zur Sprache kommen, und der letzte Tag wandte sich dem Themenspektrum Rationalität auf dem Gebiet angewandter Ethik zu. Eingeleitet wurde dieses Modul durch ein Referat über »die Herausforderung der Ethik durch die Systemtheorie«.

Mit einem Festvortrag von *Zygmunt Bauman* (Leeds, GB) über »Levinas and Logstrups strategy of morallife« wurde die Tagung am Mittwochabend eröffnet. Alle Begründungsversuche von Moral, so unterstrich Bauman, könnten letztlich auf drei biblische Mythen zurückgeführt werden. Die Geschichte vom Sündenfall beispielsweise sei eine literarische Beschreibung der fundamentalsten Unterscheidung in der Ethik, nämlich der zwischen gut und böse. Der Sinai-mythos hingegen umschreibe die Erkenntnis, daß regelkonformes Verhalten sich gegenüber regelabweichendem Verhalten auszahle, eine Erkenntnis, die für die Verhältnisbestimmung von Recht und Moral von geradezu grundlegender Bedeutung sei. An eine dritte, für die Moralphilosophie ebenfalls basale Erkenntnis erinnere die Kainsgeschichte. Sie spreche im Grunde von der Unausweichlichkeit der -Verantwortung für den Anderen-. Insbesondere die Moralphilosophien Logstrups und Levinas seien von diesem Mythos geprägt. In Anlehnung an Logstrup entfaltete Bauman den Gedanken, daß dort, wo Moral das Unausprechbare zur Sprache bringt, wo Ungewißheit in Gewißheit transformiert wird, wir am Ende und nicht etwa am Anfang der Moral stünden. Die wichtigsten Dinge im Leben blieben oft unausgesprochen, das gelte insbesondere für die Moral. Andererseits, und hier berief Bauman sich auf Levinas, verweise die Verantwortung, die wir unweigerlich für -den Anderen- haben, die Moral auf die Suche nach einem gangbaren Weg, der auf einer schmalen Rinne zwischen der Skylla der Gleichgültigkeit, »the Scilla of indifference and of washing one's hands«, und der »Charybdis of oppression«, der Gefahr des Paternalismus der Interessenantizipation verläuft: »I know what is good for her, she would not admit it, she is too thick to understand her best interest«. Wegweisend auf dieser Suche könne allein die Einsicht sein, je mehr die Pflicht zur Verantwortung zunehme, desto verschwommener würden normative Regelungen, und je mehr wir zum Handeln gezwungen seien, desto weniger wüßten wir was wir eigentlich tun sollten. Das primäre Pro-

blem der Moral sei also nicht die Frage nach der Rationalität oder der rationalen Begründung, sondern vielmehr die Ambivalenz zwischen der Unmöglichkeit von Moral einerseits und ihrer Notwendigkeit andererseits.

Rationalität, Rationalitätskritik und das Begründungsproblem in der Ethik

Die erste Tagungseinheit war dem Problem »Rationalität, Rationalitätskritik und deren Bedeutung für die Ethik« gewidmet.

Herbert Schnädelbach (Berlin, D) führte mit einem Überblicksvortrag über den »Wandel des Vernunftbegriffs« in das Thema ein. Neben einer Skizze der Stationen der Vernunftkritik in Geschichte und Gegenwart versuchte er Bedeutung und Stellenwert eines kritischen, weil transzendentalen Vernunftbegriffes für die Ethik deutlich werden zu lassen. Begründungen in der Ethik seien nicht anders als auf der Basis einer Kritik der kritischen Vernunft denkbar. Vernunft sei dabei dispositionale zu fassen, was am besten mit dem Begriff Rationalität ausgedrückt werde. Rationalität wiederum bedürfe der Urteilskraft, als »Differenz zwischen dem Vermögen der Prinzipien und Regeln und dem Vermögen der Subsumption unter Prinzipien oder Regeln, das selber nicht in Regeln gefaßt werden kann«. Da Sprache hier sozusagen das exklusive Medium sei, werde verständlich, warum unsere Rationalität *qua Urteilskraft* ein *offenes* Konzept sei. Diese Offenheit sei allerdings nichts weniger als »der Grund für die Möglichkeit rationaler Rationalitätskritik ohne performativen Selbstwiderspruch«, Vernunft sei ohne Vernunftkritik nicht denkbar, und man müsse gestehen, daß jede Rationalitätstheorie ob der unterstrichenen Offenheit der Urteilskraft unvollständig bleiben müsse. »Es gibt«, so Schnädelbach, »keinen Algorithmus der reinen Vernunft.«

Restituieren man die Kritik der kritischen Vernunft, dann »wird die kritische Vernunft nicht aufgehoben, sondern nur kritisch/selbstkritisch in ihre Schranken verwiesen«. Die Bedeutung dessen erhellte sich am besten anhand der Kritik an der funktionalen Vernunft. Diese Kritik werde immer dann laut, wenn Vernunft als Funktion von etwas bestimmt wird, sei es als Wille zur Macht, sei es als Wille und Streben nach Leben,

sei es als Selbstreferenzialität von Systemen. Der Verdacht, Vernunft könne nur funktional oder instrumental begriffen werden, sei zugleich aber auch der Ugrund aller Vernunftkritik. Diese Verdachtsmomente zählten zu den großen Herausforderungen, »der sich die Vernunft heute gegenüber sieht«. Doch werde alles davon abhängen, ob die Kritik sich auf das Ganze der Vernunft beziehe, was nur möglich wäre, wenn man nicht »in der Theorie der Rationalität der Vielfalt der Vernunftphänomene gerecht wird, und der schrecklichen Vereinfachung widersteht, die das Vernünftige zu einem großen Singular ›Vernunft-‹ zusammenschließt«. Es gibt also nicht die rationale Begründung in der Ethik, es gebe allenfalls rationale Begründungen von Ethik.

In einem zweiten Hauptreferat an diesem Vormittag gab *Rom Harré* (Oxford, GB) ein beredtes Plädoyer gegen moralischen Relativismus unter dem gleichlautenden Motto »Against moral relativism«. Zunächst skizzierte Harre, was er unter einer relativistischen philosophischen Position verstehe. Da wäre einmal ein semantischer Relativismus, der davon ausgehe, daß die Bedeutung eines Zeichens relativ zu etwas- sei, ein epistemischer Relativismus, der davon ausgehe, daß Propositionen relativ zu -etwas- seien, ein ontologischer Relativismus, der behaupte, die Existenz von irgendwelchen Entitäten sei relativ zu etwas- und schließlich ein Wertrelativismus, der in Anschlag bringe, daß der Wert einer Handlung oder eines Artefaktes relativ zu -etwas- sei. Dieses etwas- sei zunächst formal zu verstehen im Sinne eines Bezugsrahmens und könne inhaltlich jeweils identifiziert werden mit Sprache, Kultur, Umwelt etc. Moralischer Relativismus könne alle vier Positionen umgreifen, insofern zum Beispiel Werte als kulturell bedingt erachtet werden, oder moralische Codes als von einer lokal begrenzten Sprache geprägt etc. Auf der Suche nach einer wohlbegründeten Gegenposition zum Wertrelativismus Rortys (Cambridge 1991) und Gergens (New York 1993) spitzte Harré seine Ausführungen zu auf die Suche nach sogenannten »transcultural criteria« die es erlaubten, die soziale Praxis einer Kultur unter Umständen als unmoralisch zu qualifizieren. Ausgangspunkt war die Frage, ob beispielsweise die Kriegsverbrechen in Srebrenica tatsächlich nur vor dem Hintergrund der dortigen Kultur moralisch zu bewerten seien, oder ob denn nur ein Mitglied der Roten Khmer

die Befehle Pol Pots für moralisch verwerflich halten könne?

Zunächst führe Harré ein Argument Holidays (Hassocks 1988) vor, das in Anlehnung an Wittgenstein (London 1969) zwischen »homogenous foundations« und »inhomogenous foundations« unterscheidet. In sogenannten »inhomogenous foundations« sei es unerlässlich, zwischen Begründung und Begründetem zu differenzieren. Und es seien genau jene »inhomogenous foundations« auf denen Moralbegründungen beruhten. Nun ließe sich zeigen, daß der Relativist zwar seinen Relativismus argumentativ vertreten könne, allerdings nur auf der Basis einer allgemeinverbindlichen Weise der Begründung und zwar in Form von in Sprache gefaßten Argumenten. »Therefore« so die Konklusion Harres, »there are moral universals which must be found in every society that purports to be human.« Es müssen nämlich diese moralischen Bedingungen von allen anerkannt werden, die Sprache gebrauchen, um überhaupt -etwas- mitzuteilen. Selbst Relativisten müssen dies akzeptieren, wollen sie sich nicht in performativen Widersprüchen verfangen. Des weiteren betonte Harre, daß diese universelle Bedingung der Möglichkeit von moralischem Sprechen, anhand dreier grundlegender Formen von Sprachspielen (sog. core language-games) näher exemplifiziert werden könne: dem sogenannten »truth telling«, was mit Aufrichtigkeit umschrieben werden sollte, und zwar Aufrichtigkeit im Sinne einer moralischen Qualität bezüglich symbolisch vermittelter Interaktion, die sich weitgehend mit Kants Kriterium des kategorischen Imperativs decke. Sodann dem sogenannten »just dealing«, womit die Bereitschaft gemeint sei, einen Satz im grammatischen Sinne richtig verstehen zu wollen, unabhängig davon, ob man mit dem Gesprächspartner übereinstimme oder nicht. Und letztlich dem »ritual commitment«, was bedeute, einem Sprachritus zu folgen, der die Lücke zwischen Regel und Anwendung schließe. Regelgeleitete Sprache oder rituelle Sprachformen seien also eine Art Konformitätsquelle im Sinne einer *conditio sine qua non* des Sprachgebrauchs, sie seien ein Instrument sozialen Zusammenhaltes und gemeinsamer Lebenspraxis. Damit sei Sprache mehr als nur ein definierendes Merkmal menschlicher Gemeinschaften. Und das alles bedeute, daß es universelle Bedingungen für moralische Aussagen

gebe, und zwar nicht im Sinne von direkter Begründung, sondern im Sinne von Konditionen, die Begründungen erst ermöglichen, denn es gelte: »morality has no foundations, but moral discourse has conditions and these are moral. So in a certain sense the core language-games are foundational since only if they are in place does a community of human beings exist as a moral community.«

Nach diesen Vorträgen blieb der Nachmittag der Diskussion zweier kontroverser Themenpapiere reserviert. Die Leistungsfähigkeit einer absoluten Moralbegründung sollte gegenüber einer relativen Moralbegründung abgewogen werden. Dabei verfocht *Brenda Almond* (Hull, GB) die Unaufgebarkeit einer absoluten Moralbegründung. Konsistente moralische Argumentation sei nur auf der Basis unhintergebarer Erkenntnisbedingungen möglich, die jenseits egoistischer Interessen lägen. Almond bedauerte, daß insbesondere infolge einer populärphilosophischen Interpretation der Foucaultschen Analysen eher unkritisch und oberflächlich in der Ethik nur noch gefragt werde, wessen Perspektive hinter der einen oder anderen Position stehe, wobei die Frage, um welche Position es sich dabei handle, mehr und mehr in den Hintergrund trete. Bei diesem Kritizismus gingen manche postmoderne Ansichten soweit, daß sie nurmehr als Attacken gegen die Philosophie im Ganzen begriffen werden könnten. Von daher scheine es notwendig, erneut den Gedanken als unhintergebar anzuerkennen, daß es in der Moralphilosophie zwar nicht in erster Linie darum gehe, einen Begriff des absolut Wahren zu schaffen, wohl aber darum, der regulativen Idee der Wahrheit so nahe wie nur möglich zu kommen. Wahrheit als solche ließe sich zwar kaum beweisen, vielmehr müsse man in der Art eines elenktischen Beweises aufzeigen, was man alles verliere, wenn der Begriff der Wahrheit ad absurdum geführt würde oder den subjektiven Interessen anheimgestellt bliebe. Für manche möge dies wie Quasi-Metaphysik klingen und von allenfalls theoretischem Interesse sein. Dieses Wahrheitspostulat anzuerkennen, sei jedoch angesichts der praktischen Auswirkungen in Ethik und Politik von alles entscheidender Bedeutung.

Dagegen stellte *Anna Kusser* (Luzern, CH) die These, daß Prinzipien, auch wenn sie noch so rational begründet seien und der regulativen Idee

der Wahrheit noch so nahe kämen, sie dennoch allesamt defizitär blieben, weil sie nicht in der Lage seien, das Versprechen einer ebenfalls rationalen, weil adäquaten Einzelfallbeurteilung einzulösen. Selbst eine »plurale Regelethik« verfüge »über keine Möglichkeit, zwischen Regeltengewichtungen begründet zu entscheiden. Sie kann solche Fälle nicht allein auf der Basis ihrer Regeln lösen«. Noch unzureichender gilt Anna Kusser jeder Monoprinzipialismus, da das Beurteilungskriterium in Hinsicht auf die einzelnen lebensweltlichen Probleme wie eine künstliche Verengung erscheine und abermals zu keiner adäquaten Einzelfallbeurteilung führen könne.

AllenPrinzipienethiken, so der Vorwurf Kusser, sei eine enorme Defizienz hinsichtlich der Motivation gemeinsam. Weder vermöge ein Handeln aus Pflicht, noch ein Handeln aus Klugheits-erwägungen aus sich heraus zum Tun des als moralisch richtig Anerkannten motivieren. Beide seien auf externe Anreizstrukturen oder Sanktionsmechanismen angewiesen. Insonderheit die normativen Konzepte moralischer Motivation, wonach die moralische Qualität einer Handlung sich nach der Motivation bemißt, blieben wiederum defizient, weil sie keine klaren und distinkten Kriterien angeben könnten, was »gut an diesem Motiv« sei. So bleibe denn nichts anderes, als von einem Konzept pluraler moralischer Motivationen auszugehen, deren Gutsein aus ihrem inneren Wert resultiere. Doch bleibe ihre Rolle ähnlich der der moralischen Regeln begrenzt. Wie es kein überwölbendes moralisches Prinzip geben könne, so könne es auch kein monistisches Konzept moralischer Motivation geben. Für beide gelte: »Wir sollten in der Moral keinen stärkeren Rationalitätsbegriff verlangen, als für die philosophische Ethik: argumentieren, begründen, Begründungen überprüfen und eine gewisse Einheit und Allgemeinheit anstreben all das können wir auch ohne konstitutive Prinzipien.«

Theologische Ethik und Rationalität

Der zweite Tag stand unter dem Motto »Theologische Ethik und Rationalität«, In einem Plenumsvortrag versuchte *Hans S. Reinders* (Amsterdam, NL) zunächst die Leistungsfähigkeit einer narrativen Ethik gegenüber konventionellen

moralischen Begründungen aufzuweisen. In seinen Ausführungen über »Moral Justification, the -Golden Rule- and the Mimetic Analogy. Reflections on -Narrative- as a Fundamental Category in Moral Theory« skizzierte Reinders zunächst einige bekannte Einwände gegen Narrativitätstheorien in der Ethik, wie beispielsweise den Partikularismusvorwurf. Er versuchte anhand eines Beispiels von Menschen mit schweren mentalen Defekten deutlich werden zu lassen, daß eine narrative Ethik unter Umständen leistungsfähiger sein könne, als kontraktualistische Ethiken, als die Diskursethik und sämtliche Moralen, die auf der Basis formaler Universalisierungs- und Reziprozitätsregeln gründen. Diese Ethiken könnten, so Reinders, eine ernsthafte Gegenseitigkeit, eine ernstzunehmende und auf kommunikative Verständigung zielende gegenseitige Achtung im Falle des genannten Beispiels gar nicht einlösen. Denn wie sollte Gegenseitigkeit möglich sein, wenn wir im Falle mental schwer geschädigter Menschen von Identität schlechterdings nicht sprechen können, wenn wir nicht davon ausgehen können, daß diese Menschen überhaupt Interessen haben? Diese Menschen seien in allen genannten Ethiken ausgegrenzt, sie seien vom guten Willen oder von kontingenten Präferenzen ethischer Subjekte abhängig. Auf der Basis einer narrativen Ethik hingegen ließen sich moralische Verpflichtungen entfalten, die wir auch jenen gegenüber hätten, »to which we have neither a claim nor title«. Wie nämlich Identitäten sich in Geschichten erst konstituierten, so ließen sich Pflichten und Ansprüche ebenfalls im Kontext von Geschichten erst entfalten und nicht eben qua formaler Rationalität als universal begründen. Insbesondere könne man vermittelt einer »mimetic analogy« in Erzählkontexten zu einem ernsthaften Reziprozitätsgrundsatz auch hinsichtlich der Ansprüche und Pflichten der Menschen gelangen, die konventionelle Ethiken ausgrenzen würden.

In seinem Votum auf diesen Vortrag kritisierte *Albert W. Musschenga* (Amsterdam, NL), daß für Reinders offenbar der Begriff der narrativen Rationalität lediglich ein anderes Wort sei für Partikularismus. Sein Konzept einer narrativen Rationalität könne zwar im einen oder anderen Falle Gründe angeben, warum eine Person so und nicht anders gehandelt habe, für eine Begründung moralischer Normen reiche dies jedoch

nicht aus. Auch folge aus seinem Argument, formalistische Ethiken . la Hare, Habermas oder Apel könnten auf der Basis ihrer Universalisierungsgrundsätze mögliche Ansprüche mental schwer geschädigter Personen nicht integrieren, nicht eben, daß diese Moraltheorien im Grunde »exclusive« seien. »While Reinders may be right,« so Mussehengas abschließende Kritik, »in saying that they [mentally disabled persons, d. A.] are in universalist theories at the mercy of the contingent moral preferences of individual subjects, in particularist theories they are at the mercy of the shared, but also contingent convictions of a historical community.«

Nach diesem Votum teilte sich das Plenum in drei Gruppen, die sich jeweils einem spezifischen Problem innerhalb des Themenkomplexes von theologischer Ethik und Rationalität zuwandten. Grundlage der Diskussion war in einer Gruppe das Papier von *Hans Münk* (Luzern, CH) zum Thema »Rationalität und Naturrecht«, eine zweite Gruppe widmete sich dem Papier von *Hans G. Ulrich* (Erlangen, D) zum Thema »Rationalität und kirchliche Lebenspraxis und eine dritte Gruppe diskutierte die Ausführungen von *Svend Andersen* (Aarhus, DK) zu »The Place of Reason in Lutheran Ethics«.

Den Zusammenhang von Rationalität und Naturrecht entfaltete Hans Münk entlang einer Verhältnisbestimmung von -praktischem Vernunftgesetz- und sogenannten -natürlichen Neigungen- (*inclinationes naturales*). Zu den *inclinationes naturales* zählten beispielsweise das Streben nach Leben, das Zusammenleben der Geschlechter, Sexualität, aber auch das Streben nach Erkenntnis und Wahrheit. Es stelle sich mit Notwendigkeit die Frage, ob diese Strebungen eine ihrerseits »verbindliche normative Bedeutung« hätten oder ob sie »eine Art beliebiges -Rohmaterial- für die praktische Vernunft darstellten? Nach Münk haben sie eher die Funktion einer »grundrißartigen Vorstrukturierung sittlichen Handelns«. Damit seien sie dispositive, entwurfs-offene Größen und als solche angewiesen auf einen Ordnungsakt der praktischen Vernunft auf das Gute hin. So verstanden seien die *inclinationes naturales* keine unmittelbar handlungsleitenden Regeln, es seien keine Normen, sondern Metanormen. Der Vorwurf des Biologismus oder des Sein-Sollens-Fehlschlusses sei also nicht berechtigt, da erst der Denkakt der praktischen Vernunft

die normative Kraft der *inclinationes naturales* in Geltung setze.

Vermittels des Themas »Rationalität und kirchliche Lebenspraxis« versuchte Hans G. Ulrich das Problem deutlich werden zu lassen, inwiefern eine christliche Ethik als Ethik der *communio sanctorum* sich auf rationale Begründungen berufen könne, ohne in eine Apologetik des Christentums zu verfallen. Nicht die Rechtfertigung der einen oder anderen Lebensform nach außen hin, sondern das *Zeugnis* von einer bestimmten Lebensform und von einer mit dieser Lebensform verbundenen ethischen Vernunftpraxis sei Aufgabe der Ethik. Am Beispiel der Gerechtigkeit könne man zeigen, daß nicht die rationale Begründung der je unterschiedlichen Formen christlicher Gerechtigkeit zu den primären Aufgaben der Ethik zählten, sondern es zur eigentlichen Ratio christlicher Ethik gehörte, Konzepte von Gerechtigkeit aus der Lebenspraxis selbst zu gewinnen. »Daran, ob Witwen und Waisen in ihrer Not erkannt werden, tritt die Gerechtigkeit hervor.« Konkrete Lebenspraxis also entscheide über die Rationalität der Rede von Gerechtigkeit, sie sei gleichsam der Ort des Logos oder der Ratio christlicher Ethik. So würde denn nicht die Vernunft vermittelt christlicher Ethik neu bestimmt, wohl aber könnte Ethik dazu führen, die Praxis der Vernunft zu verändern.

Svend Andersen unternahm den Versuch zu zeigen, daß in der Ethik Luthers ebenso wie im Kommunitarismus oder in der Gerechtigkeits-theorie Rawls, das Reziprozitätsprinzip zum einen auf einer rationalen Begründung ruhe und es zum anderen eine durchaus vergleichbare Funktion und Leistungsfähigkeit erfülle. Wenn man versuche, die Ethik Luthers zu rekonstruieren, so könne man erkennen, daß der Vernunft die Aufgabe zugewiesen werde, zwischen der Betroffenheit der eigenen Person, zwischen einer binnen-moralischen Situation und der Berücksichtigung der Interessen dritter zu differenzieren und zwar insbesondere dort, wo spezifisch christliche Gebote nicht zur Anwendung kommen könnten. Man müsse überlegen, ob man von daher auf der Basis einer lutherischen Ethik zu Gerechtigkeits-grundsätzen kommen könne, die mit Rawls Theorie vergleichbar seien und zur Ausformulierung einer politischen Ethik wie wir sie seitens des Kommunitarismus kennen. Andersen schloß seine Ausführungen mit folgender Feststellung:

»First, I think that Lutherans in a modern society can regard themselves as members of a reasonable particular community, i. e. as persons who are able to distinguish between their substantial religious belief, and their role as citizens. Secondly, I think that the idea of the political as an enterprise of social cooperation among equals is at least compatible with the -reasonableness- of the Golden Rule.«

Systemtheorie und angewandte Ethik

Der Plenumsvortrag von *Hans Ulrich Dallmann* (Frankfurt a. M., D.) über »Die Herausforderungen der Ethik durch die Systemtheorie« und einige Themenpapiere zu spezifischen Problemen in der angewandten Ethik standen im Zentrum des dritten und letzten Tages.

Nach einer Darlegung der Eckdaten der Systemtheorie Luhmanns und ihrer Bedeutung für die Ethik, unterstrich Dallmann aufs neue, daß Ethik richtig nur als Reflexionstheorie der Moral zu verstehen sei und es insofern zu ihren ersten Aufgaben zähle, den Anwendungsbereich der Moral zu limitieren. Im besten Falle könne Ethik dort, wo Subsysteme versuchten, »Moral und Ethik in ihre eigene Reproduktion einzubauen«, was in der Regel durch »die Etablierung einer systemspezifischen Bindestrich-Ethik« erfolge, die Aufgabe der Deskription der moralischen Kommunikation des Systems oder Subsystems übernehmen. Dies ließe sich beispielsweise anhand des Verantwortungsbegriffes in der Ethik zeigen. Systemtheoretisch gesprochen sei der Verantwortungsbegriff nur dann eine zureichende Beschreibung der Aufgabe menschlichen Handelns, wenn er so gefaßt würde, daß die Bedingungen für die Askription von Verantwortung für alle Betroffenen einsichtig und klar formulierbar wären. Dem inflationären Gebrauch des Begriffes Verantwortungsethik stellte Dallmann entgegen, daß Ethik heute *prima facie* nur als Sozialethik begriffen werden könne, denn jede »Ethik ist aus systemtheoretischer Perspektive schon deshalb Sozialethik, weil sie Reflexion der gesellschaftlichen Moralkommunikation ist, innerhalb derer erst die Frage nach der Orientierung einzelner Personen erhellt werden kann«.

Vier Arbeitsgruppen wandten sich nach diesem Vortrag spezifischen Problemen der ange-

wandten Ethik zu. Grundlage der Diskussion war jeweils ein Themenpapier, wobei auffallend war, daß alle vier Positionen für eine Erweiterung des Rationalitätsbegriffes votierten. *Jean Marie Thevoz* (Lausanne, CH) unterstrich in seinen Ausführungen zu »Rationalite et universalisme, quelques usages en bioethique« den Gedanken, daß Rationalität im engeren Sinne ein fragiles und begrenztes Konzept sei. Denn gerade angesichts einiger lebhaft diskutierter Beispiele aus dem Bereich der Bioethik ließe sich zeigen, daß es hier Fälle gibt, die nicht auf rationale Entscheidungen alleine zurückführbar seien. Ein Patient, der aus Glaubensüberzeugungen eine lebensnotwendige Bluttransfusion strikt ablehne, mag möglicherweise aus einer Art Binnenrationalität handeln, doch stelle sich für den behandelnden Arzt die Frage, ob er rational handle, wenn er den Wunsch des Patienten anerkennt oder verweigert? Man müsse die Grenzen der Rationalität zugunsten der Emotion, des Pathos, der Unsicherheiten wiederentdecken.

Neben einigen Ausführungen zur Entwicklung der Umweltethik in den vergangenen Jahren, stellte *Wouter Achterberg* (Leiden, NL) hinsichtlich des Verhältnisses von Rationalität und Umweltethik vor allem die Frage in den Raum, ob es bis heute keine breitere Basis für moralische Argumente geben könne, als die der Forderung nach Konsistenz und unsichtbarer Vernünftigkeit? Als einen möglichen Weg der Erweiterung der sogenannten unsichtbaren reinen Vernünftigkeit, zeichnete Achterberg das Konzept einer betontermaßen rezeptiven Vernunft. Einer Vernunft, die wie Platon dies bereits beschrieben hatte, zuläßt, daß die Seele vom Schönen umsponnen wird; einer Vernunft, die die Kunstfertigkeit besitzt, Dinge als das stehen zu lassen was sie nun einmal sind; einer Vernunft, die neben dem Vermögen praktische Urteile zu fällen auch in Kontemplation versinken kann, kurz: »a wiliness, to let things be what they are, go on in the way they do; even a curiosity to know how things work«.

Frankiscek Kampka (Lublin, PL) diskutierte das Spannungsverhältnis »Mensch und ökonomische Rationalität« vor dem Hintergrund katholischer Soziallehre. Er versuchte zu zeigen, daß das Menschenbild wie es im Kernbestand katholischer Soziallehre verwendet würde, geradezu vorbildlich sei für ein adäquates Verständnis von

Rationalität in der Ökonomie. Denn auch die Ökonomie, so *Kampka*, komme nicht aus ohne ein Bild vom handelnden und kalkulierenden Menschen, der geprägt sei von den »Bestandteilen der Klugheit wie intellectus, memoria, cautio und sollertia.« Nun würden freilich weder Ökonomen noch Sozialtheoretiker das Vorhandensein dieser Eigenschaften grundsätzlich leugnen. Die Frage sei vielmehr, ob diese Bestandteile der menschlichen Klugheit, »als unerläßliche Bedingung wahrer Rationalität anzusehen« seien, was einem eingeschränkten Verständnis des reinen zweck-mittel-rationalen Handeins diametral entgegenstände, einem Rationalitätsverständnis, wie es der marktwirtschaftlichen Ökonomie häufig zugrunde läge. *Kampka* plädierte denn auch dafür, diesen in der Ökonomie oft verwendeten Typus der Rationalität zu erweitern durch einen komplexen Rationalitätsbegriff, der der Kreativität genügend Raum ließe. Denn eine »vernünftige, kluge, zutiefst menschliche Kreativität scheint heute die Antwort auf die Beschränkungen der mechanistischen Rationalität zu sein.«

Göran Collste (Linköping, S) sprach über »Ethics and Informatics. Ethical Aspects of Expert Systems«. Wenn Ethik die Reflexion darüber ist, welche moralische Wahl wir treffen, dann stelle sich in bezug auf technische Systeme zunächst die Frage, ob die Menschheit diese tatsächlich jemals frei gewählt habe, oder ob diese sich nicht mehr oder minder eigendynamisch entwickelt hätten? Mit Rekurs auf *Bubner*, *Heidegger* und *Ellull* könne allerdings gezeigt werden, daß es unerläßlich sei, technische Prozesse angesichts ihrer Wechselwirkung mit personalen und gesellschaftlichen Interaktionen zum Thema der Moral zu machen, wolle man nicht einem reinen technologischen Determinismus das Wort reden. Die Frage, inwiefern Informationstechnologien verdienen, ein eigenständiges Objekt moralischer Betrachtungen zu werden, erläuterte *Collste* unter anderem am Beispiel »Decision support systems for diabetes care«. Der Einsatz von Expertensystemen sei nicht per se rational. Denn verstehe man unter Rationalität das effiziente Erreichen vernünftiger Ziele, so müsse man insbesondere das Problem der schleichenden Entpersonalisierung des medizinischen Sektors mitbedenken sowie die Frage der Verhinderung personaler Verantwortungsübernahme. Bekanntlich steige ja das Maß an Notwendigkeit zur Verantwortungsüber-

nahme proportional zum Einsatz von Expertensystemen.

Nach einer anschließenden Auswertung der Tagung im Plenum wurde im Rahmen der Mitgliederversammlung der Societas Ethica Danzig als Ort der nächsten Jahrestagung gewählt. Die Tagung 1997 wird dort vom 27. bis 31. August stattfinden. Der Arbeitstitel der Tagung lautet »Solidarität und Sozialstaat«. Seit einigen Wochen können Informationen über die Societas Et-

hica und deren Tätigkeit auch via Internet bezogen werden. Die Adresse lautet: <http://www.unizh.ch/sozialethik>. Auf der Homepage des Instituts für Sozialethik läßt sich ein Link zur Societas Ethica herstellen.

*Rudi Neuberth
Institut für Sozialethik
Zollikerstraße 117
eH-8008 Zürich*

Narrative Grammatik der Ethik

Stanley Hauerwas: Selig sind die Friedfertigen.

Ein Entwurf christlicher Ethik (Originaltitel: *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, 1983); herausgegeben und eingeleitet von Reinhard Hütter, übersetzt von Guy M. Cliche; *Evangelium und Ethik* Bd. 4, Neukirchen-Vluyn 1995, pb. 239 S., DM 68,-.

Mit dieser Veröffentlichung liegt erstmals ein Band des herausragenden Vertreters der US-amerikanischen Ethikergilde in deutscher Sprache vor. Daß dies so lange gedauert hat, spricht angesichts der Bedeutung Hauerwas' für die Ethik-Diskussion im gesamten angelsächsischen Sprachbereich in den letzten zwei Jahrzehnten für die Rezeptionsträgheit des hiesigen Diskursraums, läßt den nun präsentierten Band jedoch um so mehr willkommen erscheinen. Hauerwas, der zur Zeit an der Duke University in Durham (North Carolina) tätig ist, läßt sich schwer einordnen. Von Hause aus Methodist, ist er zu einem scharfen Kritiker des gegenwärtigen amerikanischen Mainstream-Protestantismus geworden, der sich seine theologischen Anregungen und Herausforderungen bevorzugt von »außen« holt: vom Katholizismus (er lehrte lange an der Catholic University of Notre Dame) ebenso wie von den radikal-protestantischen Friedenskirchen. Als philosophische und theologische Quellen seines Denkens nennt Hauerwas etwa Aristoteles, John Dewey, Ludwig Wittgenstein, Alasdair MacIntyre, Augustin, Thomas, Calvin, Karl Barth, die Gebrüder Niebuhr, James Gustafson oder den Mennoniten John H. Yoder. Die aristotelische Einfärbung seiner Ethik macht sich unter anderem in einer akzentuierten Liberalismuskritik bemerkbar, dennoch läßt sich Hauerwas nicht als Kommunitarist apostrophieren.

Über die Schwierigkeit, diesen Theologen einzuordnen, seinen Werdegang und den Kontext der amerikanischen Ethikdiskussion gibt die hilfreiche Einleitung des Herausgebers Auskunft, dessen monographischer Einführung in die Theologie Hauerwas' in derselben Reihe wie der vorliegende Band erschienen ist. Die Arbeiten

von Hauerwas gelten als ungewöhnlich originell und polemisch. Das vorliegende Buch spiegelt die Originalität des Denkens Hauerwas' und seine kulturkritische Haltung zwar durchaus wider, konzipiert als »Primer« in die christliche Ethik geht ihm jedoch weitgehend der polemische Ton ab. Auch hinsichtlich der monographischen Form bildet es eher die Ausnahme in der (im bibliographischen Anhang abgedruckten) langen Publikationsliste Hauerwas', dessen Buchveröffentlichungen ansonsten unter lockeren thematischen Gesichtspunkten gruppierte Gelegenheitsschriften enthalten. Daß Hauerwas dem Systemzwang in der Theologie widerstrebt, bleibt freilich auch der Lektüre des vorliegenden Bandes nicht verborgen. Der Text erschließt sich beim Lesen - zumal für deutsche Leser - zunächst eher langsam. Der Autor definiert nicht vorab seine Schlüsselbegriffe (Handlungsträgerschaft, Charakter, narrative Kasuistik, Friedfertigkeit), um daraus ein Gesamtgefüge zu konstruieren. Hauerwas lesen heißt weniger, in eine Systematik eingeführt zu werden als eher sich dem Rhythmus seines Denkens einzuschwingen. Was das Buch bieten will, ist die Einübung in einen pointierten theologischen Sprachgebrauch, in dem die einzelnen Begriffe, Wendungen und Zusammenhänge wie die Charakterzüge handelnder Personen im Fortgang einer Erzählung sich mehr und mehr gegenseitig erhellen und erschließen. Für das Lesegefühl mag darum der Eindruck einer anfangs etwas sperrigen Lektüre entstehen, die im Fortgang immer klarer und besser wird. Methodologisch ist daran die Konvergenz mit dem Grundanliegen der Theologie des Autors von Bedeutung: Hauerwas schreibt auf die gleiche Art, wie er den Gegenstand seines Schreibens, die Ethik, versteht: von ihrer narrativen Dimension her.

Der elementare Bezug auf die »erzählte Geschichte« (so wird die substantivische Verwendung von »narrative« durchgängig übersetzt) bringt eine zweifache Bewegung in den hergebrachten Diskurs über die Ethik: Einerseits

wird in kritischer Wendung gegen das Universalisierungsgebot der Moderne die Partikularität der christlichen Ethik eingeschränkt, andererseits jedoch auch ihre sämtliche Lebensbereiche übergreifende Weite gegen die Reduktion auf das Paradigma der moralischen Dilemmata und des ethischen »decision-making«. Kurz gefaßt läßt sich Hauerwas' »partikularistisch-erweiterte« Vorstellung so charakterisieren: Unsere Überzeugungen *sind* unsere Moral; sie sind in die Form der erzählten Geschichte einer Gemeinschaft gefaßt und bewähren sich in der Ausbildung eines (von dieser Geschichte) bestimmten Charakters und der dazugehörigen Tugenden (58; 81). Entlang der hier gegebenen Stichworte »narrative«, Charakter, und Überzeugungsgemeinschaft läßt sich Hauerwas' Argumentation weiter erschließen.

Die narrative Dimension der Ethik bedeutet nicht, daß diese primär in erzählerischer Form vonstatten gehen müsse, sondern zielt auf die Bedeutung der »narrative« als einer Grammatik des Glaubens und Lebens. Da die erzählte Geschichte nicht als Illustration von etwas fungiert, das auch oder besser anders ausgedrückt werden könnte - auch die dogmatischen Formeln enthalten nicht die »Bedeutung« jener Geschichten, sondern können vielmehr als »Werkzeuge« gelten, diese besser zu erzählen -, muß die Narrativität als Grundmerkmal der Rede von Gott auch die Art des ethischen Denkens und Handelns bestimmen. So bezeugt die unhintergehbare Form der Geschichte Gottes mit den Menschen als Erzählung die Geschöpflichkeit unseres Daseins - die bleibende Angewiesenheit darauf, »in« dieser Geschichte zu bleiben und von ihr geformt zu werden. Zugleich bildet sie das entscheidende Identifikationsmoment einer Gemeinschaft, die durch den konstitutiven Bezug auf eine solche »narrative« und deren Praxis besteht und bestehen bleibt. So wie wir uns selbst vorstellen, indem wir etwas über uns erzählen, erfahren wir, wer wir sind, indem wir unsere Geschichte in der Geschichte Gottes mit seinem Volk verorten. Aus diesen Überlegungen zur narrativen Identität leitet Hauerwas die für sein Konzept wesentliche Forderung ab, die Partikularität der christlichen Ethik ernst zu nehmen. In dieser Hinsicht argumentiert er durchaus postmodern. Ethik kann es nur »adjektivisch«, immer nur als (durch eine spezifische Erzähltradition) näher bestimmte geben: jüdisch, christlich, existentialistisch, huma-

nistisch, utilitaristisch, genealogistisch et cetera. Mit der Absage an die Abstraktionsleistungen einer »universalen Moral«, ihrem Absehen von den geschichtlichen, gemeinschaftlichen und persönlichen Determinanten der Ethik und deren Substituierung durch formale Regeln, verbindet Hauerwas die Kritik an herkömmlichen Einteilungsprinzipien der Ethik. So zeigt er beispielsweise, wie die beiden »Alternativen« deontologischer oder teleologischer Ethikbegründung beide an der gleichen problematischen Voraussetzung teilhaben: Beide erkennen die moralische Frage in der Form von Dilemmata an, und daß diese durch ein allgemeines Prinzip (der Pflicht oder Folgeabschätzung) zu lösen wäre (67).

Die Argumentation gegen die Prädominanz von moralischen »Entscheidungs- ist besonders geeignet, in den Zusammenhang des Denkens Hauerwas' einzuführen. Er hält die Orientierung der ethischen Debatte an »Entscheidungsproblemen« für irreführend, weil sie von einem deterministischen Weltbild ausgeht, in dem Situationen als objektive Gegebenheiten angenommen werden. Die hierfür signifikante Frage, »was würdest du tun, wenn ...«, reduziert die ethische Ausgangslage jedoch nicht allein auf die Monomanie eines einzigen »Entscheidungsträgers« (während der Andere in seinem angenommenen Reaktionsvermögen roboterhaft-determiniert erscheint), sondern verkürzt paradoxerweise auch die Bedeutung des »Entscheidungsträgers« als ganzer Person. Auch in Hinsicht auf diesen repräsentieren Entscheidungen »das, was wir tun, wenn alles andere zu spät ist«. Entscheidungen, die »so sind, wie sie sind« und scheinbar »keine Alternative« lassen, sind im Lichte eines »partikularistisch-erweiterten« Ethikbegriffs betrachtet eher als Situationen erkenntlich, die nicht hinreichend beschrieben werden können, das heißt in den Zusammenhang der erzählten Geschichte eingeordnet, der unser Leben bestimmt; »einzige Alternativen« sagen oft eher etwas aus über unsere Unfähigkeit und Unwilligkeit, das Leben so zu ändern, daß andere Alternativen in den Blick geraten. Wenngleich Hauerwas die Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen, nicht bestreitet, so doch deren Gewichtung im moralischen Diskurs. Wie er anhand von Beispielen demonstriert, sind moralisch gesehen die Dinge am wichtigsten, über die wir niemals eine Entscheidung treffen müssen. Thomas Morus hatte nicht »entschieden«, durch die

Hand Heinrichs VIII. zu sterben, er wollte dem gerade entkommen; den geforderten Gefolgschaftseid aber konnte er aufgrund der Person, die er war, nicht leisten und darum mußte er sterben. Viele »Entscheidungen« erwiesen sich so gesehen nur als bewußtmachende Bestätigungen dessen, was wir geworden sind, ohne uns dessen bewußt zu sein. So gibt es nicht einfach objektiv gegebene Situationen, die sind, wie sie sind, sondern diese sind so, wie wir sind, wie wir wahrnehmen. »Die Frage, was ich tun soll, handelt tatsächlich davon, was ich bin oder sein soll« (180).

An dieser Stelle kommt Hauerwas' Konzept der »Verantwortung für unseren Charakter« ins Spiel. Als Bezeichnung einer kontinuierlichen Disposition ist »Charakter« eng verknüpft mit dem narrativen Begriff von Handlungsträgerschaft und Identität. Handlungsträgerschaft nennt Hauerwas das Vermögen, sich die Vergangenheit zu eigen zu machen, das Vermögen, die eigene Geschichte als eine zusammenhängende Geschichte wahrheitsgemäß erzählen können. Charakter haben.: heißt zu sagen: dies und das habe ich getan, und nicht in die dritte Person auszuweichen (84), auch wenn das gegenwärtige »Selbst« die vergangene Tat als »unauthentisch« klassifizieren wollte. So wendet sich Hauerwas gegen die verbreitete Verankerung der Freiheit in einem »transzendentalen Selbst«, das vom Handelnden unterschieden wäre und identitätsfest »hinter« demjenigen stünde, was wir tun. Dieses bedeutet allerdings keineswegs, den Menschen nur oder primär als Handelnden zu verstehen. Vielmehr zielt Hauerwas gerade darauf ab, das jeweilige Handeln in die fortlaufende Geschichte einer Erzählgemeinschaft eingebunden wahrzunehmen, so daß auch das, was Menschen widerfährt, als Teil ihrer Geschichte angenommen werden kann. So gesehen hängt die Freiheit nicht von der Stärke des Bewußtseins - des transzendentalen Selbst - ab, sondern von Gewohnheiten, die nur selten bewußt werden, aber mit der Beschreibungsmacht korrelieren, die durch Partizipation an der Erzählpraxis der Gemeinschaft erworben wird. So kommt der »Charakter« als bestimmender Faktor der Ethik nicht als ein selbstgemachter in Frage, sondern als »Geschenk des Anderen«, dessen Anderssein mein Sosein herausfordert und formt. Für Christen ist jenes extensisch prägende Moment in der erzählten Geschichte Gottes zu finden. »Nur indem wir ler-

nen, diese Geschichte ... zu unserer eigenen zu machen, gewinnen wir die Freiheit, die notwendig ist, um unser Leben zu unserem eigenen zu machen« (99).

Entscheidend ist für Hauerwas dabei die Tatsache, daß die Erzählgemeinschaft der Kirche die Wahrnehmung der Gläubigen in umfassender Weise formt und ihnen hilft, die Welt und die Dinge zu sehen, wie sie wirklich sind. Angesichts der Blickverzerrung durch die menschliche Aneignungsperspektive, des sündhaften Sich-die-Welt-zurecht-Sehens, zielt die Wahrnehmungsaufgabe der Ethik nicht auf ein bloßes Hinschauen, sondern darauf, sich die Augen öffnen zu lassen, oder wie Hauerwas sagt, zu lernen, Sünder zu sein. Auch hier führt die partikularistisch-erweiterte Perspektive der Ethik zur Kritik hergebrachter Verständnisweisen, etwa gegen die bestimmende Rolle der Metaethik. Nicht gilt es, zuerst die Frage nach der Notwendigkeit und Möglichkeit von Moralität und Ethik zu beantworten, sondern zu sehen, »daß wir uns bereits mitten im Abenteuer der Moral befinden« (62). In diesem Sinne thematisiert Hauerwas die Aufgabe der Ethik erst, nachdem er ihr schon längst begonnen hat nachzukommen (IOHf.) und wendet sich folgerichtig gegen das Verständnis der Ethik als »Anwendungswissenschaft«, gegen die Suche nach einer »Letztbegründung«, sowie gegen die »Disziplinarität« der Ethik. Als »Disziplin« stellt die Ethik bereits in sich ein Krisenphänomen dar, das die zerbrochene Brücke zwischen Glauben und Leben wiederherstellen will; was aber nur durch das Ethos einer Gemeinschaft zusammengehalten werden kann, ist auf dem Weg der Reflexion nicht rekonstruierbar. Ähnlich wie Karl Barth versteht Hauerwas die Ethik als einen Modus der Theologie, als »Theologie von Anfang an«, und nicht als eine der Fundamentaltheologie und der Dogmatik nachgeordnete Anwendungsdisziplin, in der die konkreten Überzeugungsinhalte zur bloßen »Motivierung« herabsinken müssen. Anstatt mit dem »Verhältnis« der Ethik zu jenen beiden Disziplinen zu beginnen, legt es sich für Hauerwas eher nahe, mit der Ethik als Theologie zu beginnen, da die Erkenntnis der Wahrheit die entsprechende Veränderung der Person mitbedingt. So bleibt der eschatologische Charakter der Theologie auch für die Ethik konstitutiv. Hinter der Betonung der allgemein-menschlichen Qualität

der christlichen Ethik hingegen vermutet Hauerwas die uneingestandene Angst, daß es eine fundamentale Diskontinuität zwischen Christen und ihrer jeweiligen Kultur geben könnte. Die Wahrnehmung der theologischen Dimension der Ethik und der ethischen Dimension der Theologie macht für Hauerwas die Einsicht unausweichlich, daß die Ethik in methodologischer Hinsicht keinen Kern, keinen Ausgangspunkt hat. Die Suche nach einer Letztbegründung wird abgewiesen. »Es gibt keinen Punkt außerhalb unserer Geschichte, wo wir an einem sicheren Ort unsere moralischen Überzeugungen verankern könnten. Wir müssen in der Mitte beginnen, das heißt, wir müssen inmitten einer erzählten Geschichte beginnen« (116).

In diesem Zusammenhang thematisiert Hauerwas die ethische Bedeutung der Christologie. Wir können Jesus als den Christus nur erkennen, indem wir ihm nachfolgen; und ihn zu lieben heißt zu lernen, zu lieben, wie er es getan hat. Die Charakteristik der Botschaft, des Lebens und Geschickes Jesu erkennt Hauerwas in dem, was er die »Tugend der Friedfertigkeit« nennt: die Absage an die Macht der Gewalt, an das Beharren darauf, sich selbst und andere zu beherrschen. Das Motiv der Gewaltlosigkeit, des »living out of control«, zieht sich als Testfall der Ethik durch viele der Analysen und Beispiele des Autors hindurch.

Davon bestimmt ist auch, wie Hauerwas die konstitutive Bedeutung der Kirche für die christliche Ethik bezeichnet. Die Kirche, so lautet die Formel hier, »hat« keine Sozialethik, sie »ist« eine solche. Als eine Gemeinschaft, die die erzählte Geschichte Gottes mit den Menschen tradiert und auslebt, soll sie der Welt zur Selbstkenntnis als Welt verhelfen und ihr zugleich zeigen, wie sie als gute Schöpfung Gottes zu leben berufen ist. Dies geschieht insbesondere durch das existentielle Zeugnis der Kirche, daß die Quelle der Macht im Dienen und nicht im Herrschen liegt. Ihre zentralen Praxisformen - Predigt und Sakramente - sind darum als »politische Rituale« zu begreifen, nicht als Motivation der Kirche der Tat, sondern selbst bereits als ihr »wirksames soziales Werk«. Hier schließt Hauerwas eine spannende Diskussion über die »Kunst der narrativen Kasuistik« an, in der die Aufgabe der Kirche als Diskursgemeinschaft beschrieben wird. Gegenüber der individualistischen Engfüh-

rung traditioneller Kasuistik bezieht Hauerwas den Begriff auf die Kirche als ganze, in der jede Gemeinde verpflichtet ist, die Implikationen der erzählten Geschichte Gottes für ihr Leben in der Welt stetig neu zu überprüfen. Narrative Kasuistik ist demnach »nicht nur der Versuch, schwierige Fälle des Gewissens innerhalb eines Systems moralischer Prinzipien zu entscheiden, sondern ... ein Prozeß, durch den eine Tradition prüft, ob ihre Praktiken im Licht ihrer grundlegenden Gewohnheiten und Überzeugungen konsistent (das heißt der Wahrheit entsprechend) oder inkonsistent sind oder ob diese Überzeugungen neue Praktiken und ein neues Verhalten erfordern« (183). Diese diakritische Praxis ist nicht auf das Prüfen von einzelnen »Fällen« zu beschränken, sondern schließt die Überprüfung von Lebensgewohnheiten ein; eine Aufgabe, die nicht allein von außen, durch neue Situationen, sondern auch von innen, durch die erzählte Geschichte selbst, veranlaßt ist. Weil es ihm um den Weg geht, auf dem das ethische Denken und die ethische Praxis mit der erzählten Geschichte Schritt halten kann, vermag es nicht völlig zu überraschen, daß Hauerwas seine Einführung in die Ethik mit der Thematisierung einer Spiritualität der Tragik und Freude in der Friedfertigkeit abschließt. »Denn das christliche Leben ist eine Sache des Erkennens und des Trainings der Sinne und Leidenschaften und keine Sache des Wählens und Entscheidens« (218).

Das Buch bietet eine Fülle von herausfordernden Analysen und Argumentationen, die auch in der Ethik-Diskussion hierzulande Aufmerksamkeit verdienen. Sicherlich ließen sich Kritikpunkte anbringen: So könnte man/frau versucht sein, den extensiven Gebrauch des »wir« (in einer Art »usus elencticus der ersten Person Plural«) als vereinnahmende Redeweise mit einem US-amerikanischen Habitus zusammenzusehen, der sich auch in nicht-literarischen Zusammenhängen Geltung verschafft. Allerdings ist Hauerwas, wie neuere Publikationen ausweisen, auf diese Problematik mittlerweile aufmerksam geworden. Sicherlich spricht Hauerwas aus einer anderen gesellschaftlichen und religiösen Landschaft heraus. Inwieweit man/frau die Herausforderung seiner Analysen an sich heranläßt, hängt wohl auch davon ab, ob man/frau bereit ist, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zur hiesigen volksgemeinnützlichen (?) Situation zu gewichten. Kri-

tisch einwenden ließe sich auch, daß die ekklesiologische Situierung in einer gewissen Schwebe bleibt und die Pneumatologie eher implizit als ausgeführt ist - insbesondere die Rede vom »Zueigen-machen der christlichen story« wäre in diesem Zusammenhang zu hinterfragen. Dabei gilt es jedoch zu sehen, daß Hauerwas bewußt offene Flanken bietet und bestimmte Moralsprachen (wie etwa die »Tugend-e-Sprache) in Gebrauch nimmt, um vernachlässigten Essentials der Ethik Aufmerksamkeit zu verschaffen, und nicht um diesen zur Vorherrschaft zu verhelfen. So gesehen ließe sich von einer invertierten »kontextuellen Theologie« sprechen, in der der jeweils bestimmte (Problem-, Frage-, Paradigmen-)Kontext die Emphase bedingt, mit der die jeweils abgeblendeten Perspektiven und Traditionen in kritischer Zuspitzung erinnert werden. Dies geschieht freilich nicht um dem Ideal einer Balance von Traditionsanteilen zu genügen, sondern im Sinne jener besagten »narrativen Kasuistik«, die fragt, was in ethischer Hinsicht im Er-

zählstrom der christlichen »narrative« nicht auf der Strecke bleiben darf.

Ein abschließendes Wort zur Übersetzung und Textauswahl für die deutsche Ausgabe: Die Übersetzung der These von Hauerwas verlangt in besonderem Maß den Mut zur Kongenialität, sie muß frech und frei verfahren, um wirklich »textgetreu« zu sein und die sprachliche Kraft des Originals nicht zu verlieren. Dies ist in der vorliegenden Fassung mit fortschreitender Kapitelzahl immer besser gelungen. Eine abschließende Homogenisierung hätte diesbezüglich freilich nicht geschadet. Ob die Entscheidung der Herausgeber, die ältere »Einführung« den deutschen Lesern zugänglich zu machen, besser zugunsten eines aktuellen Bandes von Hauerwas ausgefallen wäre, mag dahinstehen. Dem Buch und der ethischen Diskussion hierzulande wäre jedenfalls zu wünschen, daß die Resonanz auf den vorliegenden Band bald für einen Nachfolger auf dem deutschen Buchmarkt sorgt.

Bernd Wannenwetsch, Erlangen

Wider die Obdachlosigkeit des Leibes

Wolfgang Schoberth: Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann. Evangelium und Ethik Bd. 3, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 1994, 302 Seiten, 48,- DM.

»Leibliche Unzerstörtheit ist das Ende der Werke Gottes« (149). Oetingers fast schon populär gewordener Weise aus dem *Murrhardter Predigtbuch* versucht Wolfgang Schoberth (WS) in seiner Habilitationsschrift nachzudenken, um mit Hamanns Metakritik einer »leeren Vernunft« ~ »Sunt lacrumae RERUM - o quantum est in REBUS inane!« (171 bzw. 202) - im ambivalenten Projekt der Moderne »Wege einer ästhetischen Schöpfungslehre« (219 ff.) aufzuzeigen. Luthers sich glaube, daß mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturn ...> orientiert WS' Erkenntnisinteresse wider Kants »ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können« Die *certitudo* biblisch geoffenbarter Geschöpflichkeit soll die Erfahrungsverluste jener *securitas* aufdecken und wiedergewinnen, die sich aus der idealistischen Inthronisation autonomer Vernunft ergeben hätten. WS' fromme Grundüberzeugung

vergewissert sich dazu einleitend der Kritik der instrumentell pervertierten Rationalität, wie sie in Horkheimer/Adornos *Dialektik der Aufklärung* nahezu kanonisiert ist. Daß die »vollends aufgeklärte Erde« dennoch nicht nur »im Zeichen triumphanten Unheils« strahlt (9), sondern von Gottes Erlösungshandeln in Christus heilsam illuminiert werde, möchte der Autor, mittlerweile Theologieprofessor in Bayreuth, in drei Schritten nachweisen: »Theologie der Leiblichkeit: Friedrich Christoph Oetinger« (21ff.), »Aesthetica metacritica: Johann Georg Hamann« (167ff.), »Wege einer ästhetischen Schöpfungslehre« (219ff.).

Eindrücklich vertieft sich WS zunächst in Oetingers dicht gewebtes Werk einer »heiligen Philosophie« der »idea vitae« und seine Rezeption. Die phänomenologische nachbuchstabierten Fragmentierungen in alltäglichen Erfahrungen seien biblisch angeleitet als gebrochenes, spiegelschriftliches »Ganzes vom Evangelium« lesbar. Anschmiegliger Mimesis statt begriffslogischer Konstruktion verdanke Oetingers »biblischer Realismus« (39 ff.) nicht nur die christusgemäße Nähe zum irdisch-sinnlichen Materiale. Zudem würden in »Geflecht«, »Verwobenheit der Er-

scheinungen«, »Mischformen« der Weisheit der Gasse, wie sie der »sensus communis« bewahre, die »Wege Gottes in der Zeit« (35.72.81 ...) entzifferbar. Oetingers »emblematische Theologie« (115 ff.) könne, wie im »Sinn-Bild« des aus der Raupe sich entpuppenden Schmetterlings, das »Sichtbare als Figur des Unsichtbaren« dechiffrieren, das heißt aber das irdische Leben als von der »Ökonomie Gottes« durchwirktes wahrnehmen. Entgegen einer kirchlich wie theologisch verbreiteten, durch Jenseitsvertröstung bedingten, Diskreditierung des Alltäglichen bestimmt WS gerade das, »was dem Leben förderlich ist«, »das Notwendigste, das Nützlichste und das Einfachste«, das auch moralisch »Offensichtlichste, Leichteste, Nützlichste« als das von Gott bestimmte Wirkliche. Theologie als »Nachweis der Univokation des Begriffs -Leben«, (33), demnach was gut, wahr und schön »jeder Seele von innen und außen« vorweg »eingepflanzt sei, kritisiert die Spielarten entmaterialisierter *reiner Vernunft* und deren monadologische Abstraktionen von der affektgebundenen Leib- bzw. Weltlichkeit. Um eben das alltägliche Leben der fürsorgenden Heilsvorsehung Gottes zu vergewissern, darf denn auch die »wahre Magie« (128 ff.), eine Art biblische Souffleuse der Schöpfung, in Dienst genommen werden. Der so favorisierte »symbolische Realismus« emblematischer Theologie, demach Gottes Gegenwart sich christozentrisch im Fleische »coäquiert«, heiligt in konkreter Negation des Dokerismus das zerstörliehe Leben jetzt. »Revelation« heißt *Entdeckung* wie eschatologische *Verwandlung* (121) des Kreatürlichen. »Leibhaft seyn und werden ist eine Vollkommenheit« (157). Das zitierte Bonmot *leiblicher Unzerstörlichkeit*, emphatischer Einspruch gegen die Affirmation gegebener Körperlichkeit oder gar Vergottung des Leibes, prädiziert im Begriff der »Geistlichkeit« schließlich Leiblichkeit und Herrlichkeit »synonym«, Leiblichkeit als *Werk* und *Doxa* Gottes wird so als biblisches wie empirisches Apriori metakritisch gegen das transzendentalphilosophische Konstrukt eines intelligiblen-Leiblosen Subjektbegriffs aufgeboten. Säkularer Horizontabschlüsse eschatologisch aufbrechend, könne die Welt als Sensorium Gottes reformuliert werden. Solches Evangelium allein ermöglichte und divinisierte engagierte Alltagsethik.

Hatte WS bei Oetinger das Augenmerk auf die *materiale res* gelenkt, so reflektiert er komple-

mentär dazu Hamanns *aesthetica metacritica* gegen die aporetische, zunehmend destruktive, Selbstbegründung neuzeitlicher Vernunft, nun auf die symbolische Ordnung der *signa*. Überzeugend erhellt er Hamanns *dunkle Schriften* in ihrem starken Tenor gegen das Phantasma einer ihre Abhängigkeiten verdrängenden »reinen Vernunft« Kants aufklärerische Pathosformel vom transzendentalen Subjekt sei die verbale Beschwörung einer selbsterschaffenen Wahrheit, ein leeres »ahistorisches Konstrukt«. Dieser künstlich entmischten Hypostase, aufgespreizt zum »Gesetz der Vernunft« (182ff.), müßten ihre abgespaltenen Kontexte erinnert werden. Die kantische »Flucht in einen Standort jenseits der Geschichte« zur diesseitigen Verortung letzter Gewißheit *verkenne* neben ihrer Leib- und Weltgebundenheit insbesondere den »*empyreischen Purismus*« der Sprache. WS betont nun nicht nur das dialektische Primat des Ontischen inmitten unserer noetischen Prozesse. Mit Hamanns emphatischem Begriff »Vernunft ist Sprache« verknüpft er konsistent emblematisch den des »Sakraments der Sprache« (197). In der »Vereinigung von Buchstabe und Geist« vermittelt der »leiblichen Gegebenheit der Sprache« rühre die »Sprache, die Mutter der Vernunft und der Offenbarung« an die geschöpfliche Ontologie. Hamanns Kritik der idealistischen »*Transsubstantiation eurer Bildwörter*« (202) entwinde der Apotheose der puren Vernunft ihre »heiligste Vokabel«, das Wörtchen *autonom*. Aber sie versüße die schmerzlich-frohe Einsicht in die schlechthinigen Abhängigkeiten mit einer biblischen Lokung: im Riß zwischen *signum* und *res* artikuliere sich »das transzendierende Ausgerichtetsein der geschaffenen Wirklichkeit auf die Gnade in Jesus Christus« (210). Die sprechende bzw. schriftliche Leibhaftigkeit des Bibelwortes, die »Kondeszenzenz Gottes« sei nicht nur die liebende Herablassung des Logos ins Fleisch. Sie sei die in Christus vorweggenommene Anschauung der »unverstellten Sprache«. Dem Wunsche, »rede, daß ich dich sehe!«, komme Gott gerade so nach, daß er »an die Kreatur durch die Kreatur« spreche. So gleiche das Geschehnis der Wahrheit »zwischen Autor und Leser« jener christologisch symbolisierten Korrespondenz zwischen Wort und Wirklichkeit. Im »Organon der Sprache« seien, in Affinität zur Kabbala, »Sinnlichkeit und Verstand, Erfahrung und Vernunft immer schon ineinander verwoben«.

Als Revers der zerstückten Materialität und der verstellten Zeichenordnung gewinnt WS mit Oetinger und Hamann phantasmagorische Embleme unversehrter Leiblichkeit und unverstellter Erkenntnis und behauptet sie als christumtreibende *Schriftauslegung* wie wahrgenommenes *Seufzen der Kreatur* gleichviel. Der »biblische Logozentrismus« (205) emblematischer Theologie entfaltet so in Widerspruch und Steigerung die Heimholung der sich und alles Weltliche verkennenden Vernunft ins Licht der Offenbarung.

Realiter wie zeichenhaft sollen so schließlich die »Wege einer ästhetischen Schöpfungslehre« (219ff.) die beschriebene Anamnese der Leiblichkeit des Lebens therapeutisch gegen den »Verlust des Realitätsbezugs« kehren. Die »einfache Erfahrung der Leiblichkeit« wider die »Herrschaft des Begriffs« versucht WS denn exemplarisch im zeitgenössischen Diskurs zu bewähren. Eine Fußnote läßt an Klassifikation keinen Zweifel: nach der postmodernen »Zerstörungsarbeit« seien die »verlorenen (>prämodernen<) Themen wiederzugewinnen, die Descartes links liegen ließ« (221). Ästhetik sei mehr als »Affirmation des Gewordenen« bzw. »Kompensation« der subjekt-objekt-zerspaltenen Wirklichkeiten der »Versagungen in den Modernisierungsprozessen« (226 ff.). Auch gängige »ästhetizistische Fluchten« wären nur profaner Religionsersatz. Aufgrund christologischer Defizite werde das gebrochene gesellschaftliche Sein mit den Stichworten »artifizielle Wirklichkeiten«, »Übertribunalisierung« qua jenseitig denunzierten Diesseits oder »Abwesenheit Gottes« kenntlich entstellt. Nur die »Umkehr zum Schöpfer« könne die irrige totalitär verdichtete Immanenz und deren wissenschaftliches Reflexivwerden in systemischen Selbstreferenzen heilsam aufbrechen. Getragen von der Gewißheit eschatologischer Heilsfinalität sucht WS einen »Mehrwert des Schönen« zu entfalten, der wahre Ästhetik kulturindustriellen »Simplifikationen«, »Exilen der Heiterkeit« und »Kitsch« (236ff.) entringt. Und nochmals von kritischer Theorie legitimiert, nimmt seine theologische Ästhetik an der hebräischen *kabod*, der Aura Gottes ihr Maß. Wie alle emblematische Wahrnehmung, entspringe sie »keinem Anthropomorphismus« auto-poietischer Selbstverdoppelung. Das Zeugnis der Schrift von der Gewißheit einer widerfahrenden, nicht selbstfabrizierten Wahrheit, werde dabei in der Erfahrung des auratischen Kunstwerks als ei-

nes ungelogenen Außen vorgebildet. Freilich wisse erst die biblisch eingeübte Geschöpflichkeit, anders als Technik, Diskurs, Kunst und Mythos, das begriffslose Nichtidentische als »das Geheimnis Gottes« beim Namen zu nennen. Im Vorschein des -happyends- im kosmischen Maßstab und vom jüdischen Bilderverbot gemahnt, möchte WS Paul Klees Kunst als »Akte eines bestürzenden Wiedererkennens« verstehen. Theologische Ästhetik bliebe darin geschöpflich solidarisch mit der zum »bloßen Material« häßlich zerschundenen Welt, weil sie aus deren Seufzen das Harren auf Erlösung und das Versprechen der Genesis heraushört, sie werde, was sie war: sehr gut. -Bis dahin- wäre »ästhetische Mimesis« als »Modell für die Erfahrung von Glück« einzuüben, die von der verzweifelten Daseinsorge kraft der göttlichen Zusage sich befreit wüßte. Im neutestamentlichen Bilde von den »Vögeln unter dem Himmel und den Lilien auf dem Felde-s und in den Liedern Paul Gerhards könne die »emblematische Präsenz des Abwesenden«, die verborgene Herrlichkeit der Schöpfung in Christus, »wiedererkannt« und »wiedererlernt« werden. Der geoffenbarte »Ruf zur metanoia«, so möchte ich WS zusammenfassen, verheiße fragmentiert innert der *harten Dinge* wie der *weichen Zeichen* nicht weniger als die Kommunion mit dem Realen, darin die inverse Kopräsenz Gottes.

Die Intention des Autors, das Dilemma der christlichen Gehalte, entweder einer fast schon transzendental narzißtischen Subjektivität des Glaubens oder einer konstruierten Objektivität der Metaphysik zugeschlagen zu sein, in einen ästhetischen -Ernpirismus- christologischer Begründung aufzuheben, kann nicht nachdrücklich genug betont werden. Auch die ökonomisch-ökologische Krise bestätigt ja bedrückend die hoffentlich not-wendige »Wende der Wahrnehmung« und zitiert eine uns heilsam begrenzende *Ökonomie Gottes* schier herbei. Eine »Selbstkritik der Theologie« wird sich der Eigenanteile an der ruinösen Welt- und Leibvergessenheit zu besinnen haben. Irdisches coram Christo kraft der »Schönheit als Kategorie des Werdens« sinnenfällig zu rezipieren - wo begegnete solch konkrete Affirmation zu häufig? Nicht zuletzt dürften WS' Überlegungen die ethischen oder soteriologischen Engführungen des -Evangeliums- in gesetzliche, spirituelle und weltliche Projekte, aufklären helfen.

Das Plädoyer für ein zutiefst ersehntes *nicht artifizielles Außen*, das die Menschenkinder samt ihres schlingernden, schönen wie todverfallenen Globus in den zweckrationalen (Ent)Fesselungen tröstlich streift, daraus befreit und schließlich erlöst, erzeugt freilich auch Ambivalenzen.

Auffallend ist der redundante Rekurs auf die *Gewißheit* oder *Grundüberzeugung* christlichen Glaubens (8.17.19.25.40.56.61.66.173.248). Sie geht einher mit dem Imperativ, der Schrift als Archiv für alles in »diesem Äon« Nötige und Förderliche zu vertrauen. Gewiß, deren *rechte* Auslegung erweist sich an christusgemäßen Wirkungen (53 ff.). Aber wie ist nun das dem *Leben dienliche* mit unserer säkularen, höchst komplexen, kapitalisierten Gesellschaft alltäglich vermittelt? Die metasprachlichen Erwägungen geraten mitunter zur assertorischen Redeweise. *Appell* statt *Argument*? Die dogmatisch flankierte Homilie nimmt dann die *Form* der »pointierten Anklage zum Bußruf« (148.199.213.221.226.266) an. Wieviel theoretische Neugier hat eine wahrheitsgesättigte Subjektivität für das Gespräch mit all denen übrig, die eine andere *parole* sprechen? Die Auseinandersetzung mit differnten Einschätzungen der Moderne trägt deutlich polemische und belehrende Züge. Sollte das fromme Gemüt eben den Kontexten gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeiten so entthoben sein daß ihm alles biblisch *Theoretische* schon *faktisch* begegne? Auch mehrten sich die exegetischen Bemühungen, jüdische Besonderheiten und sozialgeschichtliche Kontexte nicht durch eine christlich-vereinheitlichte Schrift zu dominieren. WS betont hingegen das »Recht auf den wörtlichen Sinn«. Fundamentalistischer Zugriff hat da kein hermeneutisches Problem. Mehrfach wird beteuert, die christliche Wahrheit sei kein *Anthropomorphismus*, sondern *auffindbare* Konstellation. Wiewohl strukturalanalog dem *cogito* nachgebildet, sei die Selbstvergewisserung des *credo* kraft des im *solascriptura* begründeten *extra nos* gerade kein soziales Artefakt. Fabriziert aber eine gläubige Fetischisierung des zirkulären Schemas mit solcher Binnengewißheit nicht nur >ungehorsame< Umwelten? Analog: kommt eine emblematisch-sprachmetaphysisch interpretierte geoffenbarte, -von oben- abgeleitete Leiblichkeit mit den fünf sinnigen -Sprachen- der Leiber in Schmerz, Lust, Wut in herrschaftsfreie *Berührungen* – *contingere*? Kaum zufällig beruft WS

sich im dritten Teil zur theologischen Ästhetik denn auch nicht auf das wimmelnde Leben der Gasse -unten-, sondern bevorzugt die künstlerische *Avantgarde* -oben-. Ähneln sich Logik der Geschöpflichkeit und ästhetische Theorie nur im -Überbau-? Der *symbolische bzw. biblische Realismus* entfalte die »Entsprechung von sichtbarer und unsichtbarer Welt« (119.124). Meint das eine Verdopplung, eine Konkurrenz der *Zeichen* bzw. die -eine *Wirklichkeit*< im profanen wie religiösen Double-Image? Nicht pan(en)theistisch *vermengen*, nicht gnostisch oder agnostizistisch zu *spalten* seien Göttliches und Menschliches. Die Leiblichkeit Gottes sei zwar nicht anthropomorph, aber »coäquit«, »intim präsent«, »leiblich und penetrativ« (164). Entpuppt sich nur einem Arkanwissen die *analogia fidei* als -wahre analogia entise? Realität wird zum Emblem, Emblem zu Realität. Von der Metaphorisierung der Wirklichkeit zur Verwirklichung der Metaphern ist es nicht weit, das lehrte ja die Metakritik am konstruktionswütigen instrumentellen Weltentwurf. Kritische Theorie versuchte daher mit *Allegorie* jedwedes Symbol zu zerschlagen. Wiederholt sich eine emphatische Apotheose menschlicher Subjektivität nun nicht doch auch in der souveränen Frömmigkeit? WS hält es mehrfach für völlig verfehlt, wenn man solche Texte »psychologisch deuten will« (169.195). Für das Wahrheitsgeschehen zwischen Text als ästhetischem Gebilde sei aber der »Akt der Lektüre« auch »abhängig von der Disposition des Lesersubjektes«. Zur Disposition des Autors gehört augenscheinlich, daß das vorangestellte Motto aus Kolosser 2,8-10 schlußendlich zum eigenen, die verborgene Herrlichkeit bekennenden Text wird, »deren Fülle wohnt in Christus leibhaftig« (269, im Original ohne Zitation. JW). Ist damit die persönliche Selbstaufhebung in die Schrift vollzogen? Wer wäre frei von dem Begehren, die schmerzliche Differenz zwischen Eigenem und Anderem, ich und Nichtich, signum und res loszuwerden? In der »Empfindung«, so WS, »verschmelzen das wahrnehmende Ich und wahrgenommener Gegenstand« (90). Beschreibt aber nicht diese *Verwandlung* die euphorische *Diffusion der Grenzen*? Eröffnet nicht gerade Oetingers »Christus siehet, höret, riechet in mir« (143) die jubilatorische Substitution von Menschlichem und Göttlichem? Wenn der »Trost Gottes« (52.125.251) die Seele gleichsam so be-

friede, wo ich war wieder Es werden soll, dann kann, in der Tat, die Vernunft dies nicht geben. Nicht der philosophische Diskurs der Moderne erscheint mir dann aber totalisierend, sondern dieses Ineinsgesprochenwerden von Schrift und ich. Leider kommen Habermas & Co, damit die minütlichen Improvisationen angesichts zerbröselnder Metaerzählungen, schlecht weg. So gerne ich von der vorgestellten Logik der Leiblichkeit mich begeistern lasse und lerne - verlernen möchte ich nicht mehr, daß aus menschlicher Subjektivität selbst- oder auch nur miterschaffene Gewißeheiten als erhöhte Hypostasen wiederkehren können. Meist fordern sie dann Andacht und Gehorsam. Ob es Leben, Sinn, Erlösung, Offenbarung, Kirche nur als autoritären Charakter gibt?

Vielleicht ist es dieser hohe Anspruch, theologische Theoriebildung auch noch als *status confessionis* zu betreiben, der zu solchen Ambivalenzen führt. Kleinere Formen von Glück, somatische Reste, improvisierte Exile der Heiterkeit und kleine Fluchten, das Potpourri profaner Libido genügen solch absolutem Kriterium nicht. Theologisch unterbestimmt erscheint denn auch die bleibend aktuelle Wucht des *Endspiels* im Schlachthaus Welt (236 ff.). »Die Konzepte der Philosophie sind eben nicht umstandslos identisch mit dem Weltverhältnis der Menschen«. Sind's die der emblematischen Theologie? Mitunter obsiegt die biblische Versuchung, daß das Irdische »allzu rasch durch diese Gnade überblendet wird«.

Marx'sehe Gesellschaftskritik und Freud'sehe Theorie vom Unbewußten entwerfen eine doppelte Entzogenheit des Menschen gegenüber dem sozialleiblichen Außen wie dem psychomotorischen Innen. *Einfache Erfahrung der Leiblichkeit* trotz »Alogizität des Leibes«? Wer wie die jüdische Menschenlehre von der *nefesch* (sich ist begehren-) für nicht überspringbare Unversöhnlichkeiten eine -Schwäche hat<, muß nicht der »notorischen Selbsttäuschung« bezichtigt werden. Wie kommt *biblische Dogmatik* - respektive Friedrich Mildenbergers fulminanter dreibändige Entwurf! - ins Gespräch mit anderen theologischen Ansätzen, mit feministischen, postmodernen, dekonstruktivistischen, diskursanalytischen oder strukturalistisch-psychologischen Theoriebildungen? Und gibt es nicht -etsi deus non daretur- auch eine leib- und welteingedenkende Vernunft

der Spinoza, Baader, Schelling, Nietzsche hin zu den französischen Entwürfen von Lyotard bis Lacan und Merleau-Ponty bis Levinas?

Von der Gleichgültigkeit der Natur retour in die *Providentia Dei*? Und welche ethischen Konkretionen wären denn in Technik, Wissenschaft und Wirtschaft verpaßt worden und sind in modernen Prozessen alternativ zur verfallskonnotierten Ungehorsamsgeschichte zu operationalisieren?

Geliebt wirst du einzig dort, wo du schwach dich zeigen darfst ohne Stärke zu provozieren hat Adorno einmal geschrieben. Kann auch *schwaches Denken*, der von Gianni Vattimo *pensiero debole* genannte postmoderne Versuch, auf liebendes Verstehen rechnen? Oder pariert offenbarungszentrischer Schriftglaube mit der Geste heroischer Subjektivität die immerhin erfahrungs- und denkbaren ontologischen und eschatologischen Referenzanfechtungen? Mehrfach versichert WS, die »Erlösung sei längst geschehen« (139.145. 228, Hh. JW).

Kann man mit Gewähr der Kritischen Theorie deren *Dialektik der Aufklärung* ideologiekritisch anwenden, um dann an ihr vorbei, quasi unversehrt, biblische Gehalte dem katastrophischsten Jahrhundert zur Umkehr zu predigen? Hat nicht diese jüdisch durchwirkte Frankfurter Schule den gesamten metaphysischen wie gesellschaftlichen Referenzrahmen einer desillusionisierenden Metakritik zu unterziehen gewagt? Unter den primären sinnenfälligen Kontexten *transzendentaler Obdachlosigkeit* (Georg Lukács) kriegen wir es, über Kreuz mit sekundärem Wissen, zunächst um so mehr mit uns zu tun: vor lauter Glücksbegehren zu rasender Barbarei fähig. Walter Benjamins *anthropologischer Materialismus* hat darum gewußt. Aus Erfahrung in der religionskritischen Lehre bescheidener geworden, konzedierte er uns immerhin eine *schwache* messianische Kraft. In der Erwartung, ja schier nach Gerechtigkeit schreiendem messianischem Postulat, war er unbescheidener als die christliche Überlieferung. Erst der kommende Messias werde die zerstörte Leiblichkeit zur unversehrbaren Erlöstheit zusammenfügen und aus den tödlichen Mortifikationen wiedererwecken. Kann dieser Haltung eine *gedachte* oder eine *geglaubte* oder eine *schriftlich* fixierte Erlösung in der Zeit konkurrieren? Auch aus dem erbaulichen Jargon sanft buchstabierter Eigentlichkeit taucht noch keine

weniger harte Widerständigkeit auf. *Manche von uns merken ihr Leben nicht einmal mehr, daß es eine Welt jenseits der Zeichen gibt* (Michel Serres). WS hat dies gemerkt. Mit diesem Buch regt er an, sich auf die Suche nach der Welt jenseits der Zeichen zu machen. Wahrlich kein geringes Verdienst. Es ist dann freilich noch nicht heraus, ob unser Heimweg in die Welt den biblischen, religiösen, auch esoterischen oder parapsychologischen, gar geldphantasmagorischen, warenfetischisierten und virtuellen Zeichenensembeln und den darin symbolisierten *Spuren* vermeintlicher Transzendenz zu folgen hätte. Traditionelle Transzendenz behauptet ihre Wirklichkeit *über* den Sinnen, *supranatural* zur irdischen Welt. Und wenn -Gottes Geheimnis- gar keine doppelte Wirklichkeit berge? Wenn seine Einfleischung g'streckterlängs (wie das der Dialekt der Dialektik voraus hat) eine Kippfigur von der imaginären Vertikale in die sinnliche Horizontale bedeutete? Eine Logik geschöpflicher Ästhetik hätte dann ein Modell von Mimesis zu erarbeiten, das den *Kontakt* mit der widerständigen Wirklichkeit im -Unterbau- suchte. Was und wie wirklich ist wirkliche Wirklichkeit wirklich? Dessen Rätselcharakter erwies sich -unterhalb- der symboli-

sehen Ordnungen der Zeichen. Ob Christologie bzw. Anthropologie, profan erleuchtet, als materiale Ästhetik also *seitwärts* entstehen müßte?

Kritische Lektüre wird von WS angeregt, *Transzendenz eben diesseits der Zeichen* zu suchen. Welt und Leib könnten als versehrliches, fundamentales Apriori wahrgenommen und als geschöpfliche bzw. vorgegebene -Transversale- vernünftiger Diskurse thematisch werden. Ästhetik folgte der gewebten Spur. »... dieser Leib der Wahrheit bekommt wiederum durch den Ausdruck ein Kleid nach eines jeden Geschmack, oder nach den Gesetzen der Mode« (173). Aber auch wer die vermeintlich -eigentlichen- Zeichen beschwört - aus dem heiligsten Text wird noch kein »Feyerkleid der Freyheit« (177). »Daheim im Sklavenkittel« (ebenda) schätzt der *homo oeconomicus* seinen Erdkreis nach dem *toten Kapital*, auf Buchstabe oder Zahl gemünzt. In der erstarrten Unruhe von Kompendien und Konten horten wir artifizielle Ewigkeit, das Flüchtige aber schafft *ElMotion*. En vogue gelten daher mitten zwischen Nostalgie und Eschatologie *risikante* Freiheiten: jetzt.

Jochen Wagner, Tutring

Rechtfertigung und Ehe

Bernd Wannenwetsch: Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik (Evangelium und Ethik 2), Neukirchen-Vluyn 1993. Seit längerer Zeit fehlt in der evangelischen Ethik eine ausführliche Ehe-Ethik. Ein solches Unternehmen bedarf heute nicht zuletzt deshalb keiner Rechtfertigung, weil die Einstellungen zum partnerschaftlichen Zusammenleben wie auch dessen real gelebte Formen in den letzten Jahrzehnten in einen wahren Strudel von Veränderungen hineingerissen worden sind. Im »ganz normalen Chaos der Liebe« scheint Klärungsbedarf dringend angezeigt. Das vorliegende Buch, das 1992 in Erlangen als Dissertation angenommen worden ist, füllt diese Lücke aus. Der Autor läßt sich allerdings vom Druck der Verhältnisse weder zur Hektik noch zur Apologetik verführen. Ohne die gesellschaftliche Situation je aus den Augen zu verlieren, entfaltet er in wohl-tuender, stets auf den theologisch zentralen Punkt

dringender Sachlichkeit seine Argumentation. Wobei erwähnt zu werden verdient, daß dies in einer sehr schönen, streckenweise glänzenden Sprache geschieht.

Wannenwetschs Anliegen ist es, anders als die meisten Entwürfe dieses Jahrhunderts Ehe nicht allein im Horizont der Schöpfung, sondern auch im Horizont von Versöhnung und Erlösung zu begreifen. Seine Arbeit stellt damit den Versuch dar, die -Freiheit eines Christenmenschen- für ein bestimmtes Feld menschlichen Lebens durchzubuchstabieren. Der Einsatz beim Artikel von der Rechtfertigung hat dabei auch methodische Relevanz: Die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Handeln impliziert einen Vorrang der Wahrnehmung des von Gott jeweils Gegebenen vor der unmittelbaren Frage nach dem, was sein soll.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile. In einem ersten Teil (»Das Ansehen der Ehe«) geht es dem Autor zunächst darum, eine theo-

logisch angemessene Perspektive auf die Wirklichkeit der Ehe zu gewinnen. Dies erfordert zu Anfang eine kritische Auseinandersetzung mit dem entsprechenden statistischen Datenmaterial, mehr noch mit deren Verwendung in theologischen Diskussionsfeldern. Dabei macht Wannenwetsch eindringlich deutlich, daß die Sozialstatistik ihren Gegenstand nicht nur immer perspektivisch wiedergibt, sondern ihn darüber hinaus (im Sinne einer »self-fulfilling prophecy«) auch formiert. Theologie ist deshalb, so die Folgerung, gut beraten, wenn sie bei der Arbeit mit statistischen Daten die begrifflichen und konzeptionellen Prämissen der Untersuchung stets mit berücksichtigt. Eine dieser Prämissen ist laut Wannenwetsch die »soziologische Universalthese« (35) vom Funktionswandel von Ehe und Familie, durch welche die Ehe von vornherein einer funktionalistischen Logik unterworfen wird. Die alternative Logik eines theologischen Eheverständnisses entwickelt der Autor anhand einer Auslegung von Luthers Schrift »Vom ehelichen Leben« (1522). Als Spezifikum evangelischer Eheethik arbeitet er dabei die »besondere Ästhetik der Glaubenswahrnehmung« (49) heraus. Damit ist die Aufgabe für den weiteren Verlauf der Arbeit gestellt: »den -Blickwinkel des Glaubens- als die bestimmte Form der Wahrnehmung zu beschreiben, die aus den verschiedenen Situationen und Momenten des ehelichen Lebens heraus zunächst nach demjenigen Handeln Gottes fragt, welches die Situation der Eheleute erst (heilsam) konstituiert und deren eigenes Tun zugleich herausfordert und orientiert« (510). Die Güte der Ehe liegt demnach nicht vor Augen, sondern erschließt sich erst in einer strukturell »eucharistischen Wahrnehmung« (66), in welcher das eheliche Leben im Hören auf Gottes Zusage »es ist gut« in seiner wahren Güte erfahrbar wird. Den terminologischen Bezug auf das Abendmahl wählt Wannenwetsch in diesem Zusammenhang sehr bewußt, ist es doch die eucharistische Praxis der Gemeinde, in welcher in ursprünglicher Weise das begegnet, was es für die von Gott gewährten Lebensräume zu lernen gilt.

Vor diesem Hintergrund wird für den Autor die Widersprüchlichkeit von Eheerfahrungen, das In- und Nebeneinander von Lust und Last, lesbar als In- und Nebeneinander von Evangelium und Gesetz: Was als Gabe Gottes freier Lebensraum sein mag, kann unter Absehung von Gottes Wort

zum engen Korsett mutieren. Außerdem erweist sich in dieser Perspektive das eheliche Leben - wie Wannenwetsch in einer Exegese von Eph 5 zeigt - als in doppelter Weise begrenzt: Die Partner sind sich gegenseitig nicht Retter, und sie bleiben in ihrem Zusammenleben der Rettung durch Christus bedürftig.

Im zweiten, umfangreichsten Teil (»Die Freiheit des ehelichen Lebens«) wird das in Teil I Grundgelegte unter dem Stichwort »Freiheit« näher entfaltet. Dies geschieht als erstes in einer Differenzierung zwischen neuzeitlicher und biblischer Freiheitstradition. Nach Wannenwetsch ist Freiheit gemäß neuzeitlicher Konzeption im wesentlichen eine Kategorie der Herrschaft und charakterisiert durch das Vermögen zur Verfügung über Selbst und Welt. Demgegenüber erschließt die Bibel Freiheit als eine von Gott mitgeteilte Wirklichkeit, welche nur in der Bindung an dessen Rechtswillen bewahrt werden kann. Freiheit in diesem Sinne ist wesentlich kommunikative Freiheit, die sich im Achten auf die Bedürftigkeit des Nächsten bewährt. Entsprechend gibt christliche Freiheit nicht lediglich einen Rahmen vor, der dann frei zu füllen wäre (so die liberale Konzeption), sondern ist immer schon eine im eminenten Sinne geformte Freiheit.

Auf der Basis dieses Freiheitsverständnisses interpretiert der Autor in einem nächsten Schritt die spezifische Freiheit des ehelichen Lebens. Dies geschieht zum einen in einer Kritik der Verzwecklichung der Ehe. Gegen die zwei klassischen kirchlichen und außerkirchlichen Zweckbestimmungen der Ehe, Nachkommen und Kanalisierung der Sexualität, unterstreicht Wannenwetsch die Selbstzwecklichkeit der Ehe. Selbstzwecklichkeit der Ehe entgeht aber nur dann der rein negativen Bestimmtheit und der Tendenz zur Selbstabschließung, wenn sie dezidiert theologisch von der Rechtfertigung Gottes her als Freiheit von den Werken begriffen wird. Wiederum ist der Ort, wo dieser Zusammenhang eingeübt werden kann, die Gemeinde, »deren Zweck -nur- in der Gemeinschaft mit Gott und untereinander besteht, und die sich gerade in dieser Freiheit als -Kirche für andere- begreifen lernt« (150). Die eheliche Freiheit von Zwecken gilt es auch festzuhalten gegen neue Formen der Funktionalisierung, die da sind: Ehe als Regenerationsstätte, als Instrument der -Selbstverwirk-

lichung-, als Garant des persönlichen Lebensglücks.

Nachdem er von der Freiheit von den Werken gesprochen hat, handelt Wannenwetsch nun - gut reformatorisch - auch von der Freiheit **zu** den Werken. Die Werke sind in diesem Kontext nicht als konstitutiv für Freiheit, sondern als Folgen der Freiheit verstanden; entsprechend gehen, bezogen auf die Ehe, die Zwecke der Gemeinschaft nicht voraus, sondern aus dieser hervor. Um diesen grundsätzlich anderen Konnex zu kennzeichnen, spricht der Autor hier statt von Zwecken von >Früchten< der Ehe - die Früchte sind gleichsam die Segnung einer in sich schon guten und sinnvollen Gemeinschaft. Wannenwetsch nennt davon (inhaltlich nahe an den traditionellen Ehezwecken) das gemeinsame Glück, Sexualität und Kinder.

Ein letzter langer Abschnitt dieses Teils ist der Frage nach den äußeren Qualitäten der Ehe gewidmet. Der Autor behandelt sie unter dem Stichwort -Integrale- und meint damit die Momente der Dauer, der Ausschließlichkeit und der Institutionalität. Bei der Untersuchung läßt er sich wiederum von der Frage nach der Freiheit leiten, die hier die Gestalt der Frage erhält, »inwiefern und auf welche Weise der Komplex dieser -Integrale- geeignet erscheint, den Freiheitsinn des ehelichen Lebens zu pointieren« (182). Dabei setzt er eine entscheidende Pointe: Nur wo eine eheliche Gemeinschaft aus der Anschauung der Treue Gottes lebt, wird ihr ihrerseits Treue im Sinne der Dauer und der Ausschließlichkeit zur befreienden Wirklichkeit. Erst im Blick auf diese Voraussetzung erhält dann auch das »Bis der Tod euch scheidet« seine Plausibilität und verliert es den Charakter einer hoffnungslosen Überforderung. Umgekehrt erweist sich gerade von hier aus die innere Widersprüchlichkeit der heute oft praktizierten -Ehe auf Zeit-.

Zur Klärung des Freiheitssinnes der Institutionalität der Ehe sieht sich Wannenwetsch zu einer Auseinandersetzung mit der philosophischen Institutionentheorie (vor allem Gehlen, Schelsky) und deren Rezeption in der evangelischen Theologie genötigt - und legt dabei gleichsam *en passant* eine bemerkenswerte Theologie der Institutionen vor. In der Kirche sieht der Autor die »erfüllte« Institution und damit das Maß alles Institutionellen gegeben. Die in der Institution der Kirche gewährte Freiheit ist nicht die formale

Freiheit eines abstrakten Individualismus', sondern Freiheit von der Selbstrechtfertigung, wie sie aus im Voraus gewährter Gemeinschaft erwächst. Für die theologische Wahrnehmung aller anderen Institutionen ist dann ihr je verschiedener Bezug auf die -Grundinstitution- der Gemeinde Christi maßgebend; dieser besteht allgemein gesagt darin, daß sie durch die in der Kirche bezeugte evangelische Freiheit davon entlastet sind, zur Selbstrechtfertigung ihrer Glieder zu dienen. Damit ist auch jegliche Selbstzwecklichkeit der Institutionen selbst bestritten: Ordnungen sind dazu da, daß »die Menschen in ihnen den bestimmten Willen Gottes erfüllen« (224).

Wannenwetsch schließt den zweiten Teil seiner Untersuchung ab mit einer Besinnung auf die eschatologische Dimension des ehelichen Lebens. In der eschatologischen Gemeinschaft der *familia Dei* erfährt die Ehe als primärer Ort gelebter Mitmenschlichkeit eine starke Relativierung. Andererseits kann sie in der Gemeinde Christi wie die Ehelosigkeit als Berufung erfahren und als Charisma im Dienste des Reiches Gottes wirksam werden. In einem eschatologischen Horizont - so ergibt eine Exegese von 1. Kor 7 - wird die Ehe vom Druck letzter Sinn-erfüllung freigesetzt, was die Partner erst die wirkliche Schönheit ihrer Gemeinschaft entdecken läßt. Damit kann der Autor die im ersten Teil entwickelte besondere Ästhetik der Glaubenswahrnehmung präzisieren als eine -eschatologische Ästhetik« In Erwartung des Gottesreiches wird es den Eheleuten möglich, ihren Partner gewissermaßen »mit den -Augen- Jesu Christi zu sehen« (249).

In einem kurzen dritten Teil läßt Wannenwetsch schließlich »Bemerkungen zur pastoral-ethischen Praxis der Kirche« folgen, wobei er diese auf Reflexionen auf dasjenige Handeln beschränkt, was in der kirchlichen Praxis die Regel ist. Hier geht es um das Verständnis der kirchlichen Trauung mit den Sonderfällen der Trauung Geschiedener und der Eheschließung von Christen mit Nichtchristen sowie um die heikle Frage der Ehen von kirchlichen Amtsträger(inne)n.

Wannenwetschs Buch stellt einen reichhaltigen Entwurf dar. Der leitende Gesichtspunkt eines theologisch profilierten Freiheitsverständnisses, konkretisiert im Konzept einer kirchlichen Ethik, gibt dem Ansatz einen über die materiale Thema-

tik hinaus relevanten paradigmatischen Rang. Inwiefern dieser Ansatz angemessen ist, wird in einer breiteren Diskussion entschieden werden müssen. Zu dessen hier vorliegender Ausführung hier nur noch zwei Anmerkungen: (1) Etwas unausgeglichen stehen bei Wannenwetsch die Selbstzwecklichkeit der Ehe und ihr Charisma im Dienste des Reiches Gottes nebeneinander. In welchem Sinne letzteres auch wieder eine Relativierung des selbstzwecklichen Ehelebens bedeutet, inwiefern eben diese Relativierung das eheliche Leben aber auch wieder bereichert, bedürfte einer expliziten Erörterung. (2) Trotz des stetigen Bezugs auf die Moderne und ihre Ideologien fehlt

bei Wannenwetsch ein ausgeführter Hinweis darauf, daß Eheethik heute im Grund nur als Teilaspekt einer umfassenden Sozial- und Wirtschaftsethik sachgerecht durchzuführen ist. Soll Eheethik nicht gesetzlich wirken, muß sie sich auch auf die sozioökonomischen Bedingungen beziehen, unter denen Ehen gelebt werden. Dazu gehörte nicht zuletzt die Kritik an einer politischen Ideologie, die mit der zunehmenden Durchsetzung der Marktlogik die Bedingungen für Ehe und Familie permanent unterminiert, gleichzeitig aber mit starker Rhetorik -christliche Werte- von Ehe und Familie propagiert.

Matthias Zeindler, Bern

Sperrzonen für das Naturrecht

Sibylle Tönnies: Der westliche Universalismus – eine Verteidigung klassischer Positionen, Opfaden 1995.

Tönnies kündigt mit ihrem Werk Großes an: das rationale Naturrecht soll rehabilitiert und gegen zahlreiche Widersacher verteidigt werden. Dazu wird zunächst das Vokabular ausgewechselt: Statt von Naturrecht ist von Universalismus die Rede (S. 15 ff.). Damit einher geht eine gelungene Differenzierung der unterschiedlichen und widersprüchlichen Naturrechtstraditionen. Tönnies bezieht sich nur auf einen speziellen Strang: die normative Annahme von Gleichheit und Freiheit des Einzelnen. Diese Tradition führt sie eindrucksvoll auf Stoa, Ius gentium und Christentum zurück (S. 59 ff.). Zur vollen Wirkung kommt das »rationale Naturrecht« aber erst mit Anbruch der Moderne, historisch manifestiert in der französischen Revolution (S. 103 ff.). Auf diesem Argument des modernen Aspekts des Universalismus ruht vorrangig Tönnies' Argumentation. Leider verfehlt das Buch seine Zielsetzung, die Verteidigung des Universalismus, trotzdem. Mit ihrem Verweis auf die historische Wirksamkeit des Universalismus umgeht Tönnies alle neueren gewichtigen philosophischen Gegeneinwände gegen das rationale Naturrecht, von Wittgenstein bis Rorty.

Das Scheitern des Buches manifestiert sich besonders an Tönnies' Luhmann-Kritik: Tönnies will nachweisen, daß sich mit steigender Komplexität ein höheres normatives Universalisierungsniveau (nämlich das Naturrecht) entwickelt. Luh-

mann behaupte das Gegenteil¹. So weit so gut, so falsch: Tatsächlich hat Luhmann die Abstraktionsleistungen des Naturrechts stets hervorgehoben und seine Bedeutung für die Evolution der Gesellschaftsstruktur betont. Aus der deskriptiven Sicht der Soziologie ist nach Luhmann aber ein traditionell verstandenes Naturrecht der Komplexität moderner Gesellschaften nicht mehr adäquat. Tönnies Anliegen besteht in einer *normativen* Verteidigung des Naturrechts. Die auf Hume zurückzuführende und seitdem die Rechtsphilosophie bis in die Grundwurzeln prägende Differenz von Sein und Sollen scheint Tönnies nicht registriert zu haben. Deshalb schreibt Tönnies an Luhmanns Ansatz vorbei: die Systemtheorie will keine normativen Vorgaben machen, sondern als Beobachter deskriptiv wirken. Die Binnencodierung, zum Beispiel der Politik oder des Rechts ist davon zunächst nicht berührt. Somit bräuchten die Beobachtungen Luhmanns Tönnies in ihrem normativ angelegten Projekt nicht irritieren.

Ebenso schlicht falsch ist es, wenn Tönnies behauptet, daß Luhmann das Verhältnis von Komplexität und Kontingenz dahingehend verstehe, daß sich damit evolutionär Universalismus im allgemeinen nicht verträge (zum Beispiel S. 59 ff.). Das Prinzip der Inklusion kann ohne Universalität gar nicht gedacht werden. Luhmanns Nachweis über die sinkende Funktionalität des Naturrechts dagegen und seine Befürchtung, daß die tatsächliche Bedeutung des Rechts in der Weltgesellschaft sinken könnte, scheint nicht so abwegig, wie Tönnies dies gern hätte. Luhmann versucht

dies im 12. Kapitel von »Das Recht der Gesellschaft« zu belegen, aber Tönnies hat konsequent alle Publikationen nach 1985 von Luhmann ignoriert, so daß auch diese erhellenden Passagen von Tönnies nicht wahrgenommen wurden. Statt dessen dominiert eine politisch orientierte Lesart der Systemtheorie, der sich Luhmanns Schriften nach 1989 eindeutig entziehen. Beispielhaft sei zitiert, was Tönnies unter Autopoiese versteht: »Autopoiese ist ein Euphemismus für den natürlichen Zustand der Ausbeutung der Schwachen durch die Starken« (S. 148). Tönnies ist es wohl entgangen, daß es sich bei Luhmanns Systemtheorie um eine Kommunikationstheorie handelt! Über den Versuch, Luhmann als geistigen Erben einer »Nazi-Riege« (S. 97) zu denunzieren, soll hier besser geschwiegen werden. Falsch ist Tönnies' Behauptung, die Systemtheorie beschreibe absichtlich nur den Status quo. Luhmann hat eine dezidierte Evolutionstheorie unter anderem in mehreren Bänden »Gesellschaftsstruktur und Semantik« entwickelt.

Komplexität ist für Tönnies interessanterweise kein rechtstheoretisches Problem. Mal wird die Zunahme überhaupt bezweifelt (S. 46), mal zugestanden, aber als Beleg für die Notwendigkeit des Universalismus als Gegenseite der zunehmenden funktionalen Differenzierung herangezogen. Und wer sich ernsthaft mit dem Problem von Normativität und Komplexität beschäftigt wie Habermas, hat für Tönnies das Ziel der Rechtsphilosophie schon verfehlt: eine empirische Ebene sei auszuschließen (S. 182). Gleichzeitig argumentiert sie damit, wenn sie auf geschichtliche Wirklichkeiten verweist.

Tönnies ist insgesamt einem antiquierten Verständnis von Geistesgeschichte und Rechtsphilosophie aufgesessen: Man muß nur an den Geist glauben, damit er Rechtes schafft (S. 31). Dieses schon naive Kulturverständnis wird gepaart mit einer überquellenden Gelehrigkeit, die zuweilen in Geschwätzigkeit verfällt. Der Aufmarsch der Idole klassischer Bildung (Mann, Lessing, Schiller, Tolstoi, ...) übertüncht nur mühsam die zuweilen vorhandene Unstrukturiertheit des Gedankengangs. Hier ein Exkurs, der nicht zur Sache gehört, da ein Bonmot ohne Zusammenhang nicht jedermanns Sache ist.

Durch die ständige Wiederholung ihrer These, daß durch heutige Komplexitätsbedingungen rationales Naturrecht nicht ausgeschlos-

sen ist, wird sie nicht richtiger. Hier rächt sich das Fehlen einer plausiblen Begründungsebene für den Universalismus wie ihn noch Höffe versucht. Der Verweis auf die Klassiker ist einfach zu wenig, insbesondere, wenn der Angriff auf die Kritiker mißlingt:

Dabei ist das Kapitel zu Habermas wenigstens noch schön zu lesen, da es ursprünglich eine feuilletonistische Rezension ist, wenn es auch Habermas nicht gerecht wird. Unverständlich ist die weitgehende Gleichsetzung von Kommunitarismus mit Alasdair MacIntyre (S. 240ff.). Tönnies schreibt damit die zahlreichen Kapitel des Mißverständnisses zwischen Liberalen und Kommunitariem fort. Dabei hat Charles Taylor eigentlich hinlänglich klar gemacht, daß der sogenannte Kommunitarismus nicht für einen antimodernen Partikularismus, nicht für ein zurück zur Gemeinschaft steht. Dies unterstellt Tönnies aber und verkennt damit die engen Verbindungen zwischen Liberalismus und Kommunitarismus und die argumentative Spannweite innerhalb des kommunitaristischen Lagers. Kommunitaristen können durchaus einen im politischen Sinn liberalen Standpunkt einnehmen, für den Tönnies wirbt. So kommt eine Ungereimtheit zur anderen. Am Ende sieht sich der Leser vom großen Versprechen des Titels enttäuscht. Tönnies kann weder das Naturrecht mit einer modernen, oder auch nur selbständigen Argumentationslinie verteidigen, noch gelingt ihr ein überzeugender Angriff auf die Gegner. Ob Systemtheorie, Kommunitarismus, Diskurstheorie, Feminismus oder Parsons, häufig wird das Argumentationsniveau der »Peinde« unterlaufen und damit viel Pulver ins Leere verschossen. Zuweilen sehr erhellende Passagen, die lesenswert sind (zum Beispiel ihre Kritik an einem Konzept eines »weichen Universalismus«, der dem Vorwurf des »Oktroy« ausweichen will [So 122]), schließen sich plumpe Polemiken an, die die Autorin doch gar nicht nötig hat. Tönnies bleibt all zu häufig auf der Ebene politischer Bekenntnisse, statt philosophische Schärfe zu suchen. Doch im politischen Postulat von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit stehen ihr die vermeintlichen Gegner näher, als sie wahrhaben will. Dies gilt sowohl für Luhmann als auch die verhaßte und unverstandene Postmoderne. Strittig sind in der aktuellen westlichen Philosophie doch nicht die soziale Notwendigkeit und politische Förderungswürdig-

keit von Freiheit und Gleichheit, sondern die Konkretisierung dieser Postulate. Dies läßt sich besonders an der Debatte um das Werk John Rawls belegen. So bleibt am Ende doch die Frage unbeantwortet: »Whose Justice? Which

Rationality?« Sind einem naturrechtliche Grundsätze politisch noch so sympathisch, für eine philosophische Verteidigung des Naturrechts muß man mehr verlangen als Tönnies bietet.

Hans Michael Heinig, Wuppertal

Law and Religion: Human Rights

John Witte, Johan van der Vyfer (Ed.): *Religious Humans Rights in Global Perspective*, Bd. 1: *Legal Perspectives*; Bd. 2: *Religious Perspectives*, Den Haag/Boston/London: Martinus Nijhoff-Publishers, 597 S. und 670 S.

Im Sommer 1996 beschwerten sich offizielle amerikanische Stellen in Washington, daß in der Bundesrepublik den Angehörigen der Scientology-Kirche, die im übrigen auch in den Vereinigten Staaten umstritten ist, keine Religionsfreiheit gewährt werde. Kommentatoren in der Bundesrepublik wiesen das empört als Einmischung in die inneren Angelegenheiten zurück. Scientology sei eine menschenfeindliche, totalitäre Organisation, die sich als Religion nur tarne, in Wahrheit allein ökonomische Zwecke verfolge und darum Religionsfreiheit für sich nicht in Anspruch nehmen könne. Auffällig daran ist sicherlich nicht die gerechtfertigte Kritik an Scientology. Auffällig an diesem Vorfall ist das in den Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik offensichtlich unterschiedliche Verständnis von Religionsfreiheit. Das kann verschiedene Gründe haben: In beiden Staaten stehen unterschiedliche historische Erfahrungen mit Religionsfreiheit im Hintergrund. Die Rechtspraxis unterscheidet sich. Religion spielt in der politischen Kultur der USA eine größere Rolle als in der Bundesrepublik.

Der Schluß läßt sich ziehen: Das Verständnis von Religionsfreiheit und von den damit verbundenen Rechten, ist von der Geschichte, der jeweiligen politischen Kultur, von der Situation der Religionen und ihrem Verhältnis zum Staat abhängig. Darum wird Religionsfreiheit in unterschiedlichen Ländern unterschiedlich verstanden. Dazu kommt noch - in globaler Perspektive - das Verständnis der Religionsfreiheit als Menschenrecht, das von den Konventionen und Deklarationen der Vereinten Nationen garantiert wird. Gibt es also ein einheitliches Menschenrecht auf Religionsfreiheit? Wie verhalten sich

die verschiedenen Konzeptionen von religiösen Menschenrechten zueinander? Wie werden diese Konzeptionen begründet? Und wie stehen die unterschiedlichen Religionen zueinander?

Diesen Fragen widmen sich zwei von John Witte und Johan van der Vyfer herausgegebene Bände über religiöse Menschenrechte. Sie enthalten Vorträge, die im Rahmen eines Projektes des Law and Religion Program entstanden, das an der Law School der Emory Universität in Atlanta, Georgia angesiedelt ist. Zu den Referenten gehörten renommierte Völkerrechtler, Rechtsphilosophen und Theologen aus unterschiedlichen Ländern. Der erste Band konzentriert sich auf juristische Perspektiven, der zweite auf religiöse.

Viele Theologen führen den Begriff der Menschenrechte gern, schnell und häufig im Munde, ohne sich um die pragmatischen und juristischen Probleme von Geltung, Durchsetzbarkeit und Abgrenzung zu kümmern. Dieser oft zu beobachtenden Leichtfertigkeit gegenüber bietet der erste Band, was die religiösen Menschenrechte angeht, eine für Nichtjuristen gelegentlich schwierige, aber gleichwohl lohnende und ernüchternde Lektüre. Er enthält Aufsätze über religiöse Menschenrechte in den Dokumenten der Vereinten Nationen, verschiedene Länderstudien zur jeweiligen Situation religiöser Menschenrechte sowie Arbeiten, die sich in Ansätzen um den Vergleich dieser unterschiedlichen Rechtslagen bemühen.

Schon die Einleitung des südafrikanischen Juristen Johan van der Vyfer (I,XI-XLVII) markiert einige Eckpunkte der Diskussion: Religion und Menschenrechte stehen in einem besonderen Zusammenhang. Zum einen wurde das Konzept der Menschenrechte selbst als eine Art Religion bezeichnet. Für den katholischen Philosophen Jacques Maritain, der einigen Einfluß auf die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 hatte, setzten die Menschenrechte einen -säkularen Glauben- voraus. Zum anderen bekennen sich inzwischen alle gro-

ßen Religionsgemeinschaften in irgendeiner Weise zu den Menschenrechten. Das Problem ist nur, daß das Menschenrechtsverständnis der Religionen sich voneinander unterscheidet. Insofern wird der Konsens im Menschenrechtsbekenntnis durch unterschiedliche Interpretationen aufgeweicht. Etwas ähnliches gilt für die juristische Rezeption von Menschenrechten. Die Vereinigten Staaten etwa akzeptieren nur diejenigen Menschenrechtskonventionen, die nicht der amerikanischen Verfassung oder der Bill of Rights widersprechen. Ähnliches gilt von islamischen Ländern: Sie akzeptieren nur diejenigen Menschenrechtsbestimmungen, die mit der Scharia übereinstimmen.

Besonders umstritten in der juristischen wie theologischen Interpretation sind diejenigen Menschenrechte, die Religion betreffen, also das Recht, seine Religion zu wählen, zu wechseln, Gottesdienste zu halten und öffentlich über seine Überzeugungen zu sprechen. Sowohl auf juristischer wie auf interreligiöser Ebene besteht eine Vielzahl unterschiedlicher Interpretationen und Begründungen religiöser Menschenrechte, die in der Regel unverbunden nebeneinander stehen.

Der Beitrag des israelischen Völkerrechtlers Natan Lerner (1,79-134) listet in diesem Zusammenhang diejenigen religiösen Menschenrechte auf, die von UN-Deklarationen und -Konventionen garantiert werden. Lerner zeigt, daß in den UN-Dokumenten eine Definition dessen, was mit Religion gemeint ist, vermieden wird, um theologischen und philosophischen Kontroversen von vornherein aus dem Weg zu gehen. Dennoch ist in diesen Dokumenten eine Definition von Religion impliziert. Lerner spricht von »theistic convictions, involving a transeendental view of the universe and a normative code of behavior, as well as atheistic, agnostic, rationalistic, and other views in which both elements may be absent« (131). Diese Definition ist abstrakt, äußerst weit gefaßt und im Grunde widersprüchlich, denn das, was Religion definieren soll - transzendente Weltansicht und normative moralische Anweisungen - wird am Ende des Satzes gleich wieder zurückgenommen. Indem die Grenzen von Religion aber verschwimmen, erschwert sich auch der juristische Umgang mit ihnen. Ist die Scientology Kirche nach dieser Definition eine Religion?

Die Unterschiede zwischen deutschem und amerikanischem Verständnis von Religionsfrei-

heit lassen sich an den Beiträgen von Martin Heckel zur Bundesrepublik Deutschland (I, 191-204) und John Witte/M. Christian Green (I, 497 - 558) zu den Vereinigten Staaten ablesen. Ganz im Sinne der integrativen Rechtswissenschaft Harold Bermans zeigen Witte/Green zweierlei. Zum einen wird sehr deutlich herausgearbeitet, wie das Institut der Religionsfreiheit, das auf Bundesebene im 1. Amendment der Bill of Rights verankert ist, aus ganz bestimmten historischen Erfahrungen entstanden ist. Im Gegensatz zu den amerikanischen »Originalists« beziehen Witte/Green dabei nicht nur diejenigen historischen Elemente ein, die in ihr heuristisches Konzept aktueller Rechtsinterpretation passen, sondern unternehmen - auf begrenztem Raum - den Versuch, die ganze Breite historischer Quellen aufzunehmen. Zum anderen zeigten Witte/Green die theologischen Ursprünge, also die Elemente puritanischer, anglikanischer und freikirchlicher Theologie, die sich im Zusammenspiel mit deistischer und aufklärerischer Philosophie schließlich zum 1. Amendment der Bill of Rights kristallisierten, das schon in der Gründungszeit ganz verschieden interpretiert wurde. Witte/Green zeigen weiter, wie sich diese unterschiedlichen Interpretationen bis in die gegenwärtigen Urteile des Supreme Court auswirken, und sie kritisieren am Ende die widersprüchlichen Ausführungen, die die Rechtsprechung des Supreme Court zur Religionsfreiheit gegenwärtig kennzeichnen. Einen der Auswege sehen sie in der verstärkten Rezeption der internationalen Rechtsbestimmungen zur Religionsfreiheit.

Liest man Witte/Greens Ausführungen parallel zu Heckels Beitrag über das deutsche Staatskirchenrecht, so werden historische und juristische Differenzen überdeutlich. Differenzen, die ihren Grund auch in der unterschiedlichen Stellung haben, die Religion in der jeweiligen politischen Kultur einnimmt. Beide, die Vereinigten Staaten wie die Bundesrepublik streben nach weltanschaulicher Neutralität, aber historisch steht in Deutschland die Erfahrung der Staatskirchen dahinter, von deren Privilegierung sich einiges bis in die Gegenwart erhalten hat, während in den USA schon im 18. Jahrhundert, zur Gründungszeit der Versuch gemacht wurde, zunächst alle christlichen Denominationen, später alle Religionen gleich zu behandeln.

Der zweite Band, der religiösen Perspektiven

gewidmet ist, enthält Beiträge christlicher, jüdischer und islamischer Theologen und Philosophen. Auch hier ermöglicht die exzellente Disposition des Bandes hochinteressante systematische Vergleiche. So sind Beiträge aufgenommen, die die Rechte von Frauen im Christentum (Jean Bethke Elshtain), im Judentum (Deborah E. Lipstadt und Michael S. Berger) und im Islam (Rifat Hassan) analysieren. Gleiches gilt für die Rechte von religiösen Dissidenten oder Häretikern sowie für die Rechte von Kindern, die jeweils aus der Perspektive der drei großen Religionen beleuchtet werden. Man kann diese Arbeiten als Ansätze zu einem interreligiösen Dialog über Menschenrechte begreifen. Und dieser Dialog in seiner Konzentration auf die Menschenrechte könnte den von Hans Küng und anderen initiierten Diskurs über die ethischen und moralischen Gemeinsamkeiten der Weltreligionen auf eine höchst konkrete Weise ergänzen und so auf ein anderes Niveau heben.

Alle Beiträge, seien sie von christlichen, jüdischen oder islamischen Theologen, nehmen, was die Menschenrechte angeht, im wesentlichen zwei Perspektiven ein: Entweder sie versuchen, auf der Grundlage der Menschenrechte als anachronistisch erkannte Elemente der eigenen Religion zu kritisieren. Oder umgekehrt: Man kritisiert die Menschenrechte von der eigenen Religion her.

Ein Beispiel für die erste Perspektive ist der Beitrag des bekannten amerikanischen Neutestamentlers Luke Timothy Johnson (11,65-95): Er konstatiert einen Widerspruch zwischen Menschenrechten und der Bibel als Grundlage des Christentums. Die Reflexion über Rechte des Menschen ist der Bibel fremd. Christen waren über lange Phasen der Kirchengeschichte gerade keine Vorkämpfer von Religionsfreiheit und Toleranz. Die Schriften des Neuen Testaments erheben nach Johnson zum Teil einen Absolutheitsanspruch, der mit Toleranz nicht zu vereinbaren ist und der Dissidenten und Häretiker ausgrenzt oder verfolgt. Johnson spricht von einer christlichen Intoleranz, von einer Tendenz, Andersgläubige zu dämonisieren und ihnen ihre Rechte zu bestreiten. Das zeige sich besonders an der Johanneischen Literatur, die aus diesem Grund auch immer von den verschiedenen Orthodoxien besonders geschätzt worden sei. Daneben gibt es aber im Neuen Testament eine zweite Tradition,

vor allem das Gebot der Nächstenliebe, das fordert, den Anderen, den Nächsten human zu behandeln. Von hier aus entwickelt Johnson Perspektiven, die zu einer größeren Nähe zwischen Menschenrechten und normativen christlichen Traditionen führen. Johnsons Beitrag ist eine wichtige Warnung, insbesondere für diejenigen Theologen, die allzu einlinig die Forderung nach Menschenrechten als eindeutiges biblisches Gebot darstellen, und für diejenigen Apologeten der Kirchen, die diese als alleinige Erfinder der Menschenrechte ausgeben. Das Christentum ist im Blick auf die Menschenrechte ambivalent. Das gilt für seine normativen Texte ebenso wie für die Kirchengeschichte. Es ist Johnsons Verdienst, diese Ambivalenz für das Neue Testament genau herausgearbeitet zu haben. Dieselbe Ambivalenz bearbeitet auch der Beitrag von Wolfgang Huber (11,47-63), der jedoch die positiven Beziehungen zwischen Bibel und Menschenrechten stärker betont.

Ein Beispiel für die zweite Perspektive ist der Beitrag der jüdischen Religionsphilosophen Michael Berger und Deborah Lipstadt über die Rechte von Frauen im Judentum (11,295-321). Nach ihnen zeichnet sich das jüdische Recht durch ein besonderes, schon in der hebräischen Bibel betontes Eintreten für Fremde, Waisen und Witwen aus. Insofern besteht eine Übereinstimmung mit den Menschenrechten, deren ethischer Sinn ebenfalls der Schutz der Benachteiligten, Schwachen und Armen ist. Dieser Schutz ist biblisch in der Schöpfung des Menschen durch Gott, in der Gottebenbildlichkeit und im Gebot der Nächstenliebe begründet. Daraus folgt der besondere Rechtsschutz für den Anderen, für den Nächsten, für den Benachteiligten. Es besteht eine von Gott gebotene Pflicht, diesen Menschen zu helfen. Diese Pflicht geht jedoch weit über all das hinaus, was in den modernen Menschenrechtskonventionen festgelegt ist. Nach Berger/Lipstadt enthalten diese im wesentlichen Ansprüche des einzelnen an die Gesellschaft. Die Dimension der Pflicht zur Hilfe bleibt ausgeblendet ebenso wie die Gefahr, daß die Ansprüche unterschiedlicher einzelner kollidieren könnten. Berger/Lipstadt kritisieren von da aus alle Strategien, die versuchen, jüdische Rechtstradition und moderne Menschenrechtskonventionen als zwei Seiten derselben Medaille zu sehen. Sie bestehen auf der Differenz und sehen in der am Recht des

Nächsten orientierten Halacha den Beitrag, den die jüdische Theologie zu den Menschenrechten leisten könnte.

Ein zweiter wichtiger Gegensatz, der die meisten Beiträge des zweiten Bandes prägt, bezieht sich auf die Frage nach der Begründung der Menschenrechte. Hier bestehen drei Möglichkeiten: Für die einen ist *nur* eine religiöse Begründung von Menschenrechten möglich, die zweiten fordern *auch* eine religiöse Begründung von Menschenrechten, für die dritten ist entweder nur eine säkular-philosophische Begründung von Menschenrechten zugelassen oder eine Begründung prinzipiell gar nicht notwendig.

Die letzte Position kommt in dem Band nur als kritisierte vor. Der Beitrag von Max Stackhouse und Stephen Healey (H.485 - 516) enthält eine ausführliche Kritik der postmodernen Menschenrechtsbegründung Richard Rortys und Jean-Francois Lyotards. Diesen setzen Stackhouse und Healey die Behauptung entgegen, Menschenrechte könnten gar nicht aus den empirischen Befunden der Welterfahrung des Menschen begründet werden, sondern setzten so etwas wie eine religiöse Dimension der Wirklichkeit voraus. Sie finden in den Menschenrechten eine überkulturelle, universale Ethikkonzeption, die ohne theologische Voraussetzungen nicht zu begreifen ist. Menschenrechte setzen eine theologische Anthropologie voraus, die sich zwar in verschiedenen Religionen unterschiedlich ausprägen kann, deren gemeinsame universale Elemente sich aber sehr wohl benennen lassen. Um sie zu analysieren, fordern beide eine theologische Ethik, die Elemente der Religions- und Rechtsphilosophie aufnimmt. Ohne diese theologische Legitimation kommen Menschenrechte für Stackhouse und Healey nicht aus, aber sie ist bei ihnen vermittelt in das pluralistische Geflecht anderer Legitimationen, die – je nach juristischer oder philosophischer Perspektive - variieren können.

Der Beitrag Riffat Hassans (II,361-386) markiert zunächst als Defizit, daß die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte Religion nicht als

Quelle von Menschenrechten aufgenommen hat. Am Ende ihrer Überlegungen kommt sie zu dem Ergebnis: »I believe that the Qur'an is the Magna Charta of human rights and that a large part of its concern is to free human beings from the bondage of traditionalism, authoritarianism (religious, political, economic, or any other), tribalism, racism, sexism, slavery or anything else that prohibits or inhibits human beings from actualizing the Qur'anic vision of human destiny embodied in the classic proclamation: Towards Allah is thy limit.« (370f.) Solche Äußerungen sind eher auf das eigene Selbstverständnis als auf den Dialog der Religionen ausgerichtet.

Identität und Dialog markieren die empfindlichen Punkte des religiösen oder theologischen Nachdenkens über Menschenrechte. Die entscheidende Identitätsfrage lautet: Stimmen die Menschenrechte mit dem überein, was die eigene Religion als verbindlich und unaufgebbbar festhält? Die entscheidende Dialogfrage lautet: In welchem Verhältnis steht die jeweils eigene Legitimation von Menschenrechten zu anderen Legitimationen, seien es religiöse oder nicht-religiöse?

Alle Beiträge des Bandes geben auf diese beiden Fragen zumindest implizite Antworten. Van der VyferlWittes Bände bilden eine ganz hervorragende Basis, sich über die entstehende Diskussion um religiöse Menschenrechte und theologische Menschenrechtsbegründung einen ersten Einblick zu verschaffen. Selbstverständlich sind nicht alle Beiträge von gleicher Qualität. Was an den beiden Bänden am meisten überzeugt, ist die hervorragende Disposition: Die Artikel stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern durch Thematik und Anordnung entsteht bei der Lektüre ein impliziter Dialog, nicht nur ein Dialog zwischen verschiedenen Religionen, sondern auch zwischen Juristen und Theologen, Philosophen und Soziologen. Und nur die kulturelle wie juristische Akzeptanz kann die Menschenrechte in ihrer Geltung voranbringen. Dazu tragen die Analysen dieser beiden Bände bei.

Wolfgang Vögele, Heidelberg

Helmut Anselm: Religion oder Ethik? Ein Beitrag zur Diskussion um die Zukunft von Religionsunterricht und Ethikunterricht, München: Claudius-Verlag, 1995.

Helmut Anselm läßt sich an keiner Stelle seiner »Orientierungshilfe für Lehrkräfte und Verantwortliche in Kirche und Schule sowie interessierte Eltern« auf eine billige Alternative ein. Im Gegenteil: Er hält den Ethikunterricht für unverzichtbar. Religionslehrer, so der Autor, sollten darauf achten, daß das Fach Ethik »gegenüber ihrem Unterricht nicht benachteiligt wird, weder in der Stundenplangestaltung noch in der Sachausstattung noch bei der Ausbildung seiner Lehrer« (39). Gleichwohl nimmt Anselm dezidiert für den konfessionellen Religionsunterricht Stellung. Wie situiert er das Problem und welche Argumentationslinie verfolgt er?

Das Buch wurde im Juli 1995 abgeschlossen. Es bündelt und ordnet die Debatten der vergangenen Jahre. Im Mittelpunkt des ersten Kapitels »Konzeptionen des Ethikunterrichts« steht die Auseinandersetzung mit dem brandenburgischen LER-Modell. Das Modell teile mit einem »Ethikunterricht für alle«, wie er auch im Westen gefordert wird, drei grundlegende Schwächen: erstens herrsche Unklarheit darüber, wer nach welchen Kriterien über die Lerninhalte und die Qualifikation von Lehrkräften zu bestimmen habe, zweitens sei ein »ethischer Minderheitenschutz« in solch einem staatlichen Zwangsunterricht nicht mehr gewährleistet und schließlich würde dieser Ethikunterricht ständig religiös-weltanschauliche Fragen behandeln müssen ohne ausreichend darauf eingehen zu können.

Es folgt eine Darstellung der Genese des LER-Modells. Vier Interessengruppen hätten sich neben der damaligen Bildungsministerin Marianne Birthler dafür stark gemacht. Die »Volksinitiative für Bildung und Lebensgestaltung«, spontane Aktionsbündnisse für eine neue ethische Erziehung als Ersatz für die marxistische Staatsbürgerkunde, die sogenannten »Runden Tische« und schließlich die evangelischen Kirchen in den neuen Ländern, die einerseits die kirchliche Christenlehre erhalten sehen wollen, zum anderen aber eine areligiöse Schule ablehnten und deshalb einem religionskundlichen Unterricht den Vorzug vor dem konfessionellen RU geben wollten.

Der Autor schließt sich den wesentlichen Kritikpunkten Achim Leschinskys am Modellversuch an. LER sei antikognitiv konzipiert, sozial-kommunikative Ziele dominierten, reflexive Elemente kämen zu kurz. Dieser Mangel an Reflexion und selbstkritischer Distanz gegenüber den eigenen Lernzielen verleihe dem Modell ein indoktrinierendes Moment. Schließlich werde dem Phänomen Religion nur unzureichend Platz eingeräumt. Diesen letzten Punkt der Kritik nimmt der Autor auf und vertieft ihn. Religiöse Phänomene kämen im Lehrplan nur bruchstückhaft vor. Religion als das, was den Menschen ganzheitlich betreffe, komme nicht in den Blick. Jede direkte Erwähnung des Christentums werde vermieden. Dafür spiele der Begriff »Religion« eine zentrale Rolle, allerdings so, daß die Religionszuschreibungspraxis der Lehrplanautoren reflexiv nicht mehr eingeholt werde. Religion, Kultur und Weltanschauung bildeten eine Trias, deren Zusammenhang historisch nicht entfaltet werde. Auch die eurozentrische Perspektive dieses Religionsbegriffs würde nicht reflektiert. Dem Selbstverständnis der Religionen entspreche diese Religionskunde jedenfalls nicht. Der Autor zeigt deshalb Verständnis für die Aufkündigung der Mitarbeit durch die evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg und deren Vorschlag, Ethik und Religion als zwei Fächer in einem Lernbereich zu konzipieren.

Während der Autor einerseits einem Ethikunterricht als Alternativfach zum konfessionellen RU gegenüber aufgeschlossen ist, so macht er andererseits auf Strukturprobleme des Faches Ethik aufmerksam. In einer pluralisierten und individualisierten Gesellschaft mache eine Haltung ethischer Beliebigkeit den Ethikunterricht außerordentlich schwer. Ethik bedürfe einer Interpretationsgemeinschaft, um handlungsleitend werden zu können. Ferner ruhe jede Ethik auf einer »transzendenten Tiefendimension« und schließlich gebe es Ethik nur im Plural, eine universalistische Ethik westeuropäischen Zuschnitts müsse dieses Faktum deutlicher herausarbeiten. Die Stärke des konfessionellen RU gegenüber dem Ethikunterricht liege darin, daß im RU Ethik kommunikativ situiert sei.

Auf die Auseinandersetzung mit dem Ethikunterricht folgt eine Darstellung und eine Kritik

der innerkirchlichen Debatte über die Zukunft des RU. Der Autor zeigt zunächst die Unterschiede zwischen der katholischen (kirchlich-institutionellen) und der protestantischen (schultheoretisch-individuellen) Auffassung auf, wie sie sich im Votum der deutschen Bischofssynode vom März 1995 und in der EKD-Denkschrift »Identität und Verständigung« zeigen. Darüber hinaus setzt er sich mit den Reformkonzepten auseinander, die zu Beginn der neunziger Jahre von protestantischen Religionspädagogen entwickelt worden sind. Er unterscheidet das Modell der Religionskunde, das Modell eines RU für alle, und das Modell eines integrativen Lernbereichs Religion-Ethik. Anselm wendet gegen diese Modelle ein, daß sie dem RU gerade das nehmen, was er dem Ethikunterricht voraus hat, nämlich seine »kommunikative Situierung, seine gemeinschaftsstiftenden Elemente, seine alternativen und konkurrierenden Gestaltungsformen« (52).

Das gemeinschaftsbildende Element des RU schließe »Konvivenz« mit anderen Religionen nicht aus. Denn erst das Bewußtsein von einer eigenen Identität, die immer auch ein Gefühl der Beheimatung einschließe, ermögliche tolerante Partnerschaft und selbstkritische Reflexivität. Während ein überkonfessioneller RU die Schüle-

rinnen und Schüler in ein soziales »Nirgendwo« führe, Gleichgültigkeit und herablassende Toleranz fördere, sei ein erlebnis-, handlungs- und gemeinschaftsorientierter RU in der Lage, die Schülerinnen und Schüler zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Tradition zu befähigen und so überhaupt erst die Voraussetzungen für einen ernsthaften interreligiösen Dialog zu schaffen.

Das Taschenbuch hat einen Umfang von 144 Seiten. Der Textteil umfaßt 66 Seiten, der Dokumentations- und Anmerkungsteil 78 Seiten. Der Textteil ist für theologische »Laien« verfaßt - leicht verständlich, an manchen Stellen rhetorisch dem mündlichen Vortrag noch sehr nahe, als Orientierungshilfe aber auf jeden Fall hilfreich. Der Dokumentationsteil ist auch für Wissenschaftler interessant; denn dort ist die wichtigste Literatur zur Debatte um die Zukunft des RU der letzten Jahre zu finden. Selbst wenn man der Argumentation des Textteils nicht in allen Punkten folgen will, so macht der Dokumentationsteil das Taschenbuch zu einer Orientierungshilfe auch für Leser, die sich in die Frage nach der Zukunft des RU tiefer einarbeiten wollen.

Ralf Schieder, Landau

Bibliographie

Historische Probleme der Ethik

Löhrer, Guido: Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenzen der praktischen Philosophie Kants. Freiburg/München: Alber 1995 (Praktische Philosophie 49) 504 S. 108,- DM.

Meyer, Walter: Das Kantbild Schopenhauers. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995 (Europäische Hochschulschriften 20450). 196 S. 65,- DM.

Oberdorfer, Bernd: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799. Berlin New York: de Gruyter 1995 (Theologische Bibliothek Töpelmann 69). XVI, 570 S. 278,- DM.

Rieth, Ricardo: »Habsucht« bei Martin Luther. Ökonomisches und theologisches Denken, Tradition und soziale Wirklichkeit in der Reformation. Hg. von Junghans, Helmar/Nowak, Kurt/Wartenberg, Günther. Köln: Böhlau 1995 (Arbeiten zur Kirchen und Theologiegeschichte 1). Ca. 280 S. 48,- DM.

Ringleben, loachim: Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 323 S. 98,- DM.

Schmid, Peter A: Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre. Königshausen und Neumann 1995 (Studien und Materialien zum Neukantianismus 5). 300 S. 68,- DM.

Scholtz, Gunter: Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995 (stw 1191). Ca. 280 S. 24,80 DM.

Spädtk, Gabriele: Die Faszisierung des ärztlichen Subjekts. Hamburg: Argument 1995 (Argument-Sonderbände 231). Ca. 160 S. 25,- DM.

Anthropologie, Sozialisation

Alisch, Lutz M.: Pädagogische Wissenschaftslehre. Zum Verhältnis von Ethik, Psychologie

und Erziehung. Münster: Waxmann 1995. IV, 100 S. 38,- DM.

Fonk, Peter: Glauben, handeln und begründen. Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation. Freiburg: Herder 1995. 244 S. 48,- DM.

Herrmann, Martina: Identität und Moral. Zur Zuständigkeit von Personen für ihre Vergangenheit. Berlin: Akademie-Verlag 1995. VI, 193 S. 120,-DM.

Löwisch, Dieter L: Einführung in Pädagogische Ethik. Eine handlungsorientierte Anleitung für die Durchführung von Verantwortungsdiskursen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. XII, 124 S. 29,80 DM.

Möde, Erwin: Das Begehren. Das Identitätsproblem in der Ethik der analytischen Psychotherapie. Edition Psychosymbolik 2., vollständ. überarb Aufl. 1995. Ca. 400 S. 85,-DM.

Pieper, Josef: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre (Werke Bd. 4). Hamburg: Meiner 1996. Ca. V, 432 S. 96,- DM.

Schilling, Christo]: Moralische Autonomie. Anthropologische und diskurstheoretische Grundstrukturen. Paderborn: Schöningh 1996. 264 S. 78,-DM.

Sozialethik, soziale Ordnung

Baum, Hermann: Ethik der Sozialen Berufe. Paderborn: Schöningh 1996 (UTB 1918). Ca. 180 S. 21,80 DM.

Dahm, Wilhelm/Furger, Franz/Lienkamp, Andreas/Wieland, Josef: Ethik/Sozialethik/Wirtschaftsethik. Münster: Lit. (Münsteraner Einführungen in die Theologie 3) 1995. 160 S. 24,80 DM.

Giegel, Georg/Langhorst, Peter/Remele, Kurt (Hg.): Glaube in Politik und Zeitgeschichte. Festschrift für Franz Josef Stegmann zum 65. Geburtstag. Paderborn: Schöningh 1995. 328 S. 98,-DM.

Hoff, Ernst H./Lappe, Lothar (Hg.): Verantwortung im Arbeitsleben. Heidelberg: R. Asanger 1995. 240 S. 48,- DM.

Peck, M. Scott: Eine neue Ethik für die Welt. Grundwerte für eine menschlichere Gesellschaft. Goldmann 1995 (Goldmann Sachbuch 12628). 480 S. 20,- DM.

Schlüter, Wolfgang: Sozialphilosophie für helfende Berufe. Der Anspruch der Intervention. Zürich: Ernst Reinhardt. 3., aktual. Aufl. 1995 (UTB 1240). 232 S. 29,80 DM.

Trägerverein des Deutschen Spendenrates e. V. (Hg.): Schriftenreihe zum Spendenwesen. Bd. 1: Ethik im Spendenwesen – ein Antagonismus? Von Eppenstein, Dieter/Holewa, Michael/Karmasin, Matthias/Ruschke, Werne/Streichan, Peter/Kluxen, Wolfgang. Non Profit 1995. 132 S. 39,- DM.

Zwierlein, Eduard (Hg.): Normalität - Differenz – Asymmetrie. Ethische Herausforderungen im Umgang mit Schwachen und Fremden. Idstein: Schulz-Kirchner 1995 (Philosophisches Forum Universität Kaiserslautern 7). 178 S.

Wirtschaft

Bickenbach, Frank/Soltwedel, Rüdiger: Ordnung, Anreize und Moral. Ethik und wirtschaftliches Handeln in der modernen Gesellschaft. Hg. in Zusammenarbeit mit der Heinz-Nixdorf-Stiftung/Ludwig-Erhard-Stiftung Bertelsmann-Stiftung 1996. Ca. 80 S. 15,- DM.

Albers, Hans J. (Hg.): Ethik und ökonomische Bildung. Beiträge v. Albers, Hans J./Bartels, Thomas/Kruber, Klaus P. u. a. Hobein 1996 (Deutsche Gesellschaft für ökonomische Bildung/Wirtschafts- und berufspädagogische Schriften 16). VII, 197 S. 32,- DM.

Fischborn, Carlheinz/Gerber, Uwe/Ludwig, Reine u. a.: Ethische Fragen und Forderungen an die Soziale Marktwirtschaft. Praxis - Positionen – Perspektiven. Erasmus-Kittler-Schule 1995. 120 S. 8,- DM.

Kannasin, Matthias: Ethik als Gewinn. Zur ethischen Rekonstruktion der Ökonomie. Konzepte und Perspektiven von Wirtschaftsethik, Unternehmensethik, Führungsethik. Wien: Linde-Verlag 1996. 402 S. 98,- DM.

Kramer, Rolf: Ethik des Geldes. Eine theologische und ökonomische Verhältnisbestimmung. Berlin: Duncker & Humblot 1996 (Sozialwissenschaftliche Schriften 31). 136 S. 86,- DM.

Horx, Matthias/Steilmann, Britta: Millennium-

Moral. Wirtschaft, Ethik & Natur. Metropolitan 1995. 256 S. 58,- DM.

Medizinethik

Bayertz, Kurt/Schmidtke, Jorg/Schreiber, Hans L. (Hg.): Somatische Gentherapie - Medizinische, ethische und juristische Aspekte des Gentransfers in menschliche Körperzellen. Stuttgart: Gustav Fischer 1995 (Medizin-Ethik 5). VIII, 296 S. 98,- DM.

Beckmann, Dorothee: Hippokratisches Ethos und ärztliche Verantwortung. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995 (Forum interdisziplinäre Ethik 10). 549 S. 138,- DM.

Beckmann, Jan P. (Hg.): Fragen und Problem einer Medizinischen Ethik Berlin/New York: de Gruyter 1996 (Philosophie und Wissenschaft 10). VIII, 416 S. 58,- DM.

Betta, Michaela: Embryonenforschung und Familie. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995 (Europäische Hochschulschriften 31287). 294 S. 84,- DM.

Bimbacher, Dieter: Tun und Unterlassen. Stuttgart: Reclam 1995 (UB 9392). 400 S. 18,- DM.

Bondolfi, Alberto: Medizinethik in Europa - Ein Turmbau zu Babel? Hg. von Körner, Uwe. Humanitas NRW 1996 (Berliner Medizinethische Schriften). 24 S. 9,80 DM.

Cohen, Lloyd R.: Increasing the Supply of Transplant Organs. The Virtues of an Options Market. Berlin: Springer 1995 (Medical Intelligence Unit). XV, 141 S. 154,- DM.

Elkeles, Barbara: Der moralische Diskurs über das medizinische Menschenexperiment im 19. Jahrhundert. Stuttgart: Gustav Fischer 1996 (Medizin-Ethik 7). VIII, 280 S. 64,- DM.

Engelhardt, Dietrich (Hg.): Ethik im Alltag der Medizin. Das Spektrum der Disziplinen zwischen Forschung und Therapie. Birkhäuser 1996. Ca. 320 S. Ca. 29,- DM.

Frey, Sara T.: Ethik in der Pflegepraxis. 1995. Berlin: Deutscher Berufsverband für Pflegeberufe. Ca 35,- DM.

Gmelin, Burkhard/Weidinger, Horst (Hg.): Verantwortung in Medizin und Gesellschaft. Wiesbaden: Rita Fischer 1996 (Atzelsberger Gespräche der Nürnberger Medizinischen Gesellschaft e. V. Bd. 3). 156 S. 39,80 DM.

- Harris lohn*: Der Wert des Lebens. Eine Einführung in die medizinische Ethik. Vorwort von Wolf, Ursula. Hg. von Vossenkuhl, Wilhelm/Wolf, Ursula. Aus dem Engl. von Jaber, Dunja. Berlin: Akademie-Verlag (Ed, Philosophie) 1995. 374 S. 48,- DM.
- Helmchen, Hanfried/Lauter, Hans* (Hg.): Dürfen Ärzte mit Demenzzkranken forschen? Analyse des Problemfeldes: Forschungsbedarf und Einwilligungssproblematik. Stuttgart: Thieme 1995. VIII, 104 S. 58,- DM.
- Hoppe, Eva u. a.*: Ethik. Arbeitsbuch für Schwestern und Pfleger. Reinbek: Lau Ausbildungssysteme 1995 (Studienbücher für medizinische Berufe). 176 S. 34,- DM.
- Jacob, Bernhard/Bonte, Wolfgang*: Advances in Forensic Sciences. Vol. 8: Management & Education. Von Haarhoff, K.I/Kardel, B. Berlin: Köster 1995. 289 S. 68,- DM.
- Jung, Mathias*: Verweigertes Leben - Verweigerter Tod. Die moralischen Konflikte der Medizin an den Grenzen des Lebens. Erlangen: Harald Fischer 1995. 250 S. 38,- DM.
- Kahlke, Winfried/Reiter-Theil, Stella*: Ethik an der Medizin. Enke 1995. XIV, 152 S. 39,80 DM.
- Kiesecker, Regine*: Die Schwangerschaft einer Toten. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996 (Recht und Medizin 34). 310 S. 89,- DM.
- Kolb, Stefan* (Hg.): Fürsorge oder Vorsorge? Die Ethik medizinischer Forschung. Frankfurt a. M.: Fischer (Fischer Taschenbuch Zeitschriften 13213). Ca. 18,90 DM.
- Körner, Uwe*: Gesetz und Gewissen. Grenzen des Rechts in der Medizin. Humanitas NRW 1996 (Berliner Medizinethische Schriften). 24 S. 9,80 DM.
- Körtner, Ulrich H.*: Bedenken, daß wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik. München: C. H. Beck 1996 (BsK 1147). 128 S. 16,80 DM.
- Lacan, Jacques*: Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch VII. Textherstellung: Miller, Jacques A. Aus dem Französischen von Haas, Norbert. Weinheim: Quadriga 1995. 396 S. 78,- DM.
- Leist, Anton*: Moralischer Pluralismus und Frage um Leben und Tod. Hg. von Körner, Uwe. Humanitas NRW 1996 (Berliner Medizinethische Schriften). 24 S. 9,80 DM.
- Lilje, Christian*: Klinische »ethics consultation« in den USA. Hintergründe, Denkstile und Praxis. Enke 1995 (Medizin in Recht und Ethik 31). VIII, 263 S. 39,80 DM.
- Loewy, Erich H.*: Ethische Fragen in der Medizin. Wien: Springer 1995. XIV, 201 S. 69,- DM.
- Payk, Theo* (Hg.): Perspektiven psychiatrischer Ethik. Stuttgart: Thieme 1996. Ca. 64 S. Ca. 49,80 DM.
- Sass, H. M. u. a.*: Ethik in der Nephrologie. Bochum: Ruhr-Universität Bochum, Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik (Medizinethische Materialien 103). 130 S. 20,- DM.
- Schlich, T. u. a.*: Transplantationsmedizin und Ethik. Auf dem Weg zu einem gesellschaftlichen Konsens. Hg. von Albert, F. W./Land, W./Zwierlein, E. Pabst 1995 (Beiträge zur Transplantationsmedizin 20). 208 S. 30,- DM.
- Schwarz, G./Kröll, Wolfgang/ List, Werner F.*: Schädel-Hirn-Trauma. Prähospitales Management/Hirntod. Medizinisch-ethisch-rechtliche Aspekte. Frankfurt a. M.: Maudrich 1995 (Beiträge zu Anästhesiologie, Intensiv- und Notfallmedizin 45). 355 S. 123,- DM.
- Sievert, Lars E.*: Naturheilkunde und Medizinethik im Nationalsozialismus. Frankfurt a. M.: Mabuse-Verlag 1996. 277 S. 44,- DM.
- Spitry, Karl H.*: Klinische Philosophie. Teil 2: Ärztliche Ethik. Frankfurt a. M.: Maudrich 1995. 84 S. 35,- DM.
- Thurnherr, Urs.*: Medizin ohne Metaphysik. Über die Philosophie des heutigen medizinischen Denkens. R + R 1995. 29 S. 11,- DM.
- Toellner, Richard/Wiesing, Urban* (Hg.): Wissen - Handeln - Ethik. Strukturen ärztlichen Handelns und ihre ethische Relevanz. Dokumentation der Jahresversammlung des Arbeitskreises Medizinischer Ethik-Kommissionen in der Bundesrepublik Deutschland, Köln 1994. Stuttgart: Gustav Fischer 1995 (Medizin-Ethik 6). X, 134 S. 64,- DM.
- Wiesing, Urban*: Zur Verantwortung des Arztes. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1995 (proble-mata 137). 190 S. 58,- DM.

Wissenschaft und Kultur

- Aggazi, Evandro*: Das Gute, das Böse und die Wissenschaft. Die ethische Dimension der wissenschaftlich-technologischen Unternehmung. Aus dem Italienischen von Stücker, Ha-

- rald, Berlin: Akademie-Verlag 1996. 344 S. 64,-DM.
- Böhler, Dietrich/Hoppe, Ingrid* (Hg.): Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. München: C. H. Beck 1995 (Ethik im technischen Zeitalter). 491 S. 48,- DM.
- Bouman, Johan*: Leben mit fremden Nachbarn. Die Rolle von Ethik, Kultur und Religion in einer multikulturellen Gesellschaft. Gießen: Brunnen 1995 (ABCteam). 96 S. 14,80 DM.
- Capurro, RafaellWiegerling, Klaus/Brellocks, Andreas*: Informationsethik. Konstanz: Universitätsverlag 1995 (Konstanzer Schriften für Informationswissenschaft Bd. 18). 310 S. 78,- DM.
- Capurro, Rafael*: Leben im Informationszeitalter. Berlin: Akademie-Verlag 1995. 224 S. 58,- DM.
- Hubig, Christoph*: Technik- und Wissenschaftsethik. Ein Leitfad. Berlin: Springer 2. Aufl. 1995. V, 197 S. 58,- DM.
- Krause, Andreas*: Werte und Wissenschaft in kritisch-rationaler Sicht. Gießen: Universität Gießen Entwicklungsforschung 1995 (Materialien des Zentrums für regionale Entwicklungsforschung der Justus-Liebig-Universität Gießen). IX, 129 S. 19,- DM.
- Niedermann, Erwin*: Sportethik. Über die relative Absolutheit der Ethik im Sport. ÖBV Pädagogischer Verlag 1996 (Theorie und Praxis der Leibesübungen 75).
- Prat, E. Hi/Rassem, M.* (Hg.): Kunst und Ethos. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995. 204, X S. 69,-DM.
- Riesenhuber, Heinz*: Ethik in Wissenschaft und Technik. Karlsruhe: C. F. Müller 1995 (Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe 214). VI, 24 S. 18,- DM.
- Ropohi, Günter*: Ethik und Technikbewertung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 1241) 1996. Ca. 360 S., ca 24,80 DM.
- Schomberg, René von*: Der rationale Umgang mit Unsicherheit. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995. 207 S. 59,- DM.
- Winterhoff-Spurk, Peter/Hilpert, Konrad* (Hg.): Medien und Ethik. Interdisziplinäre Vortragsreihe an der Universität des Saarlandes im Sommersemester 1994. St. Ingbert: Röhrig 1995 (Annales Universitatis Saraviensis 7). 182 S. 42,- DM.
- Zehetmair, Hans*: Wissens-Werte. Ethik und Wissenschaft. Eine Wahlverwandtschaft im Widerspruch. R. S. Schulz 1995. 188 S. 29,80 DM.
- ## Ökumene und Weltreligionen
- Buhmann, Peter*: Fundamentelethik als Theorie und Freiheit. Eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Entwürfen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser 1995 (Öffentliche Theologie Bd. 7). 383 S. 68,- DM.
- Dalai Lama XIV*: In die Herzen ein Feuer. Aufbruch zu einem tieferen Verständnis von Geist, Mensch und Natur. Übersetzt von Minden, Sabine von. München: Scherz 1995. 280 S. 36,- DM.
- Kessler, Hans* (Hg.): Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. IX, 287 S. 58,- DM.
- Küng, Hans* (Hg.): Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung. München: Piper 1995. 319 S. 34,- DM.
- Mieth, Dietmar* (Hg.): Moralthologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika »Veritatis splendor«, Freiburg: Herder 3. Aufl. 1995 (Quaestiones disputatae 153). 315 S. 48,- DM.
- Neusner, Jacob*: The Talmudic Anthology. Vol. I: Issues of Ethics. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995 (Judentum und Umwelt/Realms of Judaism 52). 299 S. 98,- DM.
- ## Gemeinde- und Kirchenethik
- Hoffmann, Martin*: Ethik predigen. Probleme - Modelle - Beispiele. Waltrop: Spenner 1995 (Wechsel-Wirkungen Ergänzungsreihe Bd.3). 173 S. 25,- DM.

Zusammengestellt vom Lehrstuhl für
Systematische Theologie (Ethik) an der RUB

Autoren

Inken Mädler, geb. 1963, wurde in der Theologischen Fakultät der Universität Mainz promoviert mit einer Arbeit über Schleiermachers Beitrag zum Konflikt zwischen Kirche und bildender Kunst (gerade im Erscheinen im Verlag Siebeck/Mohr).

Peter Steinacker, geb. 1943, Professor für Systematische Theologie an der Philipps-Universität Marburg und Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau.

Wolf Reinhard Wrege, Dr. jur., ist als Rechts-

anwalt in Hamburg tätig und Träger des Paul-Tillich-Preises 1996. Soeben erschienen ist »Die Rechtstheologie Paul Tillichs« (Mohr Siebeck).

Johannes von Thadden, Dr. oec., geb. 1956, ist Leiter der Abteilung Auslandshandelskammer im Deutschen Industrie- und Handelstag in Bonn.

Rudi Neuberth, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ethikzentrum der Universität Zürich und Quaestor der »Societas Ethica« (Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik).

Einleitung

Das Gegenteil von gut ist nicht schlecht, sondern gut gemeint. Dies hat die Tradition des moralischen Skeptizismus immer wieder betont. Auf der Linie dieser kritischen Einsicht kann das Ende des Moralisierens als der Anfang ethischer Reflexion willkommen heißen werden. Womit aber arbeitet der Moralismus? Beispielsweise mit der starken Generalisierung von begrifflichen Leitwährungen und Modellfiktionen, oft in Kombination mit alternativem Alarmismus. Die Technik starker Generalisierung mag zu moralischer Eindeutigkeit und moralischer Selbstabsolution führen. Der ethischen Komplexität in kritischen Situationen – *complex emergencies* – indes wird sie nicht gerecht. Dies zeigen auf unterschiedliche Weise die Autoren dieses Heftes. Nach *Konrad Raiser*, Generalsekretär des World Council of Churches in Genf, erweist sich der Gegensatz zwischen karitativen und prophetisch-kritischen Konzeptionen des diakonischen Mandats der Kirchen, zwischen humanitärer Hilfe und Überwindung der Ursachen von Unrecht, angesichts der komplexen Katastrophensituationen, die den ökumenischen Hilfswerken an regionalen Brennpunkten entgegenkommen, als künstliche Polarisierung. Anderes Beispiel: Nach *Hans G. Nutzinger*, Professor für Wirtschaftswissenschaften an der Gesamthochschule-Universität Kassel, ist das ökonomische Verhaltensmodell des »homo oeconomicus« sehr genau daraufhin zu überprüfen, ob es in seiner begrenzten Modellfiktion dafür tauglich ist, auf andere und vor allem außerwirtschaftliche Anwendungsgebiete übertragen zu werden. *Sylvia Ettwig*, Heidelberg, untersucht schließlich die Strategien, die sich in der plakativen Inanspruchnahme des Subsidiaritätsbegriffes im Rahmen des europäischen Einigungsprozesses verbergen. Alle Autoren sind sich auf unterschiedliche Weise darin einig, daß sich von einförmigen Begriffsvorstellungen und Modellfiktionen der Zugang zur ethischen Reflexion komplexer Situationen eher verstellt als eröffnet. Daß überdies die Kirchen keine wirklichkeitsenthebenden Appellinstanzen sind, sondern vielmehr Akteure auf dem Markt der Moral, und wie die Chancen dieses Akteurs auch konstruktiv genutzt werden können, erläutert *Iosef Wieland*, Professor für Wirtschaftswissenschaften in Konstanz. Notabene: Wenn die Kritik des Moralismus schließlich selbst eine Gestalt von Moral ist, so *Trutz Rendtorff* in seinem Kommentar, spricht alles für den Übergang zur Ethik. Ethik wird die Spannung zwischen den verschiedenen Momenten des Moralischen selbst zum ethischen Thema machen müssen.

Klaus Tanner/Joachim von Soosten

Ethik. Und Recht: Jenseits von Moralismus

Von Trutz Rendtorff

Von der Ironie hat Hermann Lübbe einmal zutreffend bemerkt, sie sei gegenüber Moralisten zwar unwirksam, aber für die von Moralisten Bedrängten unentbehrlich. Des Mittels der Ironie bedienen sich auch die Herausgeber des »Merkur« in einem Doppelheft zu den wechselnden Konjunkturen der Moral und des Moralismus.

Moral. Und Macht. ~ Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 9/10, 50. Jahrgang 1990, Stuttgart: Klett-Cotta,

Vor einigen Jahren konnte der Repräsentant eines der großen Wirtschaftsverbände konstatieren, Ethik sei derzeit die Branche mit den größten Wachstumsraten. Hier war Ironie gepaart mit Respekt. Von Leuten, die auf diesem Markt als Anbieter tätig sind, kann man jetzt allerdings hören, die Nachfrage beginne wieder kräftig zu sinken. Gleichwohl. Eine solche Rezession der Moral-Nachfrage könnte natürlich eilig wieder zum Beweis notwendiger Moralisierung dienen. Scheint der Nachfragerückgang an Moral doch geeignet als Beleg für die zu beklagenden Defizite an Moral. Die Klage über den Verfall der Moral ist dann wiederum geeignet als Folie für vermehrte Anstrengungen, kann moralischer Empörung und moralischem Engagement neue Nahrung geben.

Daß man »von Moral gar nicht genug haben könne«, wie es die von den Herausgebern aufs Kom genommenen Sonntagsredner in Politik und Kirchen suggerieren, wenn sie »vor Selbstzufriedenheit glänzend ihre moralische Überlegenheit demonstrieren« - das erinnert an den bekannten Topos von der »Unendlichkeit des Sollens«. Das unendliche Sollen ist ausweislich seiner internen Logik darauf geeicht, daß es die Verhältnisse immer moralisch denunzieren muß, um seiner eigenen Appellativität Nahrung zu geben. Ob man diese, im Prinzip ziellose Dynamik des Sollens Kant anlasten muß, wie es Hegelianer gerne tun, steht auf einem anderen Blatt. Näher liegt die Verbindung mit dem Potential des Fortschrittspostulats, wenn und sofern Fortschritt als eine »Bewegung zum Besseren« auftritt. Die Erwartung des Besseren kann dabei auch und gerade als Kritik des Fortschritts in Wissenschaft und Technik auftreten, wenn dessen unbeabsichtigte Folgen unerwartete Probleme heraufführen. Enttäuschte Erwartungen geben der Tendenz Nahrung, es handle sich um Täuschungen, hinter denen sich ganz andere, moralisch verwerfliche Absichten verbergen. Moralisierung fordert Fortschritt über den Fortschritt hinaus.

Der Unterhaltungswert, mit dem im »Merkur« preisgekrönte Stimmführer des »Moralismus als Karriere« portraitiert werden, ist zwar beachtlich, zumal wenn dann auch nicht

weniger als ein planetarisches Weltethos als Exempel charakterisiert wird, dessen Erstgeburtsrecht allerdings auch andere als der Organisator des Weltparlaments der Religionen für sich reklamieren. Doch verharret moralischer Zynismus, abgesehen vom Entlastungseffekt gegenüber moralischer Überlegenheitsrhetorik, noch in der machtlosen Defensive der Betroffenheit durch Hypermoral. Wer sich mit der Formel »Bin ich Jesus?« dem Überlastungsanspruch des reinen Guten entziehen möchte, weil er sich nicht in die Kompetenzriege für unerreichbare Ideale einreihen lassen will, opfert dem Gesinnungsideal die Urteilskraft. Die Urteilskraft aber ist das Proprium der Ethik jenseits des Moralismus.

Für dieses Proprium gibt es ein untrügliches Kennzeichen: Die Macht des Rechts, die durch frei vereinbartes und gesetztes Recht das Zusammenleben mit der Rücksichtnahme aufeinander in den Grenzen regelt, die vor allem Anspruch aufs total Gute zu errichten, christlichem Realismus und humaner Klugheit entspricht. Daß wir eine neue Moral oder gar eine neue Ethik brauchen, ist eine Legende.

Die Probleme, mit denen es Ethik und Recht zu tun haben, sind nicht von der Art, daß wir völlig orientierungslos seien im Hinblick auf das, was gut oder böse ist. Wäre das der Fall, hätte auch der Moralist keine Gründe, aufs Allgemeine einer zustimmungsfähigen Meinung zu setzen. Recht als Rahmenregel einer liberalen Ordnung bildet ein hochnötiges Gegengewicht gegen Erwartungen an allseitige moralische Eindeutigkeiten. Moralische Eindeutigkeit siedelt immer nur jenseits konkreter Sachprobleme.

Der größte Teil moralischer Debatten hat es mit Beschreibungen von Handlungen und, vor allem, mit Situationen und Sachverhalten zu tun. Neue Erkenntnis der Medizin, rapide veränderte ökonomische Bedingungen, unbeabsichtigte und darum auch nicht präventiv erwartbare Folgen früherer Handlungen schaffen neue Problemlagen. Die Erfahrung lehrt allerdings, daß die Art und Weise, in der die Beschreibung von Problemlagen vorgetragen wird, in aller Regel bereits selbst von moralischen Wertungen stark imprägniert ist. Dann kommt aber immer unabweisbar der Punkt, an dem das Abarbeiten an den Realien der Situation fällig wird. Daß hohe Arbeitslosigkeit weder moralisch verträglich noch sozial-ethisch zu rechtfertigen sei, also: ein Skandal - das zu sagen ist ohne großen intellektuellen Aufwand möglich. Aber der sachbezogene Diskurs zwingt die moralische Gesinnung, den Gestus der Anklage oder des immer schon Rechthabens abzulegen und sich den Alltagsmühen der ethischen Reflexion von Ursachen und Mitteln zu unterziehen.

Die Alternative wäre, sich außerhalb dieses Diskurses zu stellen, auch und gerade des rechtlich und demokratisch geregelten Diskurses: Regelverletzung, die als Ausweis der allen anderen überlegenen moralischen Position direkt gesucht wird. Geringschätzung elementarer Grundregeln des politischen Zusammenlebens, etwa in dem Konstrukt einer »außerparlamentarischen Bewegung«, die Regierung sein möchte außerhalb des Rechts und der durchs Recht kontrollierten Macht. Was hierzu jüngst in der »Erfurter Erklärung« zu lesen war, mag moralisch gemeint sein, ist aber weder rechtens noch ethisch zu rechtfertigen.

Die Alternative zur Moralisierung ist weder die Gegenmoral noch die Unmoral, auch nicht die Ironisierung der Moral, so therapeutisch sie auch ist. Ethik ist die Vemunft der Moral, wie sie in der offenen und freien Reflexivität des Rechts zum Ausdruck gelangt.

»Homo oeconomicus«

Reichweite und Grenzen der ökonomischen Verhaltenstheorie

Von Hans G. Nutzinger

1. Der *homo oeconomicus* auf Reisen

Der *homo oeconomicus*, schon seit langem auch als reduzierter *homunculus oeconomicus* bespöttelt, hat sich in den letzten 35 Jahren auf eine Weltreise in immer neue Gebiete außerhalb des traditionellen Feldes Wirtschaft begeben und dabei ebenso entschiedene Ablehnung wie auch begeisterte Zustimmung erfahren; nicht zuletzt hat der führende Reiseveranstalter dieser *tour d'horizon*, der an der University of Chicago lehrende US-Ökonom Gary S. Becker, genau für diese Ausweitung des ökonomischen Ansatzes auf immer weitere außerwirtschaftliche Anwendungsbereiche den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften 1992 erhalten. Nun ist die Verleihung eines Nobelpreises vielleicht nicht unbedingt ein Indiz für den fortgeschrittensten Stand disziplinärer Forschung, sondern möglicherweise eher Ausdruck einer spezifischen Zusammensetzung des zuständigen Preiskomitees; Kritiker des universalisierten »ökonomischen Verhaltensmodells« (und seiner Prämierung in der Gestalt des Protagonisten Gary S. Becker) können denn auch geltend machen, daß sich in den letzten zehn Jahren eine überraschende Häufung von Ökonomie-Preisträgern an Beckers Heimatuniversität ergeben hat, die nicht unbedingt die relative Fruchtbarkeit des Chicagoer Departments im Vergleich zu anderen wirtschaftswissenschaftlichen Abteilungen und Fakultäten weltweit widerspiegelt. Ganz unfein ist sogar von Seilschaften die Rede.

Allerdings: Es entspräche ohnehin nicht dem Geist kritischer Forschung, wollte man die Fruchtbarkeit des ökonomischen Verhaltensmodells an einem Autoritätsbeweis (oder dessen Widerlegung), im vorliegenden Fall also dem Ökonomie-Nobelpreis oder der Kritik seiner Verleihungspraxis, festmachen. Unüblich ist es allerdings nicht: So argumentiert zum Beispiel Karl Homann, der zusammen mit seinen Mitarbeitern den *homo oeconomicus* in die Wirtschafts- und Unternehmensethik eingebracht hat, ausgehend von der Hypothese, Moral lasse sich in modernen Gesellschaften nur *via h[omo] - o[economicus]* - geprüfte institutionelle Arrangements realisieren, die Ökonomik sei zur allgemeinen Handlungstheorie geworden und bilde nunmehr einen »breiten Strom«, dessen führende »Protagonisten« wie G. Stigler, J. Buchanan, R. Coase und »der ökonomische -Imperialist- par excellence G. S. Becker« mit dem Nobelpreis geehrt worden seien (Homann/IPies 1994, S. 106).

Hier werden indessen eher spezifische Vorlieben für (oder auch gegen) den ökonomi-

sehen Ansatz in den Sozialwissenschaften als substantielle Aussagen deutlich. Jenseits solch vordergründiger Bestrebungen wird man jedenfalls feststellen müssen, daß der *homo oeconomicus* in den letzten 35 Jahren nahezu einen Triumphzug in benachbarte sozialwissenschaftliche Disziplinen (vor allem Soziologie, Psychologie, Politikwissenschaft und Jurisprudenz) angetreten hat, und dies in bemerkenswertem Kontrast zu Prognosen von Ralf Dahrendorf (1958) und auch anderen Sozialwissenschaftlern Ende der 50er Jahre, wonach der *homo sociologicus* zusammen mit seinem Vetter *homo politicus* als »zwei neue wissenschaftliche Menschen«, quasi als Prototypen sozialwissenschaftlicher Individuenmodellierung, zu dem damals bereits diskutierten *psychological man* und natürlich zum wohl-bekannten *homo oeconomicus* hinzutreten würden. Nicht selten wurde dies auch mit der Vermutung verbunden, daß der *homo oeconomicus*, dessen erkennbar reduzierte Anthropologie Philosophen, Theologen, Psychologen, Soziologen und nicht zuletzt den »Mann auf der Straße« gleichermaßen abzuschrecken pflegte, allmählich durch diese reichhaltigeren Menschenbilder aus benachbarten sozialwissenschaftlichen Disziplinen abgelöst werde.

In der Tat ist es aber ganz anders gekommen: Heute hat sich der *homo oeconomicus* fest in den Nachbardisziplinen etabliert und in den unterschiedlichsten Bereichen zumindest eine alternative Denk- und Forschungsrichtung begründen können, die sich methodisch stark am ökonomischen Vorbild orientiert und traditionelle fachwissenschaftliche Konzeptionen und Grenzziehungen grundsätzlich in Frage stellt. So spricht bereits 1975 Viktor Vanberg von den »zwei Soziologien«, von denen die eine sich am ökonomischen Verhaltensmodell, insbesondere am Tauschparadigma, orientiert. Dagegen hat der *homo sociologicus* – wie auch seine Vettern aus der Psychologie und der Politikwissenschaft – kaum Eingang in die Wirtschaftswissenschaften gefunden.

Was kennzeichnet nun aber den *homo oeconomicus* außer dem Abscheu, den seine reduzierte Anthropologie fast regelmäßig bei vielen Nicht-Ökonomen auslöst? Es ist die Annahme, daß der Mensch in der Lage ist, gemäß seinen eigenen, im wesentlichen von vornherein festgelegten und nicht weiter hinterfragten Präferenzen die ihm am vorteilhaftesten erscheinende Handlungsmöglichkeit zu wählen und alle anderen, geringer bewerteten Alternativen »abzuwählen«. Der Mensch erscheint so als rationaler Verfolger eigener Interessen, und es ist vielleicht nicht nur die Schlichtheit, sondern möglicherweise gerade die Realitätsnähe dieser Vorstellung, quasi der ungeliebte Blick ins eigene, versteckte Spiegelbild, die eine oftmals emotional überfrachtete Zurückweisung dieses Denkansatzes hervorbringt.

Der Erfolg dieses Ansatzes im traditionellen Feld Wirtschaft ist dabei unmittelbar ein-sichtig: Der wirtschaftende Mensch hat schon immer Kosten und Erträge alternativer Handlungsmöglichkeiten gegeneinander abwägen müssen, und er hat dies nach den kultu-relen Zeugnissen, die wir über viele Jahrhunderte, ja Jahrtausende besitzen, auch immer wieder getan. Wenn etwa die Bibel, und zwar bereits in der alttestamentarischen Tradition, den Menschen auffordert, seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst, so wird offenbar die »Selbstliebe« als etwas empirisch Selbstverständliches vorausgesetzt, das nur dadurch in Schranken gehalten werden kann, daß eine entgegengesetzte, offenbar weniger häufig anzutreffende Verhaltensweise, nämlich die »Nächstenliebe«, als ethisch höherwertig, ja als göttliches Gebot charakterisiert wird. Wenn Adam Smith im *Wealth of Nations* (1776,

S. 17) die Eigenliebe der Menschen, nicht ihr Wohlwollen für andere zum Motor wirtschaftlicher Aktivität und gesellschaftlichen Wohlstandes macht, so knüpft er genau an diese Tradition an; Smith formuliert es selbst unübertroffen in jener vielzitierten Textstelle ziemlich am Beginn seines ökonomischen Hauptwerkes:

»Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers 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« (1776, S. 17).

Adam Smith betont indessen bereits in seiner 17 Jahre zuvor erschienenen *Theorie der ethischen Gefühle*, die eine moralphilosophische Vorbereitung, kein Kontrapunkt seiner ökonomischen Botschaft im »Wohlstand der Nationen« war, daß die Verfolgung eigener Interessen der verlässliche Kompaß sei, an dem wir unsere Erwartungen über das Verhalten der anderen ausrichten können:

»Wir hegen nicht leicht gegen irgend jemand den Argwohn, daß es ihm an Egoismus fehle« (1759, S.507).

Dabei ist der Mensch nach Adam Smith durchaus kein bornierter Egoist, sondern der »unparteiische Zuschauer« in ihm verfügt über jene *sympathy*, die es ihm erlaubt, sich empathisch in die Situation anderer Menschen hineinzusetzen. Damit ist aber, anders als vor allem die deutschsprachige Smith-Rezeption geglaubt hat, nicht etwa Altruismus oder Nächstenliebe gemeint, sondern eine – ganz marktanaloge – Reziprozitätsnorm:

»Wie es das erhabene Gesetz des Christentums ist, unseren Nächsten zu lieben, wie wir uns selber lieben, so ist es das erhabene Gebot der Natur, uns selbst nur so zu lieben, wie wir unseren Nächsten lieben oder, was auf das gleiche hinauskommt, wie unser Nächster fähig ist, uns zu lieben« (1759, S. 29).

Der Mensch tut also gut daran, sich nicht auf fremdes Wohlwollen zu verlassen, denn dieses ist nur »ein schwacher Funke« (1759, S. 202), sondern er muß sich statt dessen an anderer Leute Eigenliebe wenden und versuchen, sie zu seinen eigenen Gunsten zu nutzen,

»... indem er ihnen zeigt, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, das für ihn zu tun, was er von ihnen wünscht. Jeder, der einem anderen irgendeinen Kauf anbietet, schlägt vor: Gib mir, was ich wünsche, und du bekommst, was du benötigst. Das ist stets der Sinn eines solchen Angebotes, und auf diese Weise erhalten wir nahezu alle guten Dienste, auf die wir angewiesen sind« (1776, S. 17).

2. Ein Überblick und eine Fallbetrachtung

Ganz zweifellos ist der *homo oeconomicus* für Adam Smith weitaus mehr als ein bloßes Modellkonstrukt zur Analyse von Entscheidungssituationen, wie er heute, vor allem von seinen Vertretern, präsentiert wird. Gerade weil sich die Protagonisten des ökonomischen Verhaltensmodells gewöhnlich und, wie wir gesehen haben, durchaus zu Recht auf die Tra-

dition von Adam Smith beziehen, leisten sie natürlich zwangsläufig der vor allem von Geisteswissenschaftlern vertretenen Einschätzung Vorschub, es handele sich hier um ein arg verkürztes, quasi ökonomistisch amputiertes Menschenbild, das nahezu zwangsläufig die Abscheu aller gerecht und billig Denkenden hervorrufen müsse.

An der Wiege des *homo oeconomicus*, das zeigt vor allem Adam Smith, steht also zweifellos auch eine anthropologische (und als solche in der Tat arg verkürzte) Vorstellung. Die heutigen Vertreter des Ansatzes, mögen sie auch in einem Winkel ihres Herzens noch dieses Menschenbild bewahren, argumentieren dagegen vorsichtiger im Sinne eines »Als-ob-Konstrukts«: »Es sind nicht die wirklichen Eigenschaften der wirklichen Akteure, die im Kontext des *homo oeconomicus* abgebildet werden, sondern Eigenschaften von Handlungssituationen« (Reinhard Zintl 1989, S. 64). Es geht also nicht um das wirkliche Verhalten wirklicher Akteure, sondern um eine - forschungsleitende, weil zu interessanten empirischen Ergebnissen führende - Hypothese, die in den Worten von Gary S. Becker (1993, S. 15) so lautet:

»Alles menschliche Verhalten kann ..., so betrachtet werden, als habe man es mit Akteuren zu tun, die ihren Nutzen, bezogen auf ein stabiles Präferenzsystem, maximieren.«

Konzedieren wir also zunächst den Vertretern des Homo-oeconomicus-Ansatzes, daß es ihnen nicht um eine faktische Annahme über den Menschen gehe, und lassen wir zunächst die mit dieser »Als-ob--Methode implizierten neuen Probleme einmal außer Betracht (vgl. dazu den Abschnitt 4. unten). Wir verstehen jetzt gut, warum der so verstandene *homo oeconomicus* seinen - je nach Standpunkt des Beobachters - Sieges- oder Raubzug in die vielfältigsten Gebiete weit außerhalb des traditionellen Feldes Wirtschaft antreten konnte, denn die abstrakte Logik rationaler Wahlhandlung kann zumindest formal in jeder beliebigen Entscheidungssituation zur Anwendung kommen. Hans Albert, ein führender Vertreter des Kritischen Rationalismus, hat dies im Vorwort zu dem Buch *homo oeconomicus* von Richard B. McKenzie und Gordon Tullock (1984, S. 6) prägnant auf den Punkt gebracht: Dieser Ansatz kommt

»... überall in Betracht, wo Knappheit, Bewertungen alternativer Handlungsmöglichkeiten und daraus entspringende Entscheidungen und Handlungen auftreten, wobei keineswegs jeweils bewußte Kalkulationen vorausgesetzt werden. Die Knappheit ist aber ein allgemeiner Tatbestand des sozialen Lebens, und die Kokurrenz um knappe Güter ist eine Erscheinung, die nicht nur das menschliche Leben, sondern darüber hinaus auch das der anderen Lebewesen charakterisiert. Von ihrem Erkenntnisprogramm her hat die Ökonomie daher durchaus den Charakter eines auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens beziehbaren theoretischen Ansatzes - eines allgemeinen soziologischen Paradigmas, wenn man so will.«

Ganz im Geiste des Kritischen Rationalismus plädiert Hans Albert auch deswegen für den >ökonomischen Imperialismus-, das heißt die Anwendung des ökonomischen Ansatzes auf traditionell außerwirtschaftliche Handlungsfelder, weil nur so die Erkenntnismöglichkeiten, aber auch die Grenzen dieses Ansatzes ausgeschöpft und festgestellt werden könnten.

Der ordnende Gesichtspunkt, unter dem also das Homo-oeconomicus-Modell unterschiedlichste Lebens- und Wissenschaftsbereich betrachtet, ist also die *Bewältigung von*

Knappheitssfolgen) unter der Annahme von Akteuren, die sich *rational*, das heißt gemäß ihren eigenen, in der Regel nicht weiter hinterfragten Wertvorstellungen (*Präferenzen*), für diejenige(n) Alternative(n) entscheiden, die sie im Vergleich zu damit konkurrierenden anderen Wahlmöglichkeiten als überlegen betrachten. In den Worten von *Karl Homann* (1993, S. 42 f.):

»Dieser Ansatz unterwirft seiner ökonomischen Methode zahlreiche Gegenstandsbereiche, die vormals mehr oder weniger exklusiv von anderen Wissenschaften bearbeitet wurden wie eine Schrebergartenkolonie von verschiedenen Schrebergärtnern ... Das Ergebnis sind diverse -ökonomische Theorien- der Verfassung, des Rechts, der Demokratie, der Institutionen, der Kriminalität, des generativen Verhaltens, der Sucht etc. Und der Moral! Das Forschungsprogramm rekonstruiert gelungene Problemlösungen in all diesen Gegenstandsbereichen als im weitesten Sinne ökonomisch effiziente -Entscheidungen«

Da in diesem Forschungsprogramm die individuellen Akteure als Handlungseinheit, die in der Regel als Maximierungsverhalten abgebildete Rationalitätsannahme und die (einer empirischen Betrachtung von außen kaum zugänglichen) Präferenzen aus methodischen Gründen als gegeben vorausgesetzt werden, können nur noch Änderungen der jeweiligen Handlungsbeschränkungen als verhaltensändernde Variablen betrachtet werden; da sich nun die Änderungen von Handlungsrestriktionen ökonomisch als veränderte Kosten und Erträge alternativer Wahlhandlungen (wenn auch nicht notwendig als Geldgrößen) ausdrücken, wird das Verhalten des *homo oeconomicus* in allen möglichen Handlungsfeldern als Kosten-Ertrags-Kalkulation rekonstruiert. Wie wir sehen werden, hat aber auch diese Universalität des ökonomischen Ansatzes ihren Preis; er besteht vor allem darin, daß die Universalität dieses Ansatzes die Gefahr und die Tendenz in sich birgt, zu einer Universalität der Weltwahrnehmung zu werden.

Um nun diese allgemeinen Überlegungen über die Anwendbarkeit des Homo-economicus-Modells anschaulicher zu machen, soll aus dem weiten Feld möglicher Anwendungen der Fall der ökonomischen Analyse von Kriminalität und Verbrechen herausgegriffen werden. Dieser Anwendungsfall bietet sich vor allem deswegen an, weil es sich hier um einen Bereich handelt, in dem auch im Bewußtsein der Beteiligten - vor allem bei Eigentumsdelikten - ökonomische Kalküle eine wichtige Rolle spielen, so daß, im Gegensatz zu vielen anderen Fällen, der *homo oeconomicus* hier auch eine unmittelbare lebensweltliche Verankerung besitzt.

In erster Annäherung werden hier Straftaten als vom Rechtssystem ausgeschlossene »Produktionsprozesse« aufgefaßt, die, ähnlich wie erlaubte wirtschaftliche Aktivitäten, darauf ausgerichtet sind, einen möglichst hohen Überschuß des (in Geldeinheiten bewerteten) Ertrages über die zur Verwirklichung erforderlichen Kosten zu erwirtschaften. Wesentliche Unterschiede zu »legalen Aktivitäten« bestehen vor allem darin, daß zu den (oftmals geringen) direkten Kosten der kriminellen Aktivität als solcher auch noch der Erwartungswert einer möglichen (ebenfalls auf Geldeinheiten umgerechneten) Bestrafung tritt, jedenfalls dann, wenn sich die kriminellen Akteure »risikoneutral« verhalten; im einfachsten Fall ist dies das Produkt aus dem Geldwert der Strafe, multipliziert mit der Wahrscheinlichkeit, entdeckt und verurteilt zu werden. (Eine Ausweitung auf Fälle von Risikopräferenz oder

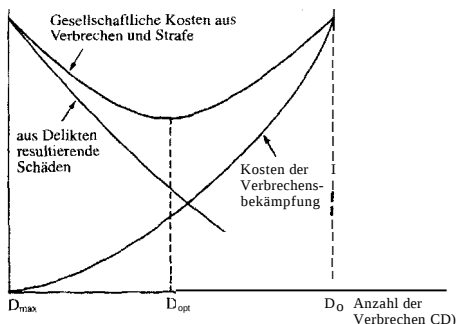
Risikoaversion bei Straftäterm ist ebenfalls möglich, ändert aber nichts Entscheidendes am Grundgedanken und soll daher der Einfachheit halber im folgenden nicht erörtert werden.)

Auch auf der Ebene der Erträge sind Modifikationen naheliegend, insbesondere dann, wenn es sich um Eigentumsdelikte handelt. Im Falle der Entdeckung muß der zu Unrecht erlangte geldwerte Vorteil, falls möglich, zurückgegeben werden, und auch dies mindert den Erwartungswert des Ertrages aus Straftaten. Soweit es nicht um traditionelle Eigentumsdelikte geht oder eine Rückübertragung nicht möglich ist, wird der monetäre Ertrag einer Straftat durch die im Falle der Entdeckung zu erwartende Schadensersatzforderung in formal analoger Weise gemindert. (Sofern eine monetäre Kompensation rechtlich und/oder faktisch ausgeschlossen ist, verbleibt der in Geld ausgedrückte »Ertrag« eines Verbrechens beim Straftäter.)

Nach der Logik des Homo-oeconomicus-Ansatzes kommt es bei der Kriminalitätsbekämpfung vor allem darauf an, daß die Erträge krimineller Handlungen gesenkt und ihre Kosten erhöht werden. Dies kann prinzipiell mit verschiedenen, sich nicht notwendigerweise wechselseitig ausschließenden Mitteln erreicht werden. Naheliegend ist eine Senkung des erwarteten Nettoertrags aus Straftaten vor allem durch eine erhöhte Wahrscheinlichkeit der Entdeckung und Verurteilung: Sie senkt den erwarteten Ertrag aus der Straftat (es wird immer weniger wahrscheinlich, daß ich den mir zu Unrecht angeeigneten geldwerten Vorteil tatsächlich auch behalten kann oder daß ich im Falle einer irreversiblen Straftat (zum Beispiel Körperverletzung) nicht zu zivilrechtlichen Kompensationszahlungen verurteilt werde), und sie erhöht offenkundig auch die erwarteten Kosten, denn bei unveränderter Verurteilungs- und Strafpraxis werden die erwarteten Strafkosten monoton, wenn nicht gar proportional mit der Entdeckungswahrscheinlichkeit zunehmen (es wird immer wahrscheinlicher, daß ich zu einer Geldstrafe verurteilt werde oder daß ich die vom Gesetz angedrohte Gefängnisstrafe tatsächlich absitzen muß). Eine zweite Möglichkeit der »Kostenerhöhung« ist die Verschärfung der Strafandrohung und der Strafpraxis.

Nach der Logik eines derartigen Entscheidungskalküls kann man nun zumindest formal sogar den »optimalen Umfang« der Verbrechensbekämpfung bestimmen: Wenn wir verlässliche Daten über die Bewertungen von Erträgen und Kosten aus Straftaten seitens verschiedener verbrechensbereiter Mitmenschen hätten und wenn wir verlässliche Produktions- und Kostenfunktionen für die Bekämpfung von Verbrechen besäßen (beides sind jedoch recht heroische Annahmen!), dann könnten wir die Verbrechensbekämpfung etwa in folgender Weise optimieren: Wir würden denjenigen Umfang von Verbrechensbekämpfung »wählen«, bei dem die Summe der aus Delikten resultierenden (monetären und nicht-monetären) Schäden und den Kosten der Verbrechensbekämpfung ein Minimum annimmt; in der hier abgebildeten Zeichnung ist dies der Punkt *Dopt*.

Auch wenn unmittelbar klar ist, daß die erforderlichen empirischen Daten zur »Optimierung« der Verbrechensbekämpfung in aller Regel nicht mit hinreichender Verlässlichkeit vorhanden sein werden, sind derartige Überlegungen doch auch in qualitativer Hinsicht nützlich; und sie werden ja trotz des »Legalitätsprinzips« auch in der Praxis durchaus angewandt, wenn etwa die zur Aufdeckung einer Straftat erforderlichen finanziellen, personellen und sachlichen Ressourcen mit der Schwere der Straftat, also einer gesellschaftlichen Bewertung, verbunden werden: Der »gesunde Menschenverstand« suggeriert in solch



D_{max} = maximale Zahl von Verbrechen
 D_0 = Welt ohne Verbrechen
 Strecke $D_{max} D_{opt}$ = ökonomisch optimaler Umfang der Verbrechensbekämpfung
 Strecke $D_{opt} D_0$ = ökonomisch optimale Kriminalitätsrate

Die ökonomisch optimale Kriminalitätsrate (Kunz 1993, S. 201)

einfachen Fällen dasselbe, was auch der »*homo oeconomicus*« anraten würde, nämlich eine Konzentration der Strafverfolgung auf »schwere« Verbrechen. Der Unterschied scheint eher sprachlicher Natur zu sein. Während aus juristischer Sicht der »Rechtsfrieden« etwa durch einen unentdeckten (und daher nicht mit hoher Intensität verfolgten) »Rotlichtsünder« weniger bedroht ist als durch einen unentdeckten Mörder, würde in der ökonomischen Diktion einem hohen »Schadenswert« eines Kapitalverbrechens auch ein höherer Kostenaufwand zur Aufdeckung (und zur erhofften Abschreckung) einer derartigen Straftat entsprechen. Wir werden aber im folgenden Abschnitt auf die Grenzen dieser Betrachtungsweise zurückkommen.

Das ökonomische Verhaltensmodell legt aber, wie bereits angedeutet, noch eine andere und auf den ersten Blick »wirtschaftlichere« Maßnahme zur Verbrechensbekämpfung nahe: nämlich die (nahezu kostenfrei erscheinende) Erhöhung des jeweiligen Strafrahmens (erhöhte Geld- und/oder Freiheitsstrafe oder aber auch, so etwa bei McKenzierrullock, die Wieder-Einführung und/oder vermehrte Praktizierung der Todesstrafe bis hin zur Nutzung der vermuteten Abschreckungswirkung von [einstweilen in westlichen Industrieländern noch verbotenen] Körperstrafen). In dieser Perspektive degeneriert das komplexe Problem der Verbrechensbekämpfung dann leicht zu einer Frage abschreckender Strafen. Wir wollen im folgenden ein wenig der Frage nachgehen, warum nun gerade der billige Weg der erhöhten Strafandrohung, obwohl »aus gegebenem Anlaß« immer wieder ebenso lauthals wie kurzfristig von Politikern gefordert, doch viel weniger eingeschlagen wird, als man aus der Perspektive des *homo oeconomicus* vermuten würde.

3. Grenzen des ökonomischen Ansatzes: Fallbeispiel und generelle Überlegungen

Bei der Beantwortung der naheliegenden Frage, warum das Rechtswesen nicht den vom ökonomischen Ansatz gewiesenen »billigen« Weg der erhöhten Strafandrohung und -ver-

urteilung geht (und oftmals besonders »abschreckende« Strafen als »menschenunwürdig« abschafft oder zurückweist), verlassen *Richard McKenzie* und *Gordon Tullock* (1984), zwei bekannte Vertreter des Homo-oeconomicus-Modells, bemerkenswerterweise ihren eigenen ökonomischen Ansatz, indem sie dies der Ignoranz der Intellektuellen zuschreiben, welche aus Dummheit die Abschreckungswirkung von Strafen nicht zur Kenntnis nähmen, und folgern: »Die steigende Verbrechensrate in den Vereinigten Staaten kann zu einem ganz wesentlichen Ausmaß den Intellektuellen angelastet werden« (S. 202).

Tatsächlich zeigt sich aber an diesem Beispiel, daß die (vermutete) Abschreckungswirkung einer Strafe nicht den einzigen Gesichtspunkt bildet, unter dem ein Rechtssystem zu beurteilen ist. Auch wenn es die ökonomische Perspektive nahelegt: Strafgesetzbücher sind keine »Kursbücher des Verbrechens« und schon gar keine »(Gleichgewichts-)Preisliste für Straftaten«, In den strafrechtlichen Bestimmungen kommen die Wertvorstellungen der Gesellschaft zum Ausdruck, so zum Beispiel auch die Vorstellung über menschenunwürdige (und daher unzulässige) Bestrafungen, zum Beispiel durch Verstümmelung und Folter, aber auch Vorstellungen über eine mögliche Wiedereingliederung von Straftätern in die Gesellschaft. Auch das »isolierte« Drehen an der »Strafschraube« für bestimmte Verbrechen (die zum Beispiel in einer bestimmten Zeit gehäuft auftreten und deswegen als besonders bedrohlich empfunden werden) stößt auf Schwierigkeiten, da die gesellschaftliche Mißbilligung einer Straftat eher von ihrem Unrechtsgehalt als von ihrer Häufigkeit abhängen sollte. Daher spielen auch die Relationen zwischen verschiedenen Strafandrohungen eine Rolle, und zwar unabhängig von der statistischen Häufigkeit der jeweiligen Verbrechen und Vergehen. Isolierte Strafverschärfungen »aus gegebenem Anlaß« sind daher unter dem Gesichtspunkt des allgemeinen Rechtsbewußtseins der Bevölkerung in hohem Maße problematisch.

Daß selbst eingefleischte Vertreter des ökonomischen Ansatzes, wie *McKenzie* und *Tullock*, sich einen Rest von lebensweltlicher Verankerung bei ihrer im übrigen sehr ökonomistischen Analyse der Kriminalität und ihrer Bekämpfung bewahrt haben, zeigt indirekt der Umstand, daß sie von einem aus ihrer Perspektive naheliegenden Vorschlag absehen: Wenn die Erhöhung der Entdeckungswahrscheinlichkeit, weil mit einem Ausbau von Polizei und Gerichten verbunden, sehr viel aufwendiger ist als eine - zumindest vordergründig im wesentlichen »kostenlose« - Erhöhung des Strafmaßes, dann würde es sich ja aus ökonomischer Sicht anbieten, die wirtschaftliche Effizienz von Polizei und Justiz wohlfahrtsverbessernd und zugleich kostensenkend dadurch zu steigern, daß man beispielsweise die Strafandrohungen vervierfacht und zugleich die Zahl der Stellen bei Polizei und Justiz halbiert. Grob über den Daumen gepeilt, müßten so die Erwartungswerte der Erträge aus Straftaten verdoppelt, diejenigen der erwarteten Kosten aber vervierfacht werden mit der Konsequenz, daß die Zahl der erwarteten Straftaten dramatisch - größenordnungsmäßig auf etwa die Hälfte - zurückgehen müßte - und das noch zu halbierten Kosten für den Steuerzahler!

In enger ökonomischer Perspektive gibt es wenig, was man gegen eine derartige Überlegung vorbringen könnte. Tatsächlich gibt es gute Gründe dafür, derartige Vorschläge nicht ernsthaft zu diskutieren, obwohl sie ökonomisch nahezuliegen scheinen: Hohe Strafandrohungen, die ja auch ein hohes Maß an gesellschaftlicher Mißbilligung bestimmter Verbrechen ausdrücken, müssen, um glaubhaft zu sein, auch mit hohen Entdeckungs- und

Verurteilungswahrscheinlichkeiten einhergehen. Wird dagegen infolge geringer Entdeckungswahrscheinlichkeit (und gleichzeitig extrem hoher Strafandrohung) die Justiz zu einer Art »Lotteriespiel«, dann wird das Rechtsbewußtsein von krimineller und nicht-krimineller Bevölkerung in ähnlicher Weise bedroht, denn jeder dann noch ertappte Straftäter hätte eher das Gefühl, »eine Niete« gezogen zu haben, als zu Recht verurteilt worden zu sein. Wenn also auch Protagonisten des ökonomischen Ansatzes, wie McKenzie/Tullock, von derartigen - offenkundig »absurden« – Vorschlägen absehen, obwohl sie der Logik ihrer Vorgehensweise immanent sind, so haben sie sich wohl einen Rest lebensweltlicher Klugheit bewahrt. Dieses Beispiel weist zugleich darauf hin, daß die ökonomische Perspektive nur bestimmte, wenn auch sehr wichtige, Facetten der Kriminalitätsbekämpfung erfassen kann. Dies gilt auch für andere außerwirtschaftliche Anwendungsbereiche des ökonomischen Ansatzes - auch dort werden immer nur bestimmte Aspekte der Problematik fokussiert -, und daher tut der Wirtschaftswissenschaftler gut daran, lebensweltliche Erfahrung und auch theoretische Überlegungen anderer Disziplinen ernsthaft und unvoreingenommen zur Kenntnis zu nehmen.

Das ist leider keineswegs immer der Fall, wie das bereits erwähnte Kriminalitätsbeispiel zeigt: McKenzie und Tullock verwenden ihre Analyse nämlich auch dazu, um die ökonomische, auf Kosten-Ertrags-Kalkül basierende Sicht des Verbrechens gegenüber der soziologischen Sicht von Kriminalität abzuzeichnen. Selbst wenn man sich auf die wirtschaftlich motivierten Kriminaldelikte konzentriert, bei denen monetäre Erträge und Kosten relativ eindeutig zu spezifizieren sind, und wenn man in diesem Kontext nachweist, daß Kosten- und Ertrags-Kalküle bei derartigen Verbrechen eine große Rolle spielen, so daß auch der »Abschreckungseffekt« von Strafen zur Geltung kommt, so bedeutet dies keineswegs, wie einige Vertreter des ökonomischen Ansatzes, so auch McKenzie und Tullock, zu glauben scheinen, daß soziologische Hypothesen, die Verbrechen zum Beispiel als Ausdruck von Lebensschicksalen oder von irrationalem Verhalten - jedenfalls nicht aus Kosten-Ertrags-Kalkulation - erklären, dadurch bereits widerlegt seien.

Das ist ein voreiliger Schluß, wie ihn nicht der ökonomische Ansatz als solcher, jedoch seine bornierte Verfolgung nahelegt: Die bei derartigen Untersuchungen zugrunde gelegten, aggregierten Daten berechtigen nämlich noch nicht zu »ökonomisch-imperialistischen« Schlußfolgerungen über die Allgegenwart des *homo oeconomicus* und die Widerlegung des *homo sociologicus* im Bereich der Kriminalität. Es ist zum Beispiel sehr gut möglich, daß für einen erheblichen Teil von Straftätern (vielleicht sogar die Mehrzahl) tatsächlich die (soziologische) Annahme zutrifft, daß sie sich nicht von Kosten-Ertrags-Berechnungen leiten lassen, während für einen anderen - möglicherweise geringeren - Teil von Kriminellen die »ökonomische Hypothese« zutreffen kann. In einem derartigen recht plausiblen Falle würden die aggregierten Daten nämlich ein Kosten-Ertrags-Denken bei der Gesamtheit der Straftäter und damit einen »Abschreckungseffekt« von hohen Strafen »bestätigen«, ohne daß damit schon der *homo sociologicus* im Bereich des Verbrechens widerlegt wäre, wie voreilig suggeriert wird.

Es zeigt sich also: Der Universalitätsanspruch des ökonomischen Ansatzes führt zu unnötigen Schwierigkeiten bei seiner Anwendung, und es ist weiterer sozialwissenschaftlicher Forschung auf dem Gebiet der Kriminalität (wie auch auf anderen Feldern)

sicherlich zuträglich, wenn man zunächst einmal bescheidener formuliert, daß die vorliegenden empirischen Untersuchungen darauf hindeuten, daß für einen *Teil* von Straftätern und vor allem für *bestimmte*, insbesondere auf wirtschaftlichen Erfolg ausgerichtete Verbrechen Kosten-Ertrags-Kalküle von Bedeutung sind. Dies schließt andere, etwa von der soziologischen oder psychologischen Forschung vorgetragene Motivationen für andere Gruppen von Verbrechen und Verbrechern keineswegs aus. Überdies können (und werden oftmals) ökonomische und außerökonomische Beweggründe bei der Begehung von Straftaten zusammenwirken. Aus der Zusammenführung verschiedener sozialwissenschaftlicher Ansätze, zu denen selbstverständlich auch das Modell des *homo oeconomicus* gehören muß, ist daher auch im Hinblick auf praktische Verbrechensbekämpfung mehr Erfolg zu erwarten als aus naiven Politikempfehlungen, die suggerieren, Verbrechensbekämpfung sei im wesentlichen eine Frage abschreckender Strafen. Umgekehrt kann aber auch der ökonomische Ansatz, wenn er mit gebührender Vorsicht praktiziert wird, Denkblockaden bei der Analyse von Kriminalität abbauen, die aus einer Kombination unterschiedlichster Gründe und Motive die Möglichkeit der Strafverschärfung *als eine denkbare Option* neben anderen von vornherein aus der Betrachtung ausschließen wollen.

Ich möchte nun im Anschluß an Kirchgässner (1991, Kap. 5) auf einige generelle Probleme bei der Anwendung des ökonomischen Verhaltensmodells hinweisen, ausgehend vom Beispiel der (Eigentums-)Kriminalität - einem recht ökonomienahen und damit relativ günstigen Anwendungsfall -, das die Bedeutung, aber auch die Grenzen des ökonomischen Verhaltensansatzes veranschaulicht hat. Dieser Anwendungsfall hat schon auf ein generelles Problem hingewiesen, nämlich die Illusion einer beliebigen Machbarkeit menschlicher Verhältnisse und menschlichen Verhaltens durch Setzen geeigneter Restriktionen und Anreize: Da der Mensch im Homo-*oeconomicus*-Modell nur extrinsische Motivationen - die Reaktion auf äußere Bedingungen - kennt, also durch äußere Belohnungen und Bestrafungen gesteuert wird, kann diese Perspektive zu der Fehlwahrnehmung verleiten, jeder gewünschte Zustand lasse sich durch geeignetes Setzen von Handlungsbeschränkungen »produzieren«. Abgesehen davon, daß im ökonomischen Verhaltensmodell, wie am Beispiel der Kriminalität gezeigt, viele wichtige Aspekte nicht erfaßt werden, ist auch der Frage nachzugehen, ob und inwieweit durch das als manipulativ empfundene Setzen von Anreizen und Restriktionen nicht wertvolle intrinsische, in den Menschen selbst ruhende Motivationsgrundlagen zerstört werden. Die interessante »Titmuss-Kontroverse« im angelsächsischen Sprachraum über die relative Leistungsfähigkeit freiwilliger Blutspendedienste im Verhältnis zu primär ökonomisch motivierten und organisierten hat deutlich gemacht, daß nicht in jedem Falle extrinsische Anreize (Bezahlung von Blutspendern) intrinsischen Motivationen (Appell an freiwillige Blutspendebereitschaft, um Leben zu retten) überlegen sein müssen und daß intrinsische Motivation auch durch äußere ökonomische Anreize gefährdet oder gar zerstört werden kann.

In ähnlicher Weise zeigen empirische Untersuchungen über Steuerehrlichkeit, daß diese stärker durch Partizipations-, Mitwirkungs- und Identifikationsmöglichkeiten der Bürger gefördert wird als durch verschärfte externe Kontrollen und Strafandrohungen. Zudem hat die vom ökonomischen Ansatz suggerierte »Machbarkeit« der Verhältnisse einen zutiefst illiberalen, ökonomisch-marktwirtschaftlichen Denken seit Adam Smith eigentlich frem-

den Beigeschmack, wenn an die Stelle spontaner und dynamischer Selbstorganisation die mechanische Kalkulierbarkeit und politisches »Machertum« treten. Da es häufig vor allem Wirtschaftsliberale sind, die dem ökonomischen Verhaltensmodell nahestehen, sollten sie sich vor allem auch den ideologischen Gefahren eines solchen Ansatzes bewußt sein, der ihren Vorstellungen von einer freien Gesellschaft ja ganz zuwiderlaufen müßte.

Eine zweite und vermutlich noch größere Gefahr des ökonomischen Ansatzes besteht in dem, was ich als das »Gesetz vom abnehmenden Grenzertrag des Homo-oeconomicus-Modells« bezeichnen möchte: Je mehr sich dieser Ansatz vom wirtschaftlichen Bereich entfernt, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß er sich in Gebiete begibt, in denen monetärer Kalkül und explizite Kosten- und Ertragsrechnung eine immer geringere Rolle spielen. Natürlich hat Hans Albert recht, wenn er darauf hinweist, daß »keineswegs jeweils bewußte Kalkulationen vorausgesetzt werden«, aber genau darin liegt auch das Problem: Gerade in Zusammenhängen, in denen *nicht-monetäre* Ertrags-Kosten-Kalküle vorherrschen (oder zumindest vom ökonomischen Ansatz unterstellt werden), sehen sich die Vertreter dieses Ansatzes mit dem Problem konfrontiert, daß derartige »implizite« Bewertungen *ex ante* empirisch schwer faßbar und quantitativ höchst unzureichend meßbar sind. Es besteht dann aber die Gefahr, daß *ex post* nach der Methode des Dr. Pangloss in Voltaires »Candide« jedes mögliche Ergebnis mit einer den jeweiligen realen Bedingungen angepaßten Kosten-Ertrags-Berechnung »erklärt« werden kann. Die *Schwäche, nicht Stärke* einer derartigen Vorgehensweise zeigt sich dann gerade darin, daß sie nahezu alles zu erklären scheint und damit in den methodischen Verdacht geraten muß, überhaupt nichts mehr erklären zu können.

Gerade weil wir in der Lage sind, durch eine dem jeweiligen Ergebnis angepaßte Spezifizierung und Bewertung von (nicht-monetären) Kosten und Erträgen sowohl das Ergebnis A als auch dessen Gegenteil, Non-A, ökonomisch zu »begründen«, ist die analytische und prognostische Kraft des ökonomischen Ansatzes in solchen Fällen denkbar gering. Man kann also, ein wenig überspitzt, sagen, daß der ökonomische Ansatz besonders bei der Anwendung auf außerwirtschaftliche, vor allem nicht-monetäre, Zusammenhänge quasi am Rande der Tautologie lustwandelt. Das ökonomische Prinzip - hier: die Kosten einer Übertragung eines Ansatzes von einem Bereich auf andere Lebensbereiche - wirkt hier also ironischerweise gerade *gegen* den ökonomischen Ansatz oder genauer gesagt, es liefert eine gute Begründung gegen den Universalitätsanspruch des »ökonomischen Imperialismus«.

Eine weitere Gefahr dieses Ansatzes besteht darin, daß »Anomalien«, das heißt nicht in das ökonomische Verhaltensmodell integrierbare Verhaltensweisen, uminterpretiert oder weg-erklärt werden, statt sich mit ihnen ernsthaft auseinanderzusetzen. Das dafür wohl bekannteste Beispiel ist der Fall des Wählers, der sehr wohl weiß, daß seine einzelne Stimme nichts am Gesamtergebnis ändert, und der daher gut daran täte, von der Urne fernzubleiben, aber gleichwohl - vielleicht aus einem im ökonomischen Ansatz nicht vorgesehenen Aspekt, nämlich aus *staatsbürgerlicher Pflicht* - zur Wahl geht. Hier zeigt sich erneut die sträfliche Vernachlässigung intrinsischer Motivation im ökonomischen Ansatz. Gleichzeitig hat der sachgemäße Umgang mit empirischen »Anomalien« eine extrem wichtige heuristische Funktion: Sie geben Anlaß zu weiterer theoretischer und empirischer Forschung (und nicht notwendig zu imperialistischer Vereinnahmung des fraglichen Sachverhalts).

4. Ein vorläufiges Fazit

Es ist gerade die Simplizität des ökonomischen Ansatzes (die sich Geisteswissenschaftlern oft als anthropologisches Defizit darstellt), die das *Homo-oeconomicus*-Modell in so vielen unterschiedlichen Bereichen mit mehr oder weniger großem Gewinn anwendbar macht. Die Logik der Entscheidungssituation unter den Bedingungen der Knappheit ist in der Tat ein universelles Phänomen, aber eben nur ein bestimmter Aspekt, unter dem menschliches Verhalten gesehen werden kann. Es kommt daher darauf an, nicht einfach imperialistisch die Logik einer Entscheidungssituation in unterschiedliche »Lebenswelten« hineinzupressen, sondern sich zugleich sozialwissenschaftliche Urteilskraft anzueignen - also unter anderem auch ein inhaltliches Verständnis des jeweiligen Anwendungsgebietes -, um den ökonomischen Ansatz mit den jeweils gebotenen Qualifikationen, also in gewisser Weise »bereichsspezifisch« einzusetzen. Wird dies versäumt, droht die Gefahr, daß das *Homo-oeconomicus*-Modell zum imperialistischen Sprachspiel wird, das die Besonderheiten des jeweiligen Anwendungsgebiets zum Schaden für das ökonomische Verhaltensmodell selbst außer acht läßt.

Dabei muß vor allem stärker als bisher reflektiert werden, daß die »Als-ob-Methode« - also die Auffassung des *homo oeconomicus* als einer bloßen Modellannahme ohne Realitätsbezug - keineswegs so methodologisch unschuldig ist, wie es von den Vertretern der »Als-ob-Methodologie« präsentiert wird: Schon das Beispiel der ökonomischen versus der soziologischen Sicht von Kriminalität hat gezeigt, daß ohne eine reale Kenntnis des Menschen voreilige Schlüsse (etwa über die Überlegenheit des *homo oeconomicus*) getroffen werden, die einer sachgemäßen, auf Urteilskraft gestützten Behandlung des jeweiligen Problemfalles abträglich ist. Das Verhalten von Lichtstrahlen, von Amöben, von Pflanzen, von Tieren und von Menschen kann im Rahmen der »Als-ob-Methode« gleichermaßen als »rational« interpretiert werden, aber wir verzichten dabei auf die Nutzung wichtiger Informationen, über die wir verfügen, und damit auch auf die Gewinnung von Einsichten, die sich aus der Berücksichtigung der Unterschiedlichkeit all der genannten »Akteure« erst ergeben.

Im übrigen scheinen auch die Vertreter des *homo oeconomicus* dieses Konstrukt nicht nur als nützliche Modellfiktion ohne Realitätsbezug zu begreifen. So beruft sich Gary S. Becker einerseits besonders auf die »Als-ob«-Methodik, weist die Frage nach der Realitätsnähe des *homo oeconomicus* als unzulässig zurück, schließt Veränderungen der Präferenzen aus, da sie nach seiner Meinung gar nicht beobachtet werden können, und stützt seine Konzentration auf Veränderung der Restriktionen auf deren empirische Beobachtbarkeit (eine, wie wir gesehen haben, im nicht-monetären Bereich durchaus nicht unproblematische Annahme). Auf der anderen Seite vertritt er, gemeinsam mit George J. Stigler im Aufsatz »De Gustibus Non Est Disputandum« (1977) die Auffassung, individuelle Geschmäcker seien im Zeitablauf stabil und unterschieden sich zwischen verschiedenen Menschen nicht wesentlich. Becker gibt zwar selbst zu, daß diese Behauptung nicht direkt beweisbar ist, da es eine Aussage über die Welt ist, aber er hält sie gleichwohl für richtig. Wie aber, so muß die Leserschaft von Becker fragen, soll Stabilität und Ähnlichkeit von Präferenzen als vernünftige Beschreibung von Welt gerechtfertigt werden, wenn zugleich Veränderun-

gen dieser Präferenzen als nicht beobachtbar charakterisiert und daher methodologisch ausgeschlossen werden.

Gerade dieses Beispiel macht deutlich, daß trotz aller methodisch begründeter Kautelen seit Adam Smith der *homo oeconomicus* auch heute noch so etwas wie ein Menschenbild enthält, und dieser Umstand erklärt vielleicht auch, warum sich führende Vertreter des ökonomischen Verhaltensmodells in unnötige Schwierigkeiten begeben, indem sie diesen Ansatz, dessen Fruchtbarkeit in den verschiedensten Bereichen außer Frage steht, dann so einseitig verteidigen, daß er durchaus anfechtbar werden muß. Die hier angedeuteten Überlegungen lassen wohl den generellen Schluß zu, daß der ökonomische Ansatz in den meisten realen Situationen weder ein vollkommenes Erklärungsbild noch eine vollständige Fehlwahrnehmung der sozialen Wirklichkeit liefert. Die entscheidende Aufgabe der Sozialwissenschaft besteht gerade darin, den jeweils spezifischen Erklärungsgehalt des ökonomischen Verhaltensmodells deutlich zu machen. Dies kann jedoch nur gelingen, wenn die mit dieser Perspektive verbundenen Schwierigkeiten - insbesondere die einseitige Beleuchtung der *Knappheitsproblematik* - zugleich mit diskutiert werden. Der Ertrag des ökonomischen Ansatzes in den Sozialwissenschaften kann also nur dann eingebracht werden, wenn auch zugleich seine Grenzen thematisiert werden, so daß ein irreführender ökonomischer Reduktionismus vermieden wird.

Indem der Ökonom den Entscheidungskalkül der Beteiligten in unterschiedlichen sozialen Situationen - auch außerhalb des traditionellen Felds Wirtschaft - fokussiert, leistet er einen wichtigen Beitrag zur Klärung sozialwissenschaftlicher Sachverhalte unter dem Gesichtspunkt des Umgangs mit Knappheit. Er muß sich aber der Gefahr bewußt sein, daß diese Hervorhebung des Knappheitsproblems mit einer Ausblendung anderer, für manche sozialen Situationen und Institutionen weitaus wichtiger Merkmale und Aspekte einhergehen kann, oftmals muß. Die Konzentration auf die Knappheits- und Bewertungsproblematik, die durchaus ertragreich sein kann, wird dann problematisch, wenn der Ökonom nicht auch die Kosten dieses Ansatzes in Rechnung stellt, nämlich die Ausblendung anderer wichtiger Sachverhalte, die er in einem zweiten Schritt wieder in seine Betrachtung mit einbeziehen muß, will er nicht der Gefahr einer Fehlwahrnehmung der sozialen Situation erliegen. Unterläßt er dies und besteht er darauf, die rationale Wahl bei gegebenen Präferenzen unter knappen Mitteln zum sozialwissenschaftlichen Entscheidungsproblem schlechthin hochzustilisieren, und vernachlässigt er die enormen methodischen Schwierigkeiten, die sich einer Ex-ante-Spezifizierung von (häufig nicht-monetären) Kosten und Erträgen entgegenstellen, so verspielt er gerade durch die Ausblendung dieser Probleme den potentiellen Ertrag seines Ansatzes: Die halbe Wahrheit, absolut genommen, wird zum ganzen Irrtum.

Selbst die bereits angeführten US-Ökonomen McKenzie und Tullock, die in ihrer mitunter etwas marktschreierischen Darstellung gerade diesem ökonomischen Reduktionismus zu erliegen scheinen, geben wenigstens prinzipiell die Begrenztheit des Homo-oeconomicus-Ansatzes zu:

»Wenn man diese Fragen mit der Brille des Ökonomen betrachtet, dann muß man sich stets vor Augen halten, daß man nur einen ganz besonderen Gesichtspunkt herausgreift, der durch viele der Forschungsergebnisse anderer Disziplinen ergänzt werden kann« (McKenzie/Tullock 1984, S. 24).

Die Vertreter der Ökonomik als einer universalistischen Sozialwissenschaft müssen also die Gefahr erkennen, daß sie in eine große Falle tappen können: Sie haben sich die grün getönte Brille der Ökonomik übergezogen und entdecken fasziniert, wie kräftig nun das vorher kaum merkliche Grün geworden ist, während die zuvor störenden Rot-, Gelb- und Blautöne, zusammen mit einer Vielzahl anderer verwirrender Farben und Schattierungen, nun endlich zurücktreten. Wenn sie nicht mehr bereit sind, diese Brillen auch einmal abzusetzen, dann werden sie den Umstehenden, die insistieren, daß es noch viele andere Farben gebe, die für die Erfassung der Wirklichkeit nicht minder wichtig seien, in einer Mischung aus Stolz und Mitleid entgegenhalten: Um wieviel Erkenntnis sich doch jene Unglücklichen brächten, die weiterhin mit bloßen Augen orientierungslos in einem Farbenchaos herumstolperten! Sie sollten sich doch selber einmal die bereitliegenden Brillen des ökonomischen Verhaltensmodells aufsetzen, denn dann, und nur dann, würden sie endlich sehen, wie die Welt *wirklich* ist - nämlich grün.

Prof Dr. Hans G. Nutzinger
Universität Gesamthochschule Kassel
Fachbereich Wirtschaftswissenschaften
34109 Kassel

Abstract

Is it imaginable and convenient to apply the economic pattern of the so called »homo oeconomicus« on extraeconomical spheres? The author examines the question. The attraction of the pattern »homo oeconomicus« is the question of the logic of decision in situations of deficiency (rational choice and expense-profit calculations). The author follows the key of the question at the reach and radius in different spheres of application, for example the analysis of criminality and delinquency. Only in the extension of the social frame situation is an economic reductionism of the social reality and the multiple ways of human acting avoidable.

literatur

- Becker, Gary S.: Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens, 2. Aufl., Tübingen: Mohr (Siebeck), 1993.
- Dahrendorf, Ralf: »Homo Sociologicus: Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorien der sozialen Rolle«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 10 (1958), S. 178-208.
- Homann, Karl: »Wirtschaftsethik, Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft-s, in: J. Wieland (Hg.): Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, S. 32-53.
- Homann, Karl/Pies, Ingo: »Wirtschaftsethik in der Moderne: Zur ökonomischen Theorie der Moral«, in: Ethik und Sozialwissenschaften 5 (1994), S. 3-12 und S. 94-108.
- Kirchgässner, Gebhard: Homo Oeconomicus: Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1991.
- Kunz, Harald: »Kriminalität«, in: Ramb, Bernd-Thomas/Tietzel, Man/red (Hg.): Ökonomische Verhaltenstheorie, München: Franz Vahlen, 1993, S. 181-206.
- McKenzie, Richard Bi/Tullock; Gordon: Homo Oeconomicus. Ökonomische Dimensionen des Alltags, Frankfurt/Main - New York: Campus, 1984.

- Smith, Adam*: The Theory of Moral Sentiments (1759). Dt. Übers.: Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg: Felix Meiner, 1977.
- Smith, Adam*: The Wealth of Nations (1776). Dt. Übers.: Der Wohlstand der Nationen, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1978.
- Stigler, Georg/Becker, Gary S.*: »De Gustibus Non Est Disputandum«, in: American Economic Review 67 (1977), S.76-90.
- Zintl, Reinhard*: »Der Homo oeconomicus: Ausnahmeerscheinung in jeder Situation oder jedermann in Ausnahmesituationen«, in: Analyse & Kritik 11 (1989), S. 52-69.

Subsidiarität und Zivilgesellschaft

Europäische Einigungsprozesse

Von Sylvia Ettwig

I. Einleitung

Die Zukunft Europas liegt nach Jacques Delors in der Partizipation der Bürger, der unterschiedenen Anwendung des Subsidiaritätsprinzips und in der Achtung der Vielfalt. Die Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik (GASP) ist das Instrument zur Verteidigung der freiheitlichen westeuropäischen Demokratien nach außen. Bleibt die Frage nach dem Instrument zur Sicherung der freiheitlichen Demokratien nach innen. Trotz der vielbeschworenen »gemeinsamen Werte« wie Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten (Art. 1 Abs. 2 EUV) mehren sich in jüngster Zeit die Anzeichen dafür, daß das Fundament der Wertegemeinschaft - soweit überhaupt vorhanden - sehr brüchig geworden ist. Das Demokratiedefizit ist ein Phänomen, das sowohl auf nationalstaatlicher wie auf europäischer Ebene anzutreffen ist. Auch werden Zweifel an der Konzeption von Gesellschaft als Rechtsgemeinschaft laut'. Die Rechtseinheit Europas wird nicht zuletzt durch das Maastricht-Urteil des Bundesverfassungsgerichts und die daraus abgeleitete Inanspruchnahme des Subsidiaritätsprinzips in großem Ausmaß seitens der Bundesrepublik in Frage gestellt-.

11. Bilanz deutscher Anwendung des Subsidiaritätsprinzips

Unter Berufung auf das Subsidiaritätsprinzip werden einerseits Entscheidungen in der Sozial- und Beschäftigungspolitik im Rat blockiert und andererseits Vorschriften der Europäischen Union (EU) gar nicht, verspätet oder sehr restriktiv in innerstaatliches Recht übertragen. So wehrt sich die Bundesregierung nunmehr seit Jahren gegen eine nationale Armutsberichterstattung und verweigert der Nationalen Armutskonferenz, dem deutschen Mitglied des Europäischen Armutsnetzwerks (European Anti Poverty Network - EAPN), jegliche Förderung mit der Begründung, daß es aufgrund des sozialen Netzes keine Armen gebe und deshalb die Bezeichnung »Armutskonferenz« schon unpassend sei>. Das Thema »Armut« wird nicht nur auf nationaler Ebene tabuisiert, sondern erzeugt aus deutscher Sicht auch auf europäischer Ebene keinen Handlungsbedarf. So hat insbesondere das Veto der Bundesregierung die Verabschiedung des 4. Armutsprogramms (»Aktionsprogramm zur Bekämpfung der Armut PROGRESS«) verhindert'. Auch ein mehrfacher Appell der Wohlfahrtsverbände an die Bundesregierung, Sozialprogramme wie das Armutsprogramm als derzeit einziges Instrument zur Konvergenz der Sozialpolitiken der Mitgliedstaaten im Sinne einer schrittweisen Festlegung gemeinsamer Zielsetzungen zu nutzen, konnte diese Entscheidung nicht abwenden>. Sämtliche Initiativen im Bereich der Beschäftigungspolitik

werden, auch sofern sie nur eine Koordinierung bezwecken, entgegen den Vorstellungen der Mehrheit der europäischen Nachbarstaaten abgeblockt. So sprechen sich insbesondere die französische und die schwedische Regierung? für eine Koordinierung der Beschäftigungspolitik aus und fordern eine Eingliederung des Protokolls über die Sozialpolitik in den EU-Vertrag, um Wettbewerbsverzerrungen zu unterbinden. Trotz eines entsprechenden Antrags der SPD-Fraktion zur Regierungskonferenz sind aufgrund der restriktiven Haltung der Bundesregierung und der deutschen Länder hier keine Fortschritte zu erwarten. Die Bundesregierung ist aufgrund der rigorosen Inanspruchnahme des Subsidiaritätsprinzips bei der Übertragung von Vorschriften der Europäischen Union in innerstaatliches Recht ins Hintertreffen geraten. Deutschland hat von den 219 Regelungen aus dem von der Europäischen Kommission Mitte 1985 vorgelegten »Weißbuch zur Vollendung des Binnenmarktes«, die derzeit in allen Mitgliedstaaten in Kraft sein müßten, bis Mitte September nur 196 (90,4%) vorschriftsmäßig in nationales Recht übertragen. Schlechter schneiden nur die 1995 zur Gemeinschaft gestoßenen Neumitglieder Finnland (87,7%) und Österreich (83,1%) ab. Günstiger schneidet Deutschland ab, wenn man die Gesamtheit der für den Binnenmarkt maßgeblichen 1416 EU-Richtlinien betrachtet. Hier stand Deutschland Mitte Juli 1996 mit einer Übertragungsrate von 90,9% auf Platz sieben, leicht über dem EU-Durchschnitt (89,3%)⁹.

Deutlich tritt diese Haltung der Bundesregierung auch bei der Umsetzung der Richtlinie über Europäische Betriebsräte!" hervor. Grundsätzlich positiv zu bewerten ist, daß es überhaupt zur Verabschiedung dieser Richtlinie gekommen ist. Diese war durch das Veto Großbritanniens lange Zeit verhindert worden. Erst das Abkommen über die Sozialpolitik hat den Weg dafür frei gemacht, daß hier ein Schritt zur Verwirklichung der Nummer 17 der Gemeinschaftscharta der sozialen Grundrechte gemacht werden konnte. Hervorzuheben ist ferner, daß erst die Vereinbarungen, die die Gewerkschaften mit den einzelnen Unternehmen ausgehandelt haben, den europäischen Gesetzgeber veranlaßt haben, tätig zu werden. Ein Novum aus deutscher Sicht ist, daß die 80 bereits getroffenen Vereinbarungen deutscher Unternehmen? auch nach dem Europäischen Betriebsräte-Gesetz weiterhin Bestand haben, gleich ob sie den Standard des Gesetzes einhalten oder ihn auch unterschreiten. Dieses zusätzliche subsidiäre Element legt die Ausgestaltung nun zu einem großen Ausmaß in die Verantwortung der Gewerkschaften und der einzelnen Unternehmen. Bei der Verabschiedung des Gesetzes über Europäische Betriebsräte hat die Bundesregierung sich jedoch relativ einseitig vom Bild des »freien Unternehmertums« leiten lassen:

»Mitglieder der Fraktion der F.D.P. machten deutlich, daß sie den Gesetzesentwurf begrüßten, jedoch weitergehende Wünsche verhindert hätten, zumal deren Verwirklichung hauptsächlich die Unternehmen mit zusätzlichen Kosten belastet hätten.«!"

Die entstehenden Kosten eines Europäischen Betriebsrats belaufen sich nach Schätzungen der Europäischen Kommission auf ca. 10 ECU pro Arbeitnehmer im Jahr. Bei unternehmensspezifischen Vereinbarungslösungen dürften diese Kosten in der Regel noch geringer ausfallen-. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, inwieweit die Bundesregierung ihrer immer wieder betonten sozialen Vorreiterrolle in Europa gerecht wird? So ist denn auch die Mängelliste der Opposition lang: Anstatt die von der Richtlinie vorgegebenen Mindeststandards weiterzuentwickeln, bleibe das deutsche Gesetz zum Teil noch

dahinter zurück, so zum Beispiel beim Tendenzschutz. Hier werde das deutsche Recht entgegen dem ausdrücklichen Wortlaut der Richtlinie sogar noch verschärft. Die beratende Teilnahme von Gewerkschaftsvertretern an den Sitzungen des Betriebsrates sei unzureichend geregelt. Das gleiche gelte für die Unterstützung durch Sachverständige. Die Finanzierung werde auf das absolute Minimum von nur einem bezahlten Sachverständigen pro Sitzung einmal jährlich beschränkt. Zudem fehle ein Anspruch der Arbeitnehmervertretung auf Schulung und Sprachtraining, wie er in den Niederlanden, in Frankreich und Österreich gesetzlich verankert worden sei¹⁵.

Auch die Vorgehensweisen deutscher Ministerpräsidenten nähren eher Zweifel an einer gemeinsamen europäischen Zukunft!". So sehr man auch die wachsende Bedeutung der deutschen Länder als eigenständige Akteure im regionalen Standortwettbewerb begrüßen mag, via Rechtsbruch, das heißt ohne Abwarten der Entscheidung der Kommission, die Auszahlung von Beihilfen zu bewilligen, ist auch unter Subsidiaritätsgesichtspunkten nicht zu rechtfertigen¹⁷. Hintergrund dieser Eskapade ist das Ansinnen vor allem des bayerischen Ministerpräsidenten, die Agrar- und Regionalfonds zu reformieren und künftig die Entscheidung über die Bewilligung von Beihilfen den Regionen zu übertragen¹⁸. Da die Bundesregierung bestrebt ist, ihre Position als größter Nettozahler der Union aufzugeben!", der EU-Haushalt für 1997 erstmals gesenkt wird und der Verteilungskampf um die knappen Gelder auch im Hinblick auf die bevorstehende Osterweiterung größer werden wird¹⁹, sind es vor allem finanzpolitische Interessen der Länder, die die Geltendmachung des Subsidiaritätsprinzips forcieren. Diese Entwicklung hat dazu geführt, daß mittlerweile Großbritannien und Deutschland – wohl nicht nur nach eigenem Bekunden – als »die beiden stärksten Verfechter des Subsidiaritätsprinzips« gelten²¹.

111. »Bürgergesellschaft« versus »Staatsgesellschaft«

Was wäre gewonnen, wenn Subsidiarität als »Hebel« gegen die Europäische Union weiterhin Konjunktur hat? Der Blick auf eine europäische Gesellschaft ginge verloren, die gesellschaftliche Integration bliebe abgesehen von einigen »kleinteiligen« Erfolgen auf der Strecke. Auch das Konzept des Kern-Europas im Zusammenhang mit der Währungsunion und der jetzt im Rahmen der Regierungskonferenz ins Spiel gebrachten »Flexibilitätsklausel«, wonach kein Mitgliedstaat durch sein Veto die Einleitung einer vertieften Maßnahme verhindern kann und umgekehrt kein Mitgliedstaat, der an der vertieften Zusammenarbeit teilnehmen »kann und will«, davon ausgeschlossen werden darf²², könnte statt einer differenzierten Integration der Hegemonie einiger Staaten Vorschub leisten.

Auf der Suche nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Großbritannien und Deutschland war bei Ralf Dahrendorf jüngst zu lesen, daß Deutschland eine »Staatsgesellschaft«, Britannien dagegen eine »Bürgergesellschaft« sei²³. Deutschland sei eine Staatsgesellschaft, weil die Bundesrepublik ein Wohlfahrtsstaat sei. Statt in eigener Verantwortung zu handeln, rufe der deutsche Bürger zuerst nach dem Staat. Eine Gesellschaft hingegen, die dem Lebenselixier der Freiheit fröne und ihren Bürgern Solidarität verweigere, sei eine Bürgergesellschaft.

Seit der Einführung der Unionsbürgerschaft im Rahmen der neu gegründeten Politischen Union durch den Maastrichter Vertrag ist die »Bürgergesellschaft« vornehmlich unter dem Begriff der »Zivilgesellschaft« (s-Civil society«) Gegenstand aktueller politikwissenschaftlicher Diskussionen. Bei dem Begriff »Staatsgesellschaft« dürfte es sich um eine Wortneuschöpfung handeln, er ist zumindest aus deutscher Sicht so nicht geläufig.

1. Begriff und theoriengeschichtliche Wurzeln

Es gibt keine einheitliche Definition von »Zivilität«. Der Begriff ist vielmehr auf zwei theoriengeschichtliche Wurzeln zurückzuführen, deren eine durch ein -dichotomisches- und deren andere durch ein -integratives- Herrschaftsmodell gekennzeichnet ist¹. Charles Taylor stellt die auf John Locke beruhende vertragstheoretische Komponente im Sinne vorpolitischer Sozialität, die einen kritischen Maßstab für den Umfang und die Beschaffenheit politischer Autorität bietet, der vom »De l'Esprit des Lois« Montesquieus gekennzeichneten Tradition, die die Rolle gesellschaftlicher Verbände als Legitimationssponder und ihre Funktion als demokratisches Kontrollinstrument politischer Herrschaft hervorhebt, gegenüber.

Herrschaftskritik, die sich immer wieder auf den ursprünglichen Gesellschaftsvertrag beruft, verfestigt die Dichotomie von Politik und Gesellschaft. Das Locksehe Modell sticht durch seine subversiven Elemente hervor. Der Staat, der gesellschaftliche Autonomie zerstört, wird zum Unrechtsregime. Beim integrativen Modell Montesquieus hingegen bleiben Gesellschaft und Politik assoziativ aufeinander bezogen und sind durch demokratische Verfahren ineinander verwoben. Gesellschaft wird zwar als eigenständige Komponente eines Gemeinwesens reflektiert, wird jedoch nicht politischer Herrschaft gegenübergestellt. Gesellschaft ist ohne Staat nicht denkbar.

Obwohl das herrschaftsfrei konzipierte Modell einer gesellschaftlichen Durchdringung des Staates in seiner real-sozialistischen Verwirklichung zu katastrophalen Folgen geführt hat, scheint es realistischer die moderne Komplexität von Gesellschaft und Staat abzubilden. Andererseits verflüchtigen sich positive Impulse normativer Herrschaftskritik im »machtpolitischen Gemengelage zwischen Zivilgesellschaft, Ökonomie und politischen Institutionen«²⁵. Um Zivilität als einigende Kraft für ganz Europa nutzbar zu machen, sollte man deshalb beide Varianten im Blick behalten.

Institutionen - nationale wie europäische - mit umfangreichen Regelungswerken und wenig transparenten Entscheidungsverfahren sind für die assoziierten Staaten Mittel- und Osteuropas nicht attraktiv, wirken bisweilen sogar eher abschreckend. So steht der tschechische Premierminister Václav Klaus dem Wohlfahrtsstaat westeuropäischer Provenienz, insbesondere dem deutschen, nicht zuletzt auch wegen seiner neokorporatistischen Verflochtenheit zwischen Staat, Kirchen und Wohlfahrtsverbändenw, skeptisch gegenüber²⁶. Wenn nun Kardinal Miloslav Vlk aus Prag, Vorsitzender der Europäischen Bischofskonferenz, von tschechischen Staat unter Berufung auf eine Resolution des Europäischen Parlaments und im Hinblick auf die zukünftige Mitgliedschaft der tschechischen Republik in der EU die Rückgabe sämtlicher Kirchengüter anmahnt²⁷, so trägt diese vehemente Gel-

tendmachung eines Machtanspruchs der tschechischen katholischen Kirche dazu bei, den vorhandenen Euroskeptizismus zu stärken. Hier Fortschrittskompetenz unter Beweis zu stellen heißt, den mittel- und osteuropäischen Staaten eine wirkliche Beitrittsperspektive zu eröffnen, die einerseits ihrem Selbstverständnis Rechnung trägt, andererseits aber die Notwendigkeit des Aufbaus eines eigenen Sozialmodells als Voraussetzung einer Vollmitgliedschaft betont>.

Anknüpfungspunkte für eine im Rahmen der Diskussion »Europäische Zivilgesellschaft« zu erörternde Frage der Notwendigkeit einer Sozialunion ist zum einen die historische und politische Entwicklung des Wohlfahrtsstaats in den einzelnen Mitgliedstaaten, die als bewußt reflektierte Tradition ein wichtiges Integrationselement darstellt³⁰, und zum anderen die Effizienz des Binnenmarktes (Art. 3a Abs. 1 EGV), die durch eine Ausblendung jeglicher europäischer Ansätze in der Sozial- und Beschäftigungspolitik nicht nur geschmälert wird, sondern auch in Gefahr gerät>'. So ist das Potential des Binnenmarktes längst nicht ausgeschöpft. Noch immer blockieren vor allem nichttarifäre Hindernisse die Freisetzung des wirklichen Gesamtvolumens von geschätzten 400 Milliarden Markv.

2. »Social democratic« versus »New right citizenship«

Einigkeit besteht darin, daß die »civil society als demokratietheoretisches Reformpakete-s in erster Linie von Staatsbürgern getragen wird, die sich auf der Basis von konsensfähigen Grundnormen in Assoziation jedweder Art zusammenfinden mit dem Ziel, Öffentlichkeit herzustellen, die es ermöglicht, den gesellschaftlichen Teil von Wirtschaft kritisch zu beleuchten und gegebenenfalls entgegenzusteuern.

»Europäische Zivilität« impliziert bezogen auf den einzelnen Bürger Zweierlei:

- *Bürgerrechte* und die damit verknüpfte aktive Rolle der Bürger bei der Diskussion und Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten repräsentieren die subversiven Elemente von Zivilität gemäß dem Lockeschen Strang.
- Der Bürger als Träger der *Staatsbürgerschaft* im Sinne eines vorrangig rechtlich definierten und eher passiv orientierten Konzepts der Mitgliedschaft in einem Staat ist hingegen der Tradition Montesquieus verhaftet.

Die Reklamation von Bürgerrechten in der Französischen Revolution hat erst jenes Bewußtsein für Zivilität und für Trennung der Sphären civil society, Politik und Ökonomie geschaffen. Diese »Bürgerrechtsbewegung« verfolgte jedoch vorrangig eine »soziale schichtspezifische Emanzipation« als »das Ziel politischer Integration im geographischen Rahmen Europas«>.

Das Europa des 13. bis zum 18. Jahrhundert hat eine »prinzipiell homogene Wissenschaftskultur des Rechts, nicht aber eine homogene Rechtsordnung« hervorgebracht. Letztere erwies sich vielmehr als eine »unendliche Zersplitterung lokaler und ständiger Rechtskreise«>. »Zivilität in ihrer rechtspolitischen Ausgestaltung war in Europa als Leitbild präsent – aber nicht als integratives Leirbild«>. Die enge Verzahnung von weltlichem und kirchlichem Recht »verliehen dem Individuum scharfumrissene Rechtspositionen«, die auch gerichtlich durchsetzbar waren-". Dieses vom Recht gesteuerte Staatsbürgertum ist

charakteristisch für eine genuin europäische Entwicklung, die ihren institutionellen Ausdruck im Modell der parlamentarischen Demokratie und der Gewaltenteilung gefunden hat-".

Der Begriff des »citizenship«, den der Maastrichter Vertrag in Form der »Union citizenship«? - »Unionsbürgerschaft« – in Art. 8 EGV übernommen hat, verweist im englischen Sprachgebrauch stärker als in der deutschen politischen Sprache auf Bürgerrechte und die damit verknüpfte aktive Rolle der Bürger als auf die Staatsbürgerschaft als eines eher passiv orientierten Konzepts.

Bürgersein ist in Europa seit der Nachkriegszeit hauptsächlich durch das »Social democratic citizenship« definiert und war wegweisend für den Aufbau des Wohlfahrtsstaates in den europäischen Mitgliedstaaten⁴³. Das Konzept des »Social democratic citizenship« ist eng verbunden mit dem britischen Soziologen Thomas Marshall, der 1949 in einer Vorlesung »Citizenship and Social Class« auf die sich gegenseitig verstärkende Wirkung von bürgerlichen, politischen und sozialen Rechten verwies und betonte, daß erst die Gewährung sozialer Rechte die Ausübung bürgerlicher und politischer Rechte aller garantiere⁴⁴,

Das »New right citizenship«, ebenfalls britischen Ursprungs, wurde 1991 von der Regierung Major als »Citizen's Charter« eingeführt⁴⁵ und hat bisher - jedenfalls in dieser ideologisierten Form – die Regierungschefs Kontinentaleuropas noch nicht erreicht. Die Citizen's Charter wurde in der englischen Presse als überspannte Geste des neuen Premierminister gewertet, der sich nur begrenzte politische Ziele gesetzt habe. Sie passe zu seinem »homespun image« und sei Ausdruck seines »down-to-earth style«. Außerdem sollte sie den Eindruck vermitteln, daß die neue Regierung aktiv sei und die Initiative ergreife.

Das New right conception stellt die Ausübung bürgerlicher Rechte insbesondere die Freiheit des Eigentums und die Freiheit, gültige Verträge abzuschließen, in den Vordergrund. Politischen und sozialen Rechten mißt es hingegen eine untergeordnete Rolle zu. Der civil society werde somit ein ihr gebührend großer Raum eröffnet, primäre Aufgabe des Staates sei es, Privatautonomie zu gewährleisten. Auch in den Fällen, in denen Marktversagen die Intervention des Staates notwendig mache, werde am Verbraucherstatus des Bürgers in der Privatwirtschaft festgehalten⁴⁶. Denn dadurch, daß der einzelne zwischen mehreren Anbietern sozialer Dienstleistungen frei wählen könne, werde sich das Niveau sozialer Dienstleistungen erhöhen. Solidarität ließe sich nicht vom Staat einfordern, doch werde die Reflexion der »voluntary obligations to the community« den einzelnen dazu bewegen, sich stärker gesellschaftlich zu engagieren. Bürgerengagement ist in diesem Zusammenhang jedoch nicht gleichzusetzen mit verstärkter politischer Partizipation, sondern bedeutet Einsatz für die Familie, Nachbarschaftshilfe und ehrenamtliche Übernahme sozialer Dienste⁴⁷.

Im Oktober 1994 mußte John Major dann eingestehen, daß die Botschaft der Citizen's Charter die Mehrheit der Briten nicht erreicht hat. Ein im Frühjahr desselben Jahres veröffentlichter Bericht brachte zu Tage, daß es nur in sechs von fünfzehn untersuchten Charters - entsprechend der im öffentlichen Sektor vertretenen Branchen erstreckt sich die Bandbreite der Citizen's Charter von der Rail Passenger's Charter bis zur Hospital Patient's Charter - zu einer Anhebung der Standards gekommen war, womit ein wesentliches Ziel der Charter nicht erreicht wurde. Der fehlende rechtliche Rahmen der Charter lie-

ferte den einzelnen dem »goodwill« der einzelnen Behörden aus, schmälerte aber auch die staatliche Durchsetzung der Charter. Letzteres zeigt, daß man Marktgesetze nur teilweise in den öffentlichen Sektor eingeführt hat und sie an Stellen fehlen, wo sie durchaus Sinn machen würderr³. Andererseits birgt die Ideologisierung des »Marktbürgers« die Gefahr, das heraufzubeschwören, was man eigentlich glaubte zu überwinden: Entweder sinkt die Bereitschaft des Verbrauchers -einen angemessenen Preis zu zahlen und stellt somit die Erbringung sozialer Dienstleistungen generell in Frage oder die besser Verdienenden weichen in private Versorgungssysteme aus und lassen die leeren Kassen sozialer Sicherungssysteme für die anderen zurück⁴".

Insgesamt bleibt festzustellen, daß der Bürger der Citizen's Charter in der Bürgergesellschaft Dahrendorfs den Weg der Geschichte wieder zurück ins 18. Jahrhundert geht.

3. »Subsidlarität« versus »Gemeinwohlpluralismus«

Wenn Kirchen und Wohlfahrtsverbände über ihr zukünftiges Verhältnis zur EU nachdenken, werden hier zwei gegenläufige Tendenzen sichtbar. Die einen wollen sich erst einmal ihre mögliche Sonderrolle im europäischen Einigungsprozeß sichern, indem sie an ihrem unterschiedlichen konfessionellen und einzelstaatlichen Konzepten für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat festhalten. Die anderen wollen ihre ökumenischen Erfahrungen und Errungenschaften der letzten Jahrzehnte in Europa - und darüber hinaus - nutzen, um sich an der Schaffung einer europäischen zivilen Gesellschaft mitgestaltend zu beteiligen⁵. Erstere machen sich für ein Konzept des »Gemeinwohlpluralismus« stark, beziehungsweise halten am Subsidiaritätsprinzip in einer auf die negative Seite begrenzten Funktion fest. Letztere hingegen stehen für ein umfassendes, dynamisches Subsidiaritätsverständnis, das den Individualrechten aller - einschließlich deren politischen und sozialen Rechten - Geltung verschaffen soll.

Für *Trutz Rendtorff* hat Subsidiarität als tragfähiges Prinzip für die Rolle der Diakonie im demokratischen Sozialstaat ausgedient⁶. Sein Konzept vom »Gemeinwohlpluralismus« begründet er mit im wesentlichen mit der Negation des Subsidiaritätsprinzips. Dem Einwand, das Subsidiaritätsprinzip in »Quadragesimo anno« sei an einer ständischen Gesellschaft orientiert und taue deshalb für eine freiheitliche und demokratische Gesellschaftsordnung wenig, ist entgegenzuhalten, daß das Subsidiaritätsprinzip als Sollensprinzip die berufsständische Ordnung nicht voraussetzt und letztere an die Freiheit der Berufswahl anknüpft, eine Freiheit, die das Ständewesen des Mittelalters, das sich am Geburtsstand orientierte, nicht kannte. Reduziert man Subsidiarität auf diese Zuordnung zu einzelnen Ständen, die nicht in Kontakt zueinander stehen, dann verkürzt man das Subsidiaritätsprinzip auf seine negative Seite als statisches Abgrenzungsregulativ. Subsidiarität so verstanden taugt wirklich wenig zur Bewältigung gegenwärtiger Sachprobleme. Ein ganz anderes Bild ergibt sich hingegen, wenn man die andere Seite der Medaille, die positive Seite des Subsidiaritätsprinzips, hinzunimmt. Die positive Seite setzt die verschiedenen sozialen Einheiten in Beziehung zueinander und tariert das Gefüge zwischen den einzelnen Einheiten ständig neu aus. Die hierin liegende Dynamik macht die Anpassung an Veränderungen möglich.

Daß diese positive Seite des Subsidiaritätsprinzips in der Vergangenheit so wenig Beachtung gefunden hat, liegt daran, daß die katholische Kirche in den sechziger Jahren mit dem Begriff der »Personnähe« nur scheinbar an den personalistischen Ansatz von »Quadragesimo anno« anknüpfte. *Gustav Gundlach*, Anhänger der solidarischen Schule und Verfasser des Subsidiaritätsprinzips⁵⁰, entwickelt den Personalbegriff unter Beibehaltung thomistischer Teleologie weiter. Anders als Pesch, der Begründer der solidarischen Schule, setzt Gundlach den höchsten individuellen Zweck nicht mit dem höchsten gesellschaftlichen Zweck gleich. Mit dem Argument, daß die Gesellschaft den Einzelmenschen überlebt, spricht Gundlach ihr eine größere Gloria dei zu als dem Einzelmenschen und wertet die Gesellschaft auf diese Weise auf. Gundlach hat damit das rein naturrechtliche Menschenbild eines Thomas von Aquin überwunden. Genau aber auf diesen naturrechtlich begründeten Personbegriff geht die katholische Kirche in der praktischen Umsetzung zurück: Die (katholische) Kirche ist dem einzelnen »personnäher«, da (nur) sie in der Lage ist, an der Vervollkommenheit des einzelnen Menschen mitzuwirken, die als höchster individueller Zweck und höchster gesellschaftlicher Zweck der Erfüllung des göttlichen Lenkungsplans dient. Diese unterschiedliche Rezeption des Subsidiaritätsprinzips in Theorie und Praxis ist aus dem Selbstverständnis der katholischen Kirche im Verhältnis zum Staat zu erklären. Die mit naturrechtlicher Vernunft, als einer unverzichtbaren Säule der Sozialverkündung, einhergehende Inanspruchnahme der Lehrautorität durch die katholische Kirche führt zur Hervorhebung ihrer gesellschaftspolitischen Stellung gegenüber dem Staat⁵¹, weshalb sie an der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft festhält⁵². Die erste mißbräuchliche Indienstnahme des Subsidiaritätsprinzips erfolgt somit durch die katholische Kirche selbst.

Dieser Hintergrund und der Befund, daß der relationale Personbegriff evangelischer Anthropologie-? wie auch der solidarische Personbegriff Gundlachs Kategorien von Personalität und Solidarität enthalten und hieraus christliche Personalität und gesellschaftliche Solidarität als gemeinsame Kategorien hervorgehen, sollte Anlaß sein, das zwiespältige Verhältnis zum Subsidiaritätsprinzip aus evangelischer Sicht aufzugeben.

Auch in Zukunft wird die Finanzierung diakonischer Arbeit nicht durch das Subsidiaritätsprinzip in Frage gestellt, eher wohl durch die Knappheit öffentlicher Mittel. Oswald von Nell-Breuning mahnt, »das rechte Maß einzuhalten, nur wirklich vertretbare Forderungen zu stellen«⁵³. Die Sicherung einer institutionellen Vorrangstellung, wie dies in den sechziger Jahren geschehen ist, ist hingegen auch weiterhin nicht mit dem Subsidiaritätsprinzip vereinbar, weil es andere Anbieter sozialer Dienstleistungen prinzipiell benachteiligt und die Freiheit des Wahlrechts des Hilfebedürftigen für Institutionen reserviert. Wenn sich die Verbände Freier Wohlfahrtsverbände als gleichberechtigte Mitglieder aller im Dritten Sektor zusammengefaßten Anbieter sozialer Dienstleistungen begreifen, hat auch das Subsidiaritätsprinzip für sie noch Zukunft.

Mit den zwei Seiten des Subsidiaritätsprinzips korrespondiert das Begriffspaar der negativen Freiheit, als der Unabhängigkeit voneinander, und der positiven Freiheit, als der Chance zum Miteinander. Die Reduzierung auf den negativen Freiheitsbegriff, also der Freiheit von Politik und Gemeinschaft, »enthält ein Rationalitätsdefizit, weil der Vernunftgebrauch für die private Zielverwirklichung reserviert bleibt, während der positive Frei-

heitsbegriff zu einem öffentlichen Vernunftgebrauch führt«⁵⁴. Freiheit im Rahmen von »Gemeinwohlpluralismus« ist letztlich eine Reduzierung auf den negativen Freiheitsbegriff und insofern deckungsgleich mit der negativen Seite des Subsidiaritätsprinzips in der Funktion als statisches Abgrenzungsregulativ. Wenn Rendtorff gleichwohl das Subsidiaritätsprinzip in einer auf die negative Seite begrenzten Form als probates Mittel ansieht, um das deutsche Staatskirchentum gegenüber der Europäischen Union als Kulturgut zu schützen⁵⁵, so steht dies nur scheinbar im Widerspruch zu seinem Konzept vom Gemeinwohlpluralismus.

Statisches Denken - im Sinne von Abgrenzung von Sphären - in einem komplexen System, das ständig in Bewegung ist, befähigt nur zum Reagieren, aber nicht zum Agieren. Agieren auf europäischer Ebene heißt vor allem, einen eigenen Handlungskontext zu formen, der grundsätzlich die Anerkennung als wichtiger sozialpolitischer Akteur garantiert und den Kirchen und Wohlfahrtsverbänden eine Rolle zuweist, die ihrem Selbstverständnis und den eigenen Interessen entspricht. Das Hauptdefizit dieses Ansatzes vom Gemeinwohlpluralismus aber besteht darin, daß »bei aller grundsätzlichen Bejahung von Pluralität als Ausdruck und Garant von Freiheit und Toleranz [...] ein politisch handlungsfähiges Gesamtgebilde -Europa- [...] kaum sichtbar« wird. Aber nur eine von einem gemeinsamen Willen getragene politische Verfassung kann letztlich ethische Grundsätze als Handlungsmaximen eines Gemeinwesens sichern⁵⁶.

Klaus Tanner nimmt mit seinem Beitrag »Der Staat des christlichen Gemeinwohls? Protestantische Staatsutopien und die Krise sozialstaatlicher Institutionen« die Diskussion vom Gemeinwohlpluralismus wieder auf. An dieser Stelle soll nur auf einige weitere Diskussionspunkte eingegangen werden. Die These, das Subsidiaritätsprinzip in »Quadragesimo anno« sei »im Zusammenhang eines undemokratischen ständischen Gesellschaftsmodells« formuliert worden.⁵⁷, steht im Widerspruch nicht nur zu Inhalt und Genese der Sozialenzyklika, sondern auch zu den protestantischen Wurzeln des Prinzips. So leitet der Rechtsphilosoph Johannes Althusius in einer frühen säkularisierten Form der Naturrechtstheorie - der ersten calvinistischen Staatstheorie - aus dem Naturrecht einen organisch gegliederten Aufbau der Gesellschaft und ein kritisch gegen realen Machtmißbrauch gewendetes Verständnis politischer Herrschaft ab⁵⁸. Deutlich stellt er das Erfordernis gesellschaftlicher Legitimation von politischer Herrschaft heraus und tritt damit als einer der ersten Theoretiker der Volkssouveränität in Erscheinung.

Nach Ansicht Tanners spricht auch die Tatsache, daß Kirchen und Wohlfahrtsverbände oft Probleme haben, sich als Interessenverband zu sehen, für das Konzept des Gemeinwohlpluralismus⁵⁹. Wie ist diese Position aber mit dem Selbstverständnis von Kirchen und Wohlfahrtsverbänden als Anwalt der sozial Schwachen zu vereinbaren? »Macht« zu reflektieren und einzusetzen, um verbandseigene Interessen im Deckmantel von Subsidiarität durchzusetzen, trägt dazu bei, Macht als ein grundsätzlich negativ belastetes Wort zu begreifen⁶⁰. Die an Macht gekoppelten Verpflichtungen einzulösen heißt, sich für die Verwirklichung individueller Freiheitsrechte aller Bürger des Gemeinwesens stark zu machen, und ruft positive Assoziationen des Machtbegriffs hervor. Pluralismus als protestantischen Wert zu proklamieren, der aufgrund fehlenden Konsenses keine konkreten Handlungsmaximen beinhaltet, setzt den einzelnen, insbesondere den Hilfebedürftigen, dem Wohlwollen

(»goodwill«) nicht nur der Kirchen und Wohlfahrtsverbänden, sondern letztlich dem der ganzen Gesellschaft aus.

Der österreichische Jurist *Heribert Franz Köck* findet von einem ganz anderen Ausgangspunkt zum »pluralistischen Gemeinwohl«, das Rendtorffs und Tanners Verständnis vom »Gemeinwohlpluralismus« sehr nahe kommt. Er geht der Frage nach, ob Grundfreiheiten und Menschenrechte auch in der katholischen Kirche gelten sollen⁶⁴ und bejaht sie unter Berufung auf den »profanrechtlich-pragmatischen Ansatz« des pluralistischen Gemeinwohls. Ausgangspunkt seiner Argumentation ist die Geltung des »pluralistischen« Gemeinwohls in der pluralistischen Gesellschaft von heute:

»Auch in der pluralistischen Gesellschaft von heute [...] beruht die - staatliche wie internationale - Rechtsordnung auf einem notwendigen Wertekonsens. [...] Dieses existentielle Werteminimum entspricht in leicht verkürzter Weise jenem Gemeinwohl, wie es begrifflich von der Naturrechtslehre entwickelt und von den verschiedenen Naturrechtslehren der Neuzeit in mehr oder weniger abgewandelter Form fortgeschrieben worden ist. Dieses existentielle Werteminimum« könnten »wir auch als -pluralistisches- Gemeinwohl bezeichnen [...], eben weil es auf dem Wertekonsens in der pluralistischen Gesellschaft beruht, und dessen Verwirklichung für den Staat die einzige *raison d'être* darstellt [...].«⁶⁴

Unklar bleibt, warum in einer pluralistischen Gesellschaft per se von einer Gemeinwohlbindung ausgegangen werden kann. Wird hier nicht der Schluß vom Sollen zum Sein gezogen? In den unter dem Unterpunkt »Die mögliche Ablehnung des pluralistischen Gemeinwohls« gemachten Ausführungen führt Köck seinen Ansatz ad absurdum:

»Zwar ist der pluralistischen Gesellschaft per definitionem der Rückgriff auf eine absolute Verankerung ihres existentiellen Werteminimums verwehrt: Gerade vom pluralistischen Ansatz her, für den der pluralistische Wertekonsens [...] auf existentieller Anerkennung beruht, kann auch niemandem ein moralischer Vorwurf gemacht werden, der sich dem Wertekonsens verweigert; in diesem Sinne ist zweifellos auch noch der Anarchist ein Ehrenmann.

Trotzdem wird es fatale Folgen haben, weil jeder, der nicht bereit ist, Frieden und Sicherheit, Freiheit und Wohlfahrt als Werte anzuerkennen, damit nicht nur seines Anspruchs auf Schutz der Sicherheit, Freiheit und Wohlfahrt seitens des Staates beziehungsweise der internationalen Gemeinschaft verlustig geht, sondern selbst als latente Bedrohung von Frieden und Sicherheit, Freiheit und Wohlfahrt der anderen betrachtet werden muß, eine Bedrohung, gegen die vorzugehen Staat und internationale Gemeinschaft nicht verwehrt werden kann.«⁶⁵

Wenn es letztlich kein allgemeinverbindliches Werteminimum gibt, dann kann auch der Anarchist sich auf das pluralistische Gemeinwohl berufen. Wie kann der Staat aber gegen einen intervenieren, der das Gemeinwohl auf seiner Seite hat? Quintessenz ist, daß es beim pluralistischen Gemeinwohl letztlich keinen Wertekonsens gibt und zwischen dem einzelnen und dem Staat ein Zustand wechselseitiger Gewalt herrscht.

Der Geist vom grenzenlosen Pluralismus hat offenbar auch beim Bundesverfassungsgericht Einzug gefunden, allerdings nur, soweit der innerstaatliche Rahmen betroffen ist. Gegenüber der Europäischen Union wird seit dem Maastricht-Urteil mit der harten Bannlage »Subsidiarität« gekämpft. Evangelische Kritiker monierten am Kruzifix-Urteil vor allem die Betonung der negativen Religionsfreiheit, als der Freiheit von der Religion. Die positive Religionsfreiheit im Sinne von Freiheit zur Religion sei aber genauso wichtig.

Jetzt streiten die Kirchen in unabhängigen Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht gegen die Einführung des Fachs »Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde (LER)« in Brandenburg. Die evangelische Landeskirche Brandenburgs begründet ihre Verfassungsbeschwerde damit, daß der Religionsunterricht innerhalb des LER-Konzepts nicht als solcher bezeichnet werden könne. Er sei vielmehr das, was Religionsunterricht nicht sein sollte, nämlich überkonfessionelle, vergleichende Betrachtung religiöser Lehren, historisierende und »relativierende Religionskunde«". Die Erkenntnis, daß Pluralismus ohne Gemeinwohlbindung »Werterelativismus« bedeutete" und menschliche Gesellschaften ohne ethische Imperative weder stabilisierbar noch lenkbar sind", sollte Grund genug sein, den Spuk vom »Gemeinwohlpluralismus« zu vertreiben.

Die Synthese von Gemeinwohlpluralismus und Subsidiarität im Beitrag *Jürgen Gohdes* zur Diakonischen Konferenz im Oktober 1995⁷⁰ kommt einer Quadratur des Kreises gleich. Der Versuch, zwei unterschiedliche Standpunkte zu einem gemeinsamen Standpunkt zu führen, kann nur gelingen, wenn der Konsens aufgrund gemeinsamer Wertvorstellungen groß genug ist, um die Unterschiede zu tragen. Die auf den ersten Blick identischen Komponenten Pluralismus und Gemeinwohl beider Begriffe verkörpern entgegenstehende Werte. Doch nur die dem Subsidiaritätsprinzip zugrunde liegende Wertvorstellung, die in der gewählten Verknüpfung dieser beiden Komponenten zum Ausdruck kommt, steht in Einklang mit evangelischer Sozialethik, dem Grundgesetz und dem Maastrichter Vertrag.

Eins ist diesen Gegensatzpaaren - »Bürgergesellschaft - Staatsgesellschaft«, »Social democratic - New right conception of citizenship«, »Subsidiarität - Gemeinwohlpluralismus« gemeinsam: Begriffe werden ihres ursprünglichen normativen Gehalts entleert und dienen als Worthülsen weiterhin der Legitimation politischen Handelns. Demokratie geht so ihrer zugrunde liegenden Wertentscheidungen verlustig und reduziert sich auf die Einhaltung demokratischer Verfahren. Verfahren aber, die keine Werte mehr befördern, verkommen zu reinen Formalismen". Der mündige Bürger reagiert auf diesen »Etikettenschwindel« auf seine Weise: Er zieht sich in die Idylle des Kleinraumes zurück und verweigert seinen Repräsentanten die Legitimation, indem er auf die Ausübung seines Wahlrechts verzichtet und aus der Kirche austritt.

Pluralismus als Ausdruck freiheitlicher Demokratie hätte seinen Sinn verloren, wenn er seine gesamtgesellschaftliche Handlungsfähigkeit einbüßt. Grenzenloser Pluralismus aber verhindert die Konsensbildung und verdammt zur Handlungsunfähigkeit. Andererseits beraubt die Funktionalisierung des Subsidiaritätsprinzips als Abgrenzungsregulativ die Europäische Union ihrer Problemlösungskompetenz und erweist sich als Hemmschuh für all diejenigen, die die Vision von einem »contrat social« (Gesellschaftsvertrag) für ganz Europa schrittweise realisieren wollen. Einen Weg aus dieser Sackgasse bietet eine normative Reflexion des Subsidiaritätsprinzips – Subsidiarität »recht verstanden«⁷² –. Sie beinhaltet all das an Entwicklungspotential, was nötig ist, um die Kluft zwischen dem einzelnen Bürger und den Institutionen zu verringern. Subsidiarität – so wie sie »Quadragesimo anno« zugrunde liegt - ist weder eine antigrundrechtliche noch eine antistaatliche Größe, weshalb der Begriff »Staatsgesellschaft« aufgrund seiner mit ihm verbundenen negativen Assoziationen auch nicht zweckdienlich ist. »Zivilgesellschaft« mit der einen Säule eines umfassenden Bürgerstatus, der bürgerliche, politische und soziale Rechte umfaßt und einer

zweiten Säule Subsidiarität macht Sinn. Gerade in der aufeinander bezogenen, sich gegenseitig unterstützenden und verstärkenden Funktion der Bürgerrechte und in der prozeduralen Dimension von Subsidiarität – die die einzelnen sozialen Einheiten ständig neu zueinander in Beziehung setzt – zum Ausdruck kommende Dynamik trägt dem Prozeß europäischer Integration Rechnung.

An diese subversiven Elemente von Zivilität im Sinne der Locksehen Variante knüpft der verheißungsvolle Titel »Für ein Europa der politischen und sozialen Grundrechte-s⁷³ des Berichts des von der Generaldirektion Beschäftigung, Arbeitsbeziehungen und soziale Angelegenheiten der Europäischen Kommission eingesetzten Komitees der Weisen an. Die Kommission reagiert somit auf die mit der »Einführung der Unionsbürgerschaft« in Art. 8 EGV verbundene »staatsrechtliche Überdetermination«⁷⁴. In den Vorschlägen des Komitees kommt zum Ausdruck, daß hier nur der Weg, die Methode, das Ziel sein kann. »Rechte dürfen nicht von oben aufgezwungen werden, sie müssen vielmehr Gegenstand einer demokratischen Erarbeitung sein, die der Logik aktiver Staatsbürgerschaft folgt.«⁷⁵ Darüber hinaus wird in diesem Bericht der Kontext von Subsidiarität und Recht besonders deutlich und steht in Einklang mit der Genese des Subsidiaritätsprinzips in der katholischen Soziallehre. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit der »Sozialen Frage« des 19. Jahrhunderts hebt *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* 1848 erstmals in Anknüpfung an den in der thomasischen Philosophie verankerten Personalismus die unveräußerlichen Rechte der Person hervor. In seinen Gedanken über Umfang und Notwendigkeit eines staatlichen Arbeiterschutzes weist er dem Staat die Aufgabe zu, die elementaren Persönlichkeitsrechte der Arbeiter zu schützen und für die Verwirklichung einer natürlichen Gerechtigkeit zu sorgen. Ketteler verlangt vom Staat die Achtung der »subsidiären« Rechte, das heißt, der Individualrechte der einzelnen.⁷⁶ Subsidiarität ist demnach kein Rechtsprinzip, sondern ein Prinzip zum Schutz individueller Rechte. Den Schutz dieser Rechte unterstellt das Komitee insbesondere auch der Verantwortung der Wohlfahrtsverbände:

»Es erweist sich als notwendig, daß die gemeinnützigen Einrichtungen und die Stiftungen sowie die generell in der zivilen Gesellschaft tätigen kollektiven Akteure in den sozialpolitischen Entscheidungsprozeß einbezogen werden. Das müßte im Vertrag festgeschrieben werden.

Ein besonderer Platz sollte den Wohlfahrtsverbänden eingeräumt werden, die gegen Ausgrenzung und große Armut kämpfen und ausgegrenzte Arbeitslose vertreten können. In der Tat haben diese aufgrund der sozialen Zersplitterung größte Schwierigkeiten, sich zu artikulieren; bisweilen gelingt es ihnen nicht einmal, ihre Problematik sozial öffentlich zu machen, was jedoch besonders wichtig ist, damit sie im wirtschaftlichen und sozialen Leben überhaupt in Betracht gezogen werden. Hier sind phantasievolle Lösungen gefragt [...]«⁷⁷.

Dies sollte Anreiz sein für die Diakonie, verstärkt als sozialer Akteur in Erscheinung zu treten. Denn »wer die Macht der Weltwirtschaft in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rückt, statt von historischen Prozessen und ihren sozialen Akteuren auszugehen, gerät in die Gefahr, ihrem lähmenden Bann auch dann zu verfallen, wenn er ihn anklagt«⁷⁸.

IV. Schlußfolgerung

Nach einer Ära der Inanspruchnahme des Subsidiaritätsprinzips durch europäische Institutionen und einer nationalstaatlichen Ära des Subsidiaritätsprinzips bleibt die Hoffnung auf die Ära einer Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, die auf die integrative Funktion setzt und so zumindest auch die »Einheit der Vielfalt« im Blick hat. Für die Funktion des Subsidiaritätsprinzips in Art. 3 Abs. 2 EGV als Kompetenzausübungsregel bedeutet das, daß es nicht nur um die Entscheidung für oder gegen eine EG-Maßnahme (das »Ob«), sondern auch, sogar schwerpunktmäßig, um die Wahl des Mittels (das »Wie«) geht¹. Sich dem »Wie« einer Europäischen Sozialpolitik zu öffnen, hieße, auf der Grundlage der Gewährleistung eines existenziellen Minimums in Form sozialer Mindeststandards eine konvergente Entwicklung der Sozialsysteme zu fördern, die schlechte Ausprägungen überwinden hilft und gute Ansätze vertieft². Ein so verstandener Wettbewerb der Sozial- und Rechtssysteme hat den Vorteil, daß er nicht einigen Mitgliedstaaten den Garaus macht, sondern positive Impulse jeglichen Wettbewerbs in integrative Lösungsansätze zur Bewältigung bestehender Sachprobleme umsetzt.

Nur ein dynamisches, integratives Subsidiaritätsverständnis in Verbindung mit christlicher Personalität und gesellschaftlicher Solidarität - wie es »Quadragesimo anno« zugrunde liegt - befördert das Entstehen einer europäischen Gesellschaft unter Wahrung von Demokratie und sozialer Gerechtigkeit und verdient so verstanden als Kulturgut des deutschsprachigen Raums Beachtung.

Sylvia Ettwig
Panoramastraße 109
69126 Heide/berg

Abstract

»Civil society« with its main elements of »social democratic citizenship« and subsidiarity is an analytical approach to the present situation of democracies and offers a perspective to surrender the democratic deficit and the crisis of the welfare state in the Member states of the European Union. The concept of »Civil society« bases on an active citizenship and give intermediary civil actors, especially the charitable social welfare associations and democratic movements, the chance to reflect on their position to the government on the one side and to the citizen on the other side in order to take account of the citizen's civil, political and social rights.

Anmerkungen

1. Michael Stolleis: Eine immer gefährdete Errungenschaft. In der Alltäglichkeit des Rechtsstaats darf das Wissen um seine Kostbarkeit nicht verlorengehen. FAZ vom 11. 9. 1996, S. 14.
2. Ulrich Everling (ehemaliger Richter am EuGH): Steht Deutschland noch zur Rechtsgemeinschaft? Verfassungsrichter und Ministerpräsidenten nähren Zweifel am europäischen Kurs, FAZ vom 3. 9. 1996, S. 11; Günter Hirsch (Richter am EuGH): Keine Integration ohne Rechtseinheit. Im Konfliktfall muß der Europäische Gerichtshof Vorrang vor dem Bundesverfassungsgericht haben, FAZ vom 9. 10. 1996, S. 15.

3. Ruth Brandt (Präsidentin des EAPN): Europäisches Netzwerk »Kampf gegen die Armut« (EAPN), TuP 95, S. 295 - 299 (1999).
4. Diakonie im Rheinland 5195, Recht und Wirtschaft (r&W) 5195 -X1. EUROPA - INFO 6.3.
5. Helmut Puschmann: Kommissionsvorschlag eines 4. Armutsprogramms. Rats-Sitzung für Soziale Angelegenheiten am 22.6. 1994, Brief an Bundeskanzler Helmut Kohl vom 10.5. 1994.
6. Jacques Chirac: Französisches Memorandum für ein europäisches Sozialmodell, Frankreich-Info Nr. 14 vom 28.3. 1996, S. 1-8 (4, 8).
7. Regierungsbericht 1995/96: 30. 11. 1995: EU-Regierungskonferenz 1996, S. 1-44 (21, 27).
8. Fraktion der SPD: Antrag, Forderungen an die Konferenz zur Überprüfung des Maastricht-Vertrages zur Schaffung eines europäischen Beschäftigungspaktes und einer europäischen Sozialunion, BT-Drucksache 13/4002 vom 7. 3. 1996.
9. FAZ, Binnenmarktregeln: Deutschland hängt zurück. Österreich und Griechenland schneiden noch schlechter ab 1Monti verärgert, FAZ vom 9. 19. 1996, S. 21.
10. Richtlinie 94/45/EG des Rates vom 22. 9. 1994, abgedruckt in *Europäische Kommission: Soziales Europa* Beiheft 5/96, S. 153-160.
11. »Unterrichtung, Anhörung und Mitwirkung der Arbeitnehmer müssen in geeigneter Weise unter Berücksichtigung der in den verschiedenen Mitgliedstaaten herrschenden Gepflogenheiten weiterentwickelt werden. Dies gilt insbesondere für Unternehmen und Unternehmenszusammenschlüsse mit Betriebsstätten bzw. Unternehmen in mehreren Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft.«
12. Teilweise abgedruckt und ausgewertet in: *Europäische Kommission: Soziales Europa* Beiheft 5/95.
13. Ausschuß für Arbeit und Sozialordnung: Bericht vom 25. 9. 1996, Teil IV Ausschußberatungen, BT-Drucksache 13/0000 vom 25. 9. 1996, S. 33.
14. Ausschuß für Arbeit und Sozialordnung: Beschlußempfehlung und Bericht zu dem Gesetzentwurf der Bundesregierung, Entwurf eines Gesetzes über Europäische Betriebsräte, BT-Drucksache 13/0000 vom 25.9. 1996, S. 1-2 (1 f.).
15. Deutscher Bundestag: Leyla Onur SPD, 11344 (D), Stenographischer Bericht, Plenarprotokoll13/126 vom 27. 9. 1996; SPD-Fraktion, Eurobetriebsräte - ein Minimalkonsens, Die Woche im Parlament - Nr. 15 vom 27. 9. 1996; Leyla Onur (EU-Beauftragte der SPD-Fraktion im Ausschuß für Arbeit und Sozialordnung): Eurobetriebsräte: Ein Kompromiß auf niedrigem Niveau, SPD-Fraktion, Presse vom 27.9. 1996, S. 1 - 2 (1 f.).
16. Elmar Brok (Vorsitzender des Bundesausschusses Außen- und Sicherheitspolitik der CDU und Mitglied des Europäischen Parlaments): Die Länder schaden deutschen Interessen, FAZ vom 22.8.1996, S. 12.
17. Ulrich Fastenrath: Zum Streit zwischen Sachsen und der EU. Staatssubventionen für das Volkswagenwerk. FAZ vom 22.8.1996, S. 4.
18. Helmut Bänder: Verärgerung und Kopfschütteln in Brüssel, Die EU-Kommission mißbilligt das bayerische Positionspapier, FAZ vom 7. 10. 1996, S. 8.
19. Wemer Weidenfeld: Europa sucht nach seiner neuen Ordnung. Chancen und Risiken der erweiterten Europäischen Union, FAZ vom 11. 11. 1996, S. 14.
20. Günther Nonnenmacher: Es wird Streit geben. Schwierigkeiten bei der Ost-Erweiterung der Europäischen Union, FAZ vom 1. 10. 1996, S. 14.
21. Iohn Major: Harter Kern und weiche Ränder, Verlagsbeilage zur FAZ »Großbritannien« vom 29. 10. 1996, S. 1-2 (2).
22. FAZ: Verstärkte Zusammenarbeit der EU-Staaten, die es wollen. Deutsch-französischer Vorstoß für RegierungskonferenzImpuls durch Flexibilitätsklausel, FAZ vom 21. 10. 1996, S. 6.
23. Ralf Dahrendorf: Rule, Germany, Rule the Dreams, Verlagsbeilage zur FAZ »Großbritannien« vom 29. 10. 1996, S. 1.
24. Emanuel Richter: Die europäische Zivilgesellschaft, Beitrag zum Symposium des Instituts für Politikwissenschaft der TH Darmstadt am 3.5. 1996, Maastricht 11: Projekt im Übergang?, Manuskript vom 8.5. 1996, S. 2ff.; Annette Zimmer: Vereine - Basiselemente der Demokratie. Eine Analyse aus der Dritte Sektor Perspektive, Opladen 1996, S.219f.; Charles Taylor: Die Beschwörung der Civil Society, in: Krzysztof Michalski (Hg.): Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche, Stuttgart 1989, S. 59-81.
25. Emanuel Richter: [Anm. 24], S. 4.
26. Alfred Dünner (ehemaliger Direktor des Diözesan-Caritasverbandes für das Erzbistum Köln), Standpunkte: Auch Caritas braucht Wettbewerb. Die Freie Wohlfahrtspflege hat sich zu eng an den Staat angelehnt, FAZ vom 19.2. 1996, S. 15.
27. Ydklav Klaus: Neue Strukturen - erdenken und durchsetzen?, Vortrag des Ministerpräsidenten der Tschechischen Republik bei Verleihung des Prognos Preises, Prognos Forum, Basel, 13. 10. 1995, S. 1-4 (2).

28. *Berthold Kohler*: Geplatztter Kardinalskragen. Der schwere Stand der tschechischen katholischen Kirche, FAZ vom 22.2. 1996, S. 12.
29. *Europäische Kommission*: Für ein Europa der politischen und sozialen Grundrechte - Bericht des Komitees der Weisen, Luxemburg 1996, S. 14 f.; *Theodor Strohm*: Verantwortung für ein soziales Europa. Sozialethische Perspektiven im Anschluß an die »Europa-Denkschrift« der EKD, in: *Günter Baadte/Anton Rauscher* (Hg.): Neuordnung Europas. Probleme und Perspektiven, Graz u. a. 1994, S. 71-103 (89).
30. *Arno Waschkuhn*: Was ist Subsidiarität? Ein sozialphilosophisches Ordnungsprinzip: Von Thomas von Aquin bis zur »Civil Society«, Opladen 1995, S. 119.
31. *Siofra O'Leary*: The social dimension of community citizenship, in: *Altan Rosas/Esko Antalo* (Hg.): A citizen's Europe. In search of a new order, London 1995, S. 156-181 (181); *Giandomenico Majone*: The European Community between Social Policy and Social Regulation, Journal of Common Market Studies (JCMS) Vol. 31/1993, S. 153-170 (156).
32. *Werner Weidenfeld*: FAZ vom 11. 11. 1996, S. 14.
33. *Annette Zimmer*: [Anm. 24], S. 220.
34. *Emanuel Richter*: [Anm. 24], S. 10.
35. *Michael Stolleis*: Gemeineuropäisches Verfassungsrecht - historisch entwickelt?, in: *Gerhard Lehmann* (Hg.), Einigung und Zerfall. Deutschland und Europa nach dem Ende des Ost-West-Konflikts. 19. Wissenschaftlicher Kongreß der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Opladen 1995, S. 149-165 (151 f.).
36. *Emanuel Richter*: [Anm. 24], S. 9.
37. *Michael Stolleis*: [Anm. 35], S. 152.
38. *Emanuel Richter*: [Anm. 24], S. 9; *Michael Stolleis*: [Anm. 35], S. 152.
39. *Hans Ulrich Lessing*: Union citizenship: Pie in the sky? in: *Allan Rosas/Esko Antalo* (Hg.): A citizen's Europe. In search of a new order, London 1995, S. 58 - 84 (58 f.).
40. *Pekka Kosonen*: Soziale Rechte als Basis für ein demokratisches Europa, in: *Roland Erne/Andreas Gross/Bruno Kaufmann/Heinz Kleger* (Hg.): Transnationale Demokratie. Impulse für ein demokratisch verfaßtes Europa, Zürich 1995, S. 261-280 (262); *Giandomenico Majone*: JCMS Vol. 31/1993, S. 163-170, S. 156.
41. *Thomas H. Marshall*: Staatsbürgerrechte und soziale Klassen, in: *ders.* (Hg.): Bürgerrechte und soziale Klassen: Zur Soziologie des modernen Wohlfahrtsstaates, Frankfurt 1992, S. 31-94 (64, 82, 61); *Richard Bellamy*: *Greenaway*: The New Right Conception of Citizenship and the Citizen's Charter, Government and Opposition 1995 Vol. 30, No. 4, S. 469-491 (470, 491).
42. *Richard Bellamy*: *Greenaway*: Government and Opposition 1995 Vol. 30, No. 4, S. 469-491 (477).
43. AaO., 472 f.
44. AaO., 474 f.
45. AaO., 481 ff.
46. *Richard Bellamy*: *Greenaway*: Government and Opposition 1995 Vol. 30, No. 4, S. 469-491 (489).
47. Als alternative Fragestellung formuliert von *Hans Joachim Kiderlen*: Auf dem Weg zu einem gemeinsamen gesetzlichen Rahmen für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der Europäischen Union, in: *Hans Joachim Kiderlen/Heidrun Tempel/Rik Torfs* (Hg.): Die Kirchen und die Europäische Union - Gedanken über die künftige Gestaltung der Beziehungen - . Texte eines Kolloquiums in Brüssel am 3. 2. 1995, epd-Dokumentation Nr. 22/96 vom 20. 5. 1996, S. 1-2 (2).
48. *Trutz Rendtorff*: Subsidiaritätsprinzip oder Gemeinwohlpluralismus", ZEE 1993, S. 91-93 (93).
49. *Josef Isensee*: Subsidiarität und Verfassungsrecht. Eine Studie über das Regulativ des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft, Berlin 1968, S. 32 Fn. 7.
50. *Trutz Rendtorff*: Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip, Der Staat 1962, S. 405 -430 (429 f.).
51. *Joseph Listl*: »Staat«, Zweiter Teil, 11.D. in: Evangelisches Staatslexikon, 3. Aufl. 1987, Spalte 3375.
52. *Theodor Strohm*: Positionen und Stellungnahmen der Evangelischen Kirche zu sozialpolitischen Aufgaben, Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) B 21-22/88, S. 11-23 (13 f.); *Gerhard Sauter*: »Person«, I. C. in: Evangelisches Staatslexikon, 3. Aufl. 1987, Spalte 2477.
53. *Oswald von Nell-Breuning*: Solidarität und Subsidiarität, in: *Deutscher Caritasverband* (Hg.), Der Sozialstaat in der Krise, Freiburg 1984, S. 88-95 (94).
54. *Arno Waschkuhn*: [Anm. 30], S. 121 f.; *Tilman Evers*: Grenzen der Demokratie und Politische Union. Schritte zu einem europäischen Gesellschaftsvertrag, in: *Roland Erne/Andreas Gross/Bruno Kaufmann/Heinz Kleger* (Hg.): Transnationale Demokratie. Impulse für ein demokratisch verfaßtes Europa, Zürich 1995, S. 139-177 (155 f.).
55. *Trutz Rendtorff*: Wie christlich wird Europa sein?, ZEE 1992, S. 99-110 (109).
56. *Hans-Joachim Kiderlen*: Die Denkschrift der EKD »Verantwortung für ein soziales Europa«, ZEE 1992, S. 82-86 (84).

57. ZEE 1995, S. 151-162.
58. Klaus Tanner: ZEE 1995, S. 151-162 (156).
59. Emanuel Richter: Subsidiarität und Neokonservatismus. Die Trennung von politischer Herrschaftsbegründung und gesellschaftlichem Stufenbau. Politische Vierteljahresschrift (PVS) 1987, S. 293-314 (297).
60. Hans-Ulrich Scupin: Der Begriff der Souveränität bei Johannes Althusius und Jean Bodin, Der Staat 1965, S. 1-26 (3); Emanuel Richter: PVS 1987, S. 293-314 (297).
61. Klaus Tanner: ZEE 1995, S. 151-162 (159f.).
62. Britta von Schubert: Behinderung und selbstbestimmtes Leben. Das HELIOS-Programm der Europäischen Gemeinschaft - neue Aufgaben diakonisch sozialer Arbeit in Europa, Diakoniewissenschaftliche Studien Bd. 4, Heidelberg 1995, S. 173-179, 193-197; Theodor Strohm: Das Subsidiaritätsprinzip - ein Hebel gegen die Europäische Union?, PrTh 1994, S. 80-82 (81).
63. Heribert Fran: Köck: Menschenrechte in der Kirche. Mit Bezug auf die in der EMRK enthaltenen europäischen Grundrechtsstandards. Zeitschrift für Rechtsvergleichung, internationales Privatrecht und Europarecht (ZFRV) 1996, S. 89-108 (91).
64. AaO., 105.
65. AaO., 106.
66. Wolfgang Huber (Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg): Das Kreuz ist keine Privatsache, Berliner Zeitung vom 19.8. 1995; Eckart von Vietinghoff (Präsident des Landeskirchenamts Hannover, im Gespräch mit Jürgen Wandel): Privatisierung von Religion. Das BVG-Urteil ist Teil einer Entwicklung, der die Kirche offensiv begegnen muß, Das Sonntagsblatt vom 18.8. 1995; FAZ, »Religionsbegriff des 19. Jahrhunderts«, Der Kirchenpräsident von Hessen-Nassau [Peter Steinacker], FAZ vom 17. 8. 1995.
67. Heike Schmoll: Religionsunterricht und LER. Die Verfassungsbeschwerde der evangelischen Kirchen in Berlin-Brandenburg, FAZ vom 28.9.1996, S. 10.
68. Hans-Martin Pawlowski: Probleme der Begründung des Rechts im europäischen Mehrebenensystem. in: Thomas König/Elmar Rieger/Hermann Schmitt (Hg.): Das europäische Mehrebenensystem, Frankfurt a. M. u. a. 1996, S. 331-355 (339).
69. Michael Stolleis: »Staatsethik«, oder: Vom sittlichen Staat zu den Bürgertugenden. Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (KritV) 1995, S.58-68 (60); Hans-Martin Pawlowski: [Anm. 68], S. 341.
70. Jürgen Ghode (Präsident des Diakonischen Werkes der EKD): Diakonie auf dem Prüfstand - Systemwechsel der Wohlfahrtspflege? Diakonische Konferenz 16.-19. Oktober 1995 in Hamburg, Diakonie Korrespondenz S. 1-21 (4f., 9).
71. Emanuel Richter: Expansion der Herrschaft. Eine demokratietheoretische Studie, Opladen 1994, S. 248f.; Tilman Evers: [Anm. 54], S. 151, 153f.
72. Kammer der Evangelischen Kirche für Soziale Ordnung, Verantwortung für ein soziales Europa: Herausforderungen einer verantwortlichen sozialen Ordnung im Horizont des europäischen Einigungsprozesses. Eine Denkschrift, Gütersloh 1991, S. 48 Ziff. 79.
73. Europäische Kommission, Für ein Europa der politischen und sozialen Grundrechte - Bericht des Komitees der Weisen, Luxemburg 1996.
74. Emanuel Richter: [Anm. 24], S. 19f.
75. Europäische Kommission: [Anm. 73], S. 18f.
76. Mare Luyckx: Histoire philosophique du concept de Subsidiarite. Note de Dossier de Commission des Communautés europeennes N°. 64/92, 20. 10. 1992 Brüssel, S. 5.
77. Europäische Kommission: [Anm. 73], S. 59.
78. Tilman Evers: [Anm. 54], S. 147f.
79. Günter Hirsch: Der Europäische Gerichtshof - Auswirkungen des Subsidiaritätsprinzips auf die Rechtsprechung der Europäischen Gemeinschaften, in: Rudolf Hrbek (Hg.): Die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Europäischen Union - Erfahrungen und Perspektiven, Baden-Baden 1995, S. 93-103 (101).
80. Theodor Strohm: Europäische Sozialpolitik als Arbeitsmarktpolitik. Zwischenbilanz und sozioethische Perspektiven, in: Wolfgang Belitz (Hg.): Wege aus der Arbeitslosigkeit, Reinbek bei Hamburg 1995, S. 221- 242 (232, 238); Frit: W. Scharpf: Demokratische Politik in Europa, Staatswissenschaften und Staatspraxis (StwStPr) 1995, S. 565 - 591 (586).
81. Theodor Strohm: Reform und Konsolidierung des Sozialstaats, ZEE 1996, S. 186 - 204 (202).

Das Mandat der ökumenischen Diakonie zwischen Gerechtigkeit und Versöhnung*

Von Konrad Raiser

I.

»Diakonie ist Praxis der Nachfolge Christi« (M. Schibilsky). Sie hat es, wie die Geschichte von Jesus von Nazareth selbst, mit Krankheit und Heilung, mit Ausgrenzung und Inklusivität, mit Armut, Hunger und anderen menschlichen Notlagen und deren Überwindung zu tun. Sie findet ihr grundlegendes Mandat im Gebot der Nächstenliebe. Seit es Kirche gibt, haben Christen daran gearbeitet, dieses grundlegende Mandat unter den sich verändernden historischen und gesellschaftlichen Bedingungen in konkrete Formen der Diakonie umzusetzen. Die Formen der Diakonie haben sich dabei ebenso verwandelt wie die Gestalten der Kirche selbst. Die spezialisierte und weitgehend institutionalisierte Diakonie, wie sie sich in unseren Kirchen in den letzten 150 Jahren herausgebildet hat, ist eine späte Form der Diakoniegeschichte, über deren Ausrichtung und Begründung in einer sich rasch verändernden Welt heute vielfältig nachgedacht wird.

Ökumenische Diakonie ist vermutlich das jüngste Glied in der Kette von Ausprägungen christlicher Diakonie und ihres grundlegenden Mandats. Im allgemeinen Bewußtsein der Kirchenmitglieder ist sie nur schwach verankert, und die Frage, ob es sich dabei im strengen Sinne um eine Form des diakonischen Handeins der Kirche handelt, ist nach wie vor umstritten. Zwar ist die ökumenische Diakonie im gleichen grundlegenden Mandat verwurzelt, das für alle Formen der Diakonie gilt; aber ihr spezielles Mandat bedarf der immer neuen Klärung und Ausrichtung. Die in den letzten Jahrzehnten lebhaft und zum Teil kontrovers diskutierte Frage, ob Ökumene es nur oder in erster Linie mit den Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen und mit ihrer Suche nach sichtbarer Einheit zu tun habe, oder sich im Sinne der ursprünglichen Wortbedeutung für die ganze bewohnte Erde zu öffnen habe, wirkt sich auch auf das Verständnis ökumenischer Diakonie aus. So hat in den letzten 30 Jahren ein intensiver Reflexionsprozeß über das Mandat ökumenischer Diakonie stattgefunden, der sich vor allem in Konferenzberichten und Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen niedergeschlagen hat. So sehr diese Diskussion geprägt war von den praktischen Erfahrungen und Problemen im Umfeld ökumenischer Diakonie, so wichtig ist zugleich der eigenständige Beitrag, den diese Reflexionen zum Verständnis der ökumenischen Berufung der Kirchen geleistet haben. Es lohnt sich daher, den Gang dieser Diskussion kurz nachzuzeichnen.

Die Anfänge ökumenischer Diakonie gehen zurück in die Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkrieges. 1922 richtete Adolf Keller mit Hilfe der amerikanischen und der Schweizer Kirchen das Europäische Zentralbüro für zwischenkirchliche Hilfe ein, das sich den Aufgaben des Wiederaufbaus und der Versöhnung im kriegszerstörten Europa zuwandte. Das Zentralbüro wurde zum Modell für zahlreiche kirchliche Hilfswerke, die vor allem in den letzten Jahren des Zweiten Weltkrieges und der unmittelbaren Nachkriegs-

zeit entstanden. Die Flüchtlingshilfe und die Wiederaufbauhilfe wurden die beiden Felder ökumenischer Diakonie, denen sich auch der Ökumenische Rat der Kirchen noch vor seiner offiziellen Gründung 1948 in Arnsterdam zuwandte. Galt die Sorge zunächst den Folgen des Zweiten Weltkrieges in Europa, so wurde bereits 1948 das Mandat auf den Nahen Osten ausgeweitet, und ein Jahr nach der Ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates gründete der Zentrallausschuß offiziell die neue Abteilung für »Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst«. Damit wurde die Diakonie als eigenständige Dimension des umfassenden ökumenischen Mandats anerkannt und begründet. Die Wahl des Namens ist zugleich ein Programm und eine erste Auslegung des Mandats ökumenischer Diakonie. So beschloß der Zentrallausschuß, alle Mitgliedskirchen daran zu erinnern, »daß zwischenkirchliche Hilfe eine bleibende Verpflichtung für einen Ökumenischen Rat der Kirchen ist, der seinem Namen gerecht werden will-s-.

Bereits die Zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1954 in Evanston erteilte der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst einen weltweiten Auftrag. Nachdem zwischen dem Ökumenischen Rat und dem noch selbständigen Internationalen Missionsrat eine Verständigung über die Arbeitsteilung im Blick auf die Ausübung eines weltweiten christlichen Dienstes erzielt worden war (Herrenalb-Richtlinien 1956), widmete sich die Dritte Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 in einer ihrer Sektionen dem grundsätzlichen Nachdenken über Verständnis und Praxis ökumenischer Diakonie und erweiterte ausdrücklich den Namen der entsprechenden Abteilung um den Zusatz »Welt-dienst«. Das in Neu-Delhi gebilligte Mandat der erweiterten Abteilung bringt in knapper Weise das Verständnis ökumenischer Diakonie zum damaligen Zeitpunkt zum Ausdruck. »Das Ziel der Abteilung soll es sein, die ökumenische Solidarität der Kirchen durch wechselseitige Hilfe zum Ausdruck zu bringen, um sie in ihrem Leben und ihrer Mission sowie besonders in ihrem Dienst an der sie umgebenden Welt (Diakonia) zu stärken und Wege und Mittel bereitzustellen, durch die die Kirchen Männern und Frauen in akuter Notlage überall dienen können, insbesondere entwurzelten Menschen einschließlich aller Gruppen von Flüchtlingen.«⁵

Der Bericht der Sektion »Dienst« schließt mit einem Abschnitt über den »ökumenischen Dienst der Kirchen«. Er bietet eine gute Auslegung des gerade zitierten knappen Mandats. »Naturkatastrophen und soziale Katastrophen schaffen Weltnotstände, denen die Kirchen sofort gemeinsam begegnen sollten. In einzelnen Gebieten gibt es weitverbreitete Nöte wie Armut, Krankheit, Hunger, Analphabetentum, Arbeitslosigkeit und Flüchtlingselend, die umfangreiche Maßnahmen christlichen Dienstes erfordern. In unserer Zeit macht sich die Rassendiskriminierung sehr gefährlich bemerkbar. Sie spricht dem christlichen Glauben Hohn, und es ist nötig, daß alle Kirchen hier sofort gemeinsam handeln.

Auf diesen Gebieten sind ökumenische Beispiele zwischenkirchlicher Hilfe nötig. An solcher Hilfe sollten sich alle Kirchen ohne Rücksicht auf ihre Denomination beteiligen. Die statische Unterscheidung zwischen -ernpfangender Kirche- und -gebender Kirche- muß abgeschafft werden. Alle Kirchen sollen die geistigen, materiellen und personellen Güter und Gaben im Lichte der totalen Ökonomie des Haushaltes Gottes miteinander zu teilen.vv

Damit sind die entscheidenden Stichworte zum Verständnis des Mandats ökumenischer Diakonie genannt: zwischenkirchliche Hilfe und Weltdienst, ökumenische Solidarität und

ökumenisches Miteinanderteilen. In der konkreten Durchführung und Ausgestaltung ergaben sich jedoch Fragen und Probleme, die nach weiterer Klärung verlangten. In den Jahren nach der Vollversammlung in Neu-Delhi fand daher in einer Reihe von Konsultationen eine intensive Diskussion über die Rolle kirchlicher Diakonie in der gegenwärtigen Gesellschaft statt, in deren Verlauf vor allem das Stichwort der »ökumenischen Solidarität« eine klarere Kontur bekam. Ökumenische Diakonie mußte, so zeigte sich in diesen Diskussionen, über die Hilfe für Menschen in Not hinausgehen und zur »Gesellschaftsdiakonie« im umfassenden Sinne werden unter Einschluß der Fragen sozialer Gerechtigkeit. Das Verhältnis zwischen gebenden und empfangenden Kirchen, in dem sich die asymmetrischen Machtstrukturen in der Welt widerspiegeln, mußte kritisch durchdacht werden, und schließlich bedurfte die Ausweitung der Perspektive über die »zwischenkirchliche Hilfe« auf den ganzen »Haushalt Gottes«, das heißt, die weltweite Gemeinschaft aller Menschen, einer Auslegung im Blick auf die Konsequenzen.

Der Ertrag dieser intensiven Diskussion über ökumenische Diakonie wurde 1966 bei einer Konsultation in Swanwick zusammengefaßt im Blick auf die nächste Vollversammlung in Uppsala 1968. Als eine der Einsichten hatte sich dabei herausgeschält, daß ökumenische Diakonie über das Organisieren, Geben und Nehmen von Hilfe hinausgehen und sich der Veränderung von Strukturen zuwenden müsse. Daraus ergibt sich als weitere Folgerung, daß die Förderung von Zusammenarbeit nicht mehr ausreicht und daß die Kirchen als miteinander verbundene Glieder am Leibe Christi einen eigenen Beitrag zum Aufbau einer Weltgemeinschaft leisten müssen. Die damit gewiesene Richtung wird in den Bemerkungen von Leslie Cooke, dem Direktor der Abteilung, zum Abschluß der Konsultation aufgenommen und weitergeführt: »Die Fragen, die wir uns immer wieder gestellt haben, waren die: was tut die Kirche, was sollte sie tun, was muß sie in Zukunft tun? Doch wie sehr würden wir irren, wenn wir heimkehrten in der Meinung, die Kirche müsse sich verhalten wie Atlas und nicht nur die Welt auf ihren Schultern tragen, sondern mit ihr vorwärts wanken ... Der alte ökumenische Slogan ›Laßt die Kirche Kirche sein!‹ ist für die zwischenkirchliche Hilfe ebenso relevant wie für Glauben und Kirchenverfassung oder Kirche und Gesellschaft. Es ist die Präsenz, auf die es letztlich ankommt ... eine Präsenz in jeder Situation, im getrosten Vertrauen auf das Evangelium und alle seine Verheißungen " und darum eine Präsenz, die in jeder neuen Situation und an jedem Wendepunkt Ausschau hält nach einer Offenbarung dessen, was Gott für uns bereithält.«⁷ Mit dieser Verankerung ökumenischer Diakonie im Kirchesein von Kirche sprach Leslie Cooke eine Überzeugung aus, die sich erst im weiteren Verlauf der Diskussion klar herauschälte.

Mit der Vollversammlung in Uppsala 1968 beginnt die Phase, in der das ökumenische Eintreten für Menschenwürde und soziale Gerechtigkeit in den eigenständigen Programmen zum kirchlichen Entwicklungsdienst und zur Bekämpfung des Rassismus Gestalt gewann. Im Umfeld der etablierten ökumenischen Diakonie führte dieses bewußt politische und konfliktorientierte Verständnis von Gerechtigkeit zu schwierigen und kontroversen Diskussionen über das Mandat. Mußte ökumenische Diakonie sich nicht davor schützen, unmittelbar in gesellschaftliche und politische Konflikte hineingezogen zu werden und Partei zu ergreifen? Ja, war das Eintreten für soziale Gerechtigkeit wirklich ein legitimer Teil des Mandats ökumenischer Diakonie? Mußte sie sich nicht bewußt begrenzen auf die Hilfe

für Menschen in Not? Wie sollte sie andererseits mit dem Vorwurf umgehen, daß eine unpolitische und unkritische ökumenische Diakonie, auch ohne es zu wollen, zur Befestigung des Status quo weltweiter Unrechtsstrukturen beiträgt?

Die in unserem heutigen Thema angedeutete Spannung zwischen Gerechtigkeit und Versöhnung nimmt die Auseinandersetzungen auf, die seit Anfang der siebziger Jahre die Diskussionen um Verständnis und Praxis ökumenischer Diakonie gekennzeichnet haben. Die den Kirchen dabei gestellte Lernaufgabe wurde schon 1972 vom Zentralausschuß in einem Brief an die Mitgliedskirchen so formuliert: »Wir werden lernen müssen, das zu verstehen, was unser Vorsitzender als -den priesterlichen Dienst der befreienden Versöhnung und den prophetischen Dienst der befreienden Auseinandersetzung< bezeichnet hat; er fragt uns: -Wie können wir gleichzeitig Boten des Friedens in einer Welt des Haders und Boten des Haders in einer Welt voll trügerischem Frieden sein-, ohne daß unsere Gemeinschaft auseinanderbricht? Wir haben hier in Utrecht erkannt, wie dringlich diese Frage ist, denn noch wissen wir nicht, wie wir Glauben und Handeln ineinander integrieren sollen.«⁸

Es waren diese grundsätzlichen Fragen wie auch Probleme in der Praxis ökumenischer Diakonie im Sinne der Projekthilfe, die nach der Vollversammlung in Nairobi 1975 zu einer neuen Phase intensiver Diskussionen führte. Aus der Praxis ergab sich die Notwendigkeit, über neue Formen des ökumenischen Miteinanderteilens von Ressourcen nachzudenken. Dieser in den Jahren zwischen 1977 und 1987 sich entfaltende Diskussionsprozeß hat zu einer Neustrukturierung der Instrumente ökumenischer Diakonie geführt und vor allem durch die Einbeziehung der Empfänger in die Entscheidungsprozesse versucht, den partnerschaftlichen Gedanken der Wechselseitigkeit ökumenischer Diakonie zu unterstreichen. Die abschließende Konferenz 1987 in El Escorial mit ihren Richtlinien zum ökumenischen Miteinanderteilen hat dazu geführt, das Miteinanderteilen fest im Mandat ökumenischer Diakonie zu verankern, und hat damit eine der Einsichten von Leslie Cooke aus seinem Abschlußbericht der Konsultation von 1966 aufgenommen⁹.

Parallel zu diesem ursprünglich auf die Überprüfung der Instrumente und Verfahrensweisen ökumenischer Diakonie ausgerichteten Diskussionsgang entwickelte sich ein weiterer Vorstoß zur grundsätzlichen Klärung und theologischen Begründung ökumenischer Diakonie. Hier kamen, besonders durch eine Konsultation in Kreta 1978, zum ersten Mal die orthodoxen Traditionen zur Geltung, mit denen das diakonische Handeln der Kirche unmittelbar in der Praxis eucharistischer Gemeinschaft verankert wurde. Diese Impulse kamen dann vor allem im Zuge der Diskussion zum ökumenischen Miteinanderteilen zum Tragen. Für das Verständnis ökumenischer Diakonie stellte sich damit die alte Frage nach dem Verhältnis von Einheit (Koinonia) und Dienst (Diakonia) der Kirche neu. In der Frühzeit der ökumenischen Bewegung war die These vertreten worden, daß der Dienst zusammenführt, während die Lehre die Kirchen trennt. Aber galt dies auch noch in einer Zeit der zugespitzten Auseinandersetzung über ökumenisches Eintreten für Gerechtigkeit? In seinem Bericht vor der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe im Jahr 1978 sagte der damalige Direktor Jean Fischer: »Dienst, Diakonie und die Eucharistie gehören zusammen; indem wir in Brot und Wein den Leib Christi miteinander teilen, werden wir zu seinem Leib, werden wir zu Menschen des Teilens und dazu instand gesetzt, mit anderen unser Leben und unsere Gaben zu teilen. Dienst und Diakonie ohne Danksagung hat nur wenig

Bezug zu Christus: eine eucharistische Feier ohne wirkliche Verpflichtung, der Welt im Namen Christi zu dienen, ist nur ein frommer Akt. Ein Dienst, der darauf zielt, sich für mehr Gerechtigkeit einzusetzen, hat unvermeidlich politische Implikationen, vor allem, wenn er die Ursachen von Ungerechtigkeit aufdeckt, und wird daher die Geister scheiden. Wenn unser Verständnis des Bekenntnisses zu Jesus Christus bedeutet, Partei zu ergreifen und Unterdrückten zu helfen, sich selbst zu befreien, dann werden wir unvermeidlich mit Spannungen zu tun haben.«

Die Kommission selbst antwortete darauf mit einer Erklärung, in der die Berufung zum Dienst im Zentrum unseres christlichen Glaubens verankert wurde. »Einheit ist das Werk des Heiligen Geistes und nicht das Ergebnis unserer Bemühungen, so ökumenisch diese auch sein mögen. Dienst im Gehorsam gegenüber dem Evangelium wird nicht mehr vereinen oder trennen als Christus selbst .. Die Erfahrung des Miteinanders hat die Ungerechtigkeit und das Ungleichgewicht in den Formen des Teilens innerhalb des Haushalts des Glaubens und in den Strukturen der Gesellschaft offengelegt. Das Evangelium nötigt uns ständig dazu, über unsere Vorurteile und die Begrenzungen einer bequemen Gemeinschaft hinauszugehen. Vorgefaßte Meinungen und Bedingungen des Teilens werden herausgefordert und abgelehnt von denen, die danach trachten, die Strukturen von Abhängigkeit und Beherrschung zu überwinden. Unser Bemühen, Gerechtigkeit in den Beziehungen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu verwirklichen, hat Spannungen und Belastungen für unsere Suche nach Einheit zur Folge.«¹⁰

Diese Überlegungen, die sich mit einer gewissen Folgerichtigkeit auf das Stichwort der »ökumenischen Solidarität« zuspitzten, führten 1982 bei einer Konsultation über das heutige Verständnis von Diakonie zu dem Versuch, das Mandat ökumenischer Diakonie durch eine Reihe von Schlüsselbegriffen zu charakterisieren: Diakonie ist *wesentlich* für das Kirchengeschehen von Kirche. Sie gewinnt *vor Ort* Gestalt, aber muß durch *weltweite* Diakonie ergänzt werden. Sie ist nicht nur helfendes, sondern *vorbeugendes* Handeln und muß sich daher den *strukturellen* und *politischen* Ursachen der Not und des Elends zuwenden. Sie ist *humanitär* in dem Sinn, daß sie sich nicht auf Kirchen und Christen beschränken kann. Sie ist *wechselseitig* und zielt auf befreiende Übertragung von Macht!'.¹¹

Damit sind bereits die wichtigsten Linien vorgezeichnet, die schließlich bei der großen Konferenz in Larnaca 1986 über »Diakonia 2000« ausgezogen und entfaltet wurden. Larnaca prägte das Stichwort von der »prophetischen Diakonie«. In der Botschaft der Konferenz heißt es: »Auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend A.D. verpflichten wir uns feierlich, von diesem Tag an durch unsere Diakonie für Gerechtigkeit und Frieden zu arbeiten. Wir verpflichten uns, eine Vision zu verwirklichen, die es uns erlaubt, uns mit denen zu identifizieren und solidarisch zu zeigen, die mitten im Kampf um einen Frieden stehen, der auf Gerechtigkeit gegründet ist.«¹²

Deutlich treten damit die beiden Profile einer kritisch-prophetischen Diakonie, ausgerichtet auf die Praxis ökumenischer Solidarität, und einer priesterlich-pastoralen Diakonie, charakterisiert durch das Stichwort des ökumenischen Miteinanders, heraus. Beide Profile sind jedoch verbunden in der Einsicht, daß alle christliche Diakonie ihre Wurzeln hat in der Gemeinschaft der Kirche, wie sie in der Feier des Abendmahls immer neu zum Ausdruck kommt und begründet wird. Das Mandat ökumenischer Diakonie mit

den beiden Brennpunkten der Solidarität und des Teilens läßt sich daher in der Zusammenfassung dieses langen Klärungsprozesses umschreiben als die Verpflichtung zum Aufbau einer Gemeinschaft des solidarischen Teilens. Nachdem in einer Erklärung des Zentralaussschusses 1994 aus Anlaß des Gedenkens an die Gründung der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe vor 50 Jahren noch einmal der Versuch gemacht wurde, die entscheidenden Kennzeichen ökumenischer Diakonie zusammenzufassen¹³, legte die Abteilung für »Teilen und Dienst« als heutige Nachfolgerin 1995 eine zusammenfassende Beschreibung ihres Mandats vor, das in seinem Obersatz auf die Verpflichtung zielt »Menschenwürde und lebensfähige Gemeinschaft mit den Marginalisierten und Ausgegrenzten zu fördern.«!-

11.

Unser heutiges Thema enthält die Einladung, über das Mandat ökumenischer Diakonie zwischen Gerechtigkeit und Versöhnung nachzudenken. Der Rückblick auf nahezu 50 Jahre Diskussion über das Mandat ökumenischer Diakonie hat die zwei Profile eines kritisch-prophetischen und eines priesterlich-pastoralen Dienstes deutlich hervortreten lassen. Während es vor 25 Jahren noch um den Konflikt zwischen Gerechtigkeit oder Hilfe als Maßstab ökumenischer Diakonie ging, hat sich seither in der Konzeption des solidarischen Teilens ein Weg erschlossen, wie der Gegensatz aus einem neuen Verständnis der Kirche als Koinonia heraus überwunden werden kann. Solidarität und Teilen gehören unlösbar zusammen im Mandat ökumenischer Diakonie.

So einleuchtend diese Konzeption von ihrer theologischen Grundlegung her sein mag, so sehr bleibt in der Praxis ökumenischer Diakonie das Spannungsverhältnis erhalten. Aber auch die theologische Grundlegung, die ihre wesentlichen Einsichten orthodoxen Impulsen verdankt, ist mitunter deutlicher Kritik ausgesetzt. So wird darauf verwiesen, daß die biblisch-theologische Basis für ein kritisch-prophetisches Verständnis ökumenischer Solidarität im Kampf um Gerechtigkeit und Menschenwürde nicht eindeutig ist. Die klassischen neutestamentlichen Vorbilder für Diakonie als solidarischen Dienst, das heißt das Gleichnis vom bannherzigen Samariter (Lukas 10,30 - 37), die Einsetzung des Diakonenamtes in der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 6,1 - 7) und das Modell der Kollekte für die Urgemeinde in Jerusalem (2 Kor 8 und 9) - sie alle zeigen zwar, daß es in der Diakonie nicht allein um die Linderung von Not, sondern um die Verwirklichung von Koinonia geht; aber die prophetische Kritik ungerechter Strukturen wird an keiner dieser Stellen unmittelbar mit dem Verständnis von Diakonie verbunden. Eher schon konnte Diakonie als Kreuzesnachfolge (Mt 8,18-27), als Eintreten in den Weg des leidenden Gottesknechtes (Phil 2,7) verstanden werden. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als Ausdruck des göttlichen Erbarmens wird daher zu Recht als der tiefste Grund und das bleibende Urbild christlicher Solidarität verstanden.

Freilich, der leidende Gottesknecht ist zugleich der Bote Gottes, der das Recht auf Erden aufrichten soll. Gott selbst hat ihn in Gerechtigkeit gerufen und zum Bund für das Volk, zum Licht der Heiden gemacht: »daß du die Augen der Blinden öffnen sollst und die Gefangenen aus dem Gefängnis führen und, die da sitzen in der Finsternis, aus dem Ker-

ker« (Jes 42,7). Es ist diese prophetische Tradition, auf die Jesus in seiner Verkündigung des Reiches Gottes zurückgreift (Lukas 4,17 ff., Mt 11,2 ff.). Die Evangelien zeichnen das Bild eines zunehmenden Konfliktes, in dem Jesus die Partei der Armen gegenüber den Reichen, der Hungrigen und Kranken gegenüber den Satten und Gesicherten, der Unreinen gegenüber den Hütern der Ordnung ergriffen hat. Jesus verstand sich als Zeuge des Gottes Israels, der eintritt für das Recht der Armen und Unterdrückten. Gott zu erkennen heißt zu erkennen, daß er Recht und Gerechtigkeit auf Erden schafft. Es ist daher biblisch einseitig, das Verständnis von Solidarität nur von Gottes mitleidender Barmherzigkeit her zu begründen und die Dimension der Fürsprache und Verteidigung im Streit um Recht und Gerechtigkeit auszublenden. Gottes Gerechtigkeit erweist sich gerade darin, daß er in Christus die Welt mit sich versöhnt hat (2 Kor 5,19). Dieser innere Zusammenhang der beiden Pole im Handeln Gottes selbst wird zur Herausforderung für eine Diakonie, die in der karitativen Haltung gegenüber den Armen und Hilfsbedürftigen befangen bleibt und nicht zur Solidarität mit ihnen vordringt.

Diese Herausforderung ist im Blick auf das Verhältnis von Gerechtigkeit und Versöhnung am prägnantesten 1985 im KAIROS-Dokument aus Südafrika formuliert worden. In seiner Kritik der Kirchentheologie greift das KAIROS-Dokument die dem Denken der karitativen Diakonie verwandte Haltung an, nach der es in Konflikten die Aufgabe der Christen sei, für Versöhnung und Frieden einzutreten. Es stellt dem die Überzeugung entgegen, daß es ohne Gerechtigkeit keine wahre Versöhnung geben könne. »Jede Form von Frieden oder Versöhnung, die es zuläßt, daß die Sünde von Ungerechtigkeit und Unterdrückung weiter besteht, bedeutet *falschen* Frieden und *vorgetäuschte* Versöhnung. Diese Art Versöhnung hat überhaupt nichts mit dem christlichen Glauben zu tun.« Sie entspricht der Botschaft der falschen Propheten, von denen es heißt: Sie »gehen alle mit Lüge um und heilen den Schaden meines Volkes nur obenhin, indem sie sagen -Friede! Friede!- und ist doch nicht Friede« (Jer 6,13-14). Vor allem in Konflikten zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen Gut und Böse, kann es Versöhnung nicht ohne Buße und Herstellung von Gerechtigkeit geben. »Die biblische Lehre von Versöhnung und Vergebung stellt eindeutig klar, daß nur der Vergebung empfangen und mit Gott versöhnt sein kann, der wegen seiner Sünden Buße tut.«¹⁵

So sehr in der biblischen Begründung, sei es vom Handeln Gottes in Jesus Christus her, sei es vom Verständnis der Kirche als Koinonia her, die prophetische Diakonie des solidarischen Eintretens für Gerechtigkeit und die priesterliche Diakonie der Versöhnung (2Korinther 5,18) zusammengehalten werden müssen, so ist doch unübersehbar, daß sie unter den konkreten Bedingungen des diakonischen Handelns in Spannung zueinander treten können. Das Eintreten für Gerechtigkeit im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika und insbesondere die ökumenische Unterstützung von Befreiungsbewegungen aus dem Sonderfonds des Antirassismusprogramms zeigen deutlich, daß die Praxis ökumenischer Solidarität auch dort, wo sie in der Form humanitärer Hilfe für Flüchtlinge auftritt, Spannungen und Konflikte schafft. Diesem Konflikt unter Berufung auf den Versöhnungsauftrag auszuweichen hieße, die Wurzeln der Ungerechtigkeit zuzudecken und gerade so das Ziel des Aufbaus einer lebensfähigen Ordnung der Gemeinschaft zu verfehlen. Das Gleiche freilich gilt, wo die Durchsetzung von Gerechtigkeit zum absoluten Prinzip gemacht wird

und den Repräsentanten der Unrechtsstrukturen kein Raum zur Umkehr und Buße eingeräumt wird. Ein solcher Kampf für Gerechtigkeit schafft neue Ungerechtigkeiten. Gerade der Konflikt im südlichen Afrika zeigt, daß es eine Zeit für parteiliche Solidarität im Kampf gegen Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit gibt und eine Zeit für Versöhnung und Vergebung. Ökumenische Diakonie steht immer neu vor der Aufgabe zu erkennen, was an der Zeit ist; denn es kann keine Versöhnung mit den Mächten des Bösen geben, sondern nur die klare Absage. Eine solche Absage freilich bedeutet Konflikt, und in dieser Situation von Versöhnung zu reden, wäre das Angebot »billiger Gnade«. Aber gerade das Beispiel Südafrikas zeigt auch, daß der entschiedene Widerstand zum Aufdecken und zur Annahme von Schuld führen und so den Weg zur Versöhnung öffnen kann.

Diese Einsicht muß dann jedoch auch kritisch auf die in der ökumenischen Diskussion lange Zeit vorherrschende Tendenz angewandt werden, den Forderungen der Gerechtigkeit eine absolute Priorität gegenüber dem Friedens- und Versöhnungsauftrag einzuräumen. Gewiß gilt mit dem Propheten Jesaja, daß Friede die Frucht der Gerechtigkeit ist (Jes 32,17), und zahllose Erfahrungen der letzten Jahrzehnte belegen, daß gewalttätige Konflikte ihre Ursachen in tief verwurzelter Ungerechtigkeit haben, so daß die Herstellung von mehr Gerechtigkeit die Voraussetzung für Frieden und die Überwindung des Konfliktes ist. Aber können wir nach wie vor die Überzeugung vertreten, die in der Erklärung der Vollversammlung des Ökumenischen Rates von Vancouver 1983 zu Frieden und Gerechtigkeit ausgedrückt wurde, »daß es nirgendwo je Frieden geben kann, wenn es nicht überall für alle Gerechtigkeit gibt«!“, Müßte nicht mit der gleichen Klarheit hinzugefügt werden, daß es Situationen gibt, in denen wenigstens ein Ende der radikalen und gewaltsamen Konfrontation und die Bereitschaft zur Versöhnung die Voraussetzung dafür ist, am Aufbau einer gerechteren Ordnung arbeiten zu können? Kann es unter den Bedingungen menschlicher Existenz, und das heißt - biblisch gesprochen - in der noch nicht erlösten Welt, jemals Gerechtigkeit überall und für alle geben? Können wir die eschatologische Vision des Völkerfriedens, der zugleich die Überwindung aller Ungerechtigkeit ist, zum Maßstab unserer Verantwortung für Frieden und Gerechtigkeit machen? Diese Fragen haben unmittelbare praktische Bedeutung für die Antwort ökumenischer Diakonie auf menschliche Notlagen als Folge der jüngsten Konflikte im ehemaligen Jugoslawien und in Ruanda/Burundi. Aber auch die rückwirkende Aufarbeitung der Erfahrungen mit diktatorischen Unrechtsstrukturen und massivsten Menschenrechtsverletzungen in Zentral- und Lateinamerika nötigen zu neuem selbstkritischem Nachdenken über das Verständnis ökumenischer Diakonie.

111.

Die Erfahrung, daß ökumenische Diakonie, auch wo sie ausschließlich die Form humanitärer Hilfe hat, in eine Zone der Zweideutigkeit führen kann, ist nicht neu. So mußten im Sezessionskrieg zwischen Biafra und Nigeria 1968 die ökumenischen Hilfswerke erkennen, daß ihre Hilfe für die notleidende Bevölkerung in Biafra ungewollt zu einer Verlängerung des Krieges und damit zu mehr Zerstörung und Opfern beigetragen hat. Die damit gestellte Problematik ist noch einmal entscheidend verschärft worden seit der Diskussion um die

Zulässigkeit einer bewaffneten sogenannten »humanitären Intervention« wie in Somalia oder in Bosnien. Für die ökumenische Diakonie ergibt sich daraus die Notwendigkeit, noch entschiedener als bisher über präventive Formen des Handelns nachzudenken und nicht erst auf die dramatischen Folgen gesellschaftlicher Konflikte zu reagieren. Das 1994 auf der Zentralausschußsitzung des Ökumenischen Rates in Johannesburg angeregte Ökumenische Programm zur Überwindung von Gewalt soll dazu dienen, präventive Formen des Umgangs mit gesellschaftlichen Situationen zu entwickeln, in denen latente Gewalt in den offenen Konflikt umschlagen kann.

Im Hintergrund dieser Initiative steht die Erfahrung mit dem »Ecumenical Monitoring Programme in South Afrika«, in dessen Rahmen in den 18 Monaten bis zur Wahl in Südafrika mehrere hundert nationale und internationale ökumenische Beobachter an Spannungspunkten eingesetzt wurden, um den Ausbruch von offenen Konflikten zu verhindern beziehungsweise zwischen den Konfliktparteien zu vermitteln. Die Erfahrungen dieses »Monitoring Programme« sind seither in zahlreichen anderen afrikanischen Ländern mit einer ähnlichen Konstellation eingesetzt worden; aber auch die ökumenischen Friedensbrigaden in Zentralamerika sind ein Beispiel für diese neue Form ökumenischer Diakonie. Sie erschöpft sich nicht im Aufruf zur Versöhnung an die Konfliktparteien, sondern setzt sich der Gefahr an den Brennpunkten des Konfliktes aus, um durch die Präsenz selbst zur Entspannung beizutragen und Wege zur Verständigung zu eröffnen. Viele der Monitoren, die für mehrere Wochen in den Spannungsgebieten in Südafrika ihren ökumenischen Dienst versehen haben, waren vorher in der Anti-Apartheidbewegung engagiert. Für viele von ihnen war es eine menschliche und geistliche Herausforderung, das eindeutige Engagement der Solidarität zu verbinden mit der Bereitschaft, die Konfrontation zu durchbrechen und den Dialog zu suchen, um so dem Aufbau einer neuen, gerechteren Ordnung eine wirkliche Chance zu geben.

Die Konflikte im ehemaligen Jugoslawien und in Ruanda und ihre unvorstellbaren Folgen stellen die ökumenische Diakonie vor völlig neue Herausforderungen. Sie sind freilich nur die dramatischsten Beispiele für das, was unter den Praktikern inzwischen »complex emergencies«, das heißt komplexe Notlagen, genannt wird. So wichtig in solchen Fällen die unmittelbare Hilfe für die Opfer von Gewalt und Zerstörung, ethnischer Säuberung und Vergewaltigung und die Sorge für unübersehbare Flüchtlingsschicksale ist, so wenig kann ökumenische Diakonie der Frage nach den Ursachen dieser Ausbrüche von Gewalt ausweichen, wenn sie einen Beitrag zum Neubau lebensfähiger Gemeinschaften machen will. Wie kann die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen auf die immer noch zunehmende Zahl von ethnischen und nationalen Konflikten antworten, in die oft genug die Kirchen selbst hineingezogen werden? In den meisten Fällen liegen die Wurzeln der heutigen Konflikte in alten und nie aufgearbeiteten oder überwundenen Erfahrungen von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Ausgrenzung. Wo sich ethnische Gegensätze mit unterschiedlichen religiösen Loyalitäten verbinden, wächst das Gewaltpotential und wird eine Vermittlung nahezu unmöglich.

Wie aber sieht ökumenische Solidarität mit den Opfern von Ungerechtigkeit und Gewalt aus, wenn Opfer und Täter nicht mehr eindeutig unterschieden sind, beziehungsweise wenn sich die Seiten verkehren und die vormaligen Täter nun selbst zu Opfern werden? Wie

kann ökumenische Diakonie Wege zur Versöhnung anbahnen, wenn beide Seiten sich als Opfer von Ungerechtigkeit sehen und ein Eingeständnis von Schuld als ersten Schritt zu einer Versöhnung ablehnen? Wie kann den Hunderttausenden von Flüchtlingen geholfen werden, die aus Angst vor Rache nicht zurückkehren wollen oder deren Häuser und Land inzwischen von anderen, ebenfalls vertriebenen Menschen in Besitz genommen sind? Im Fall der Flüchtlingskatastrophe nach dem Genozid in Ruanda hat die Koalition von ökumenischen Hilfswerken das Programm der »African Community Initiative Support Teams« ins Leben gerufen, um die noch vorhandenen Gemeinschaftsstrukturen unter den Flüchtlingsgruppen zu stärken, Kräfte zur Aufarbeitung der traumatischen Erfahrungen zu wecken und so erste Ansätze zu einer möglichen späteren Versöhnung zu entwickeln. Dieser neue Ansatz erwies sich jedoch als schwieriger und problematischer als zunächst erwartet worden war. Immerhin weist er, wie ähnliche Versuche unter Flüchtlingen und Opfern von Gewalt im ehemaligen Jugoslawien, auf ein Aufgabenfeld hin, dem ökumenische Diakonie sich in Zukunft mehr zuwenden muß.

Die Einsicht in die tieferen Ursachen der meisten neueren Konflikte, die in nicht geheilten Wunden früherer Erfahrungen von Ungerechtigkeit liegen, nötigt uns zu einem neuen Nachdenken über die Aufgabe von Versöhnung. Die meisten der sogenannten »complex emergencies« sind die Folge der Tatsache, daß über Generationen hinweg Verletzungen auf allen Seiten angehäuft worden sind und daß es nie zu der notwendigen Heilung und Versöhnung der Erinnerungen gekommen ist. In einem Dokument, das dem Zentralauschuß des Ökumenischen Rates im September 1996 vorlag über »Die gegenwärtige Rolle der Kirche in internationalen Angelegenheiten« heißt es: »Nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem, was allem Anschein nach klare Fälle von Gut oder Böse waren, stehen die Kirchen nunmehr vor einem neuen moralischen und ethischen Dilemma.

Was tun wir, wenn es keine -gerechte- Lösung gibt, wenn die verschiedenen Parteien in einem Konflikt mit ihren -berechtigten- Forderungen nach Gerechtigkeit den anderen die Gerechtigkeit vorenthalten?

Welche moralischen Kriterien wenden wir an, wenn die Verurteilung der einen Seite und die Lossprechung der anderen in sich ungerecht ist?

Wir gehören zu einer Generation, die mit dem Denken des Kalten Krieges aufgewachsen ist, also mit Feindbildern und mit der Vorstellung, es bestehe ein absoluter Gegensatz zwischen Gut und Böse. Die Debatten zwischen den Kirchen seit Canberra haben deutlich gemacht, daß es für die Kirchen ebenso schwierig ist wie für die Politiker, sich von Verzerrungen und Beschränkungen dieser Sichtweise freizumachen. Rückblickend stellen heute viele fest, daß die Realität selten oder nie so einfach gewesen ist. Gut und Böse, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Rechtschaffenheit und Unredlichkeit sind allgegenwärtig. Nach und nach entdecken wir, daß sie bei Streitigkeiten meistens auf beiden Seiten vorhanden sind.« Für die Kirchen und ihr diakonisches Handeln ergeben sich damit neue Aufgaben im Umgang mit der jeweils eigenen Vergangenheit und im Umgang mit Konflikten. Wir müssen lernen, die geschichtlichen Wurzeln gegenwärtiger Konflikte ernster zu nehmen und die Menschen auf allen Seiten eines Konfliktes als Menschen zu sehen.

Auf ein letztes Feld, in dem ökumenische Diakonie in einer neuen Situation herausgefordert ist, soll wenigstens noch kurz verwiesen werden. Eine der konkreten Ursachen für das

Ausbrechen von Konflikten ist die Tatsache, daß die Verantwortlichen früherer Unterdrückungsmaßnahmen und Menschenrechtsverletzungen in der großen Mehrzahl der Fälle nicht zur Verantwortung gezogen worden sind. Hierfür hat sich im internationalen Sprachgebrauch der Begriff der »impunity«, das heißt der Straffreiheit, eingebürgert. Im Falle der früheren Militärdiktaturen in Lateinamerika verstanden es häufig die ehemaligen Machthaber, eine Amnestie oder den Verzicht auf Strafverfolgung für die Verantwortlichen und ihre Untergebenen zur Vorbedingung zu machen, damit sie in den Übergang zu einem zivilen, demokratischen System einwilligten. Ein Beispiel hierfür ist die Gesetzgebung des sogenannten »Schlußpunktes« in Argentinien, ebenso wie vergleichbare Regelungen in Chile und in El Salvador. In anderen Fällen, wie in Namibia, hat die aus einem Befreiungskampf hervorgegangene neue Regierung im Interesse der nationalen Aussöhnung auf die Strafverfolgung früherer Menschenrechtsverletzungen auf beiden Seiten des Konfliktes verzichtet. Wie wenig freilich ein aus Gründen der Staatsraison verordneter Schlußpunkt zu wirklicher Aussöhnung beiträgt, zeigt die Erschütterung, die in Brasilien, El Salvador und neuerdings auch in Argentinien die Veröffentlichung von Dokumenten und Zeugnissen ausgelöst haben, die das Geschehen in den dunklen Jahren und die dafür Verantwortlichen aus der Verschwiegenheit in das Licht der Öffentlichkeit holen. An diesen Beispielen wird deutlich, daß die Aufdeckung der Wahrheit, selbst wo sie die Wunden neu öffnet, für den Prozeß der Aussöhnung mindestens so wichtig ist wie die tatsächliche Strafverfolgung der Täter.

Wir haben zu lange an einem Verständnis von Gerechtigkeit festhalten, das an den Normen des Strafrechts orientiert ist. In dem zuvor zitierten Dokument des Zentralausschusses heißt es dazu: »In den vergangenen Jahren hat man häufig auf das Recht als politisches Instrument zurückgegriffen, um diejenigen zu bestrafen, die als Feinde betrachtet wurden; doch dies hat nur in den seltensten Fällen dazu beigetragen, einen Konflikt beizulegen oder die tiefen Wunden der Geschichte zu heilen.... Doch unsere Erfahrungen seit Canberra lehren uns, daß mit Recht alleine keine dauerhafte Gerechtigkeit und kein tragfähiger Frieden erreicht werden kann.... Jesus ist gekommen, um das Gesetz zu erfüllen und uns zugleich aus der Knechtschaft eines absolut gesetzten Rechtssystems zu befreien, dessen Grundgedanke Vergeltung ist. Heute erkennen wir von neuem, daß seine Botschaft der Vergeltung nicht lediglich ein Gebot des Glaubens ist, sondern eine politische Notwendigkeit, wenn es uns jemals gelingen soll, alte Feindschaft sowie auch unsere Neigung zu überwinden, Gerechtigkeit nach unseren eigenen Maßstäben und um jeden Preis durchsetzen zu wollen und im Namen des Friedens und der Gerechtigkeit Gewalt anzuwenden. Die ökumenische Bewegung hat wiederholt bekräftigt, daß es keinen Frieden ohne Gerechtigkeit gibt. Wir haben erfahren, daß es Zeiten gibt, in denen es keine Gerechtigkeit ohne ein gewisses Maß an Frieden geben kann.«

Die Anfang 1996 in Südafrika eingesetzte Kommission für »Wahrheit und Versöhnung« versucht, in dieser schwierigen Situation einen neuen Weg zu gehen, der darauf vertraut, daß die Aufdeckung der Wahrheit durch Opfer und Täter Kräfte der Versöhnung freisetzt. Die Möglichkeit einer Amnestie wird denjenigen unter den Verantwortlichen angeboten, die sich freiwillig zur Aussage vor der Kommission bereiterklären. Es könnte sich erweisen, daß die Aufdeckung der Wahrheit und der Kampf gegen das Verschweigen und die

Lüge eines der wichtigen Handlungsfelder ökumenischer Diakonie im Spannungsfeld zwischen Gerechtigkeit und Versöhnung wird.

IV.

Im Vergleich zu den Anfängen ökumenischer Diakonie vor mehr als 50 Jahren ist vor allem das Umfeld des humanitären Handeins heute von einer Vielzahl von Einrichtungen, vor allem aus dem Umfeld der Nicht-Regierungsorganisationen, besetzt. Humanitäre Hilfe ist zu einem florierenden Geschäft geworden, das immer mehr nach den Regeln der Marktökonomie und mit steigendem Konkurrenzdruck betrieben wird. Damit stellt sich im Bereich der ökumenischen Diakonie ebenso wie im Umfeld der institutionellen Diakonie die Frage nach dem spezifischen Profil beziehungsweise nach den Maßstäben und Werten, an denen ökumenische Diakonie sich orientiert. Diese Frage wird verschärft durch den Umstand, daß sich humanitäre Aktion immer häufiger einem schwer lösbaren ethischen Dilemma gegenüber sieht. Gibt es spezifische ethische Maßstäbe für die ökumenische Diakonie der christlichen Kirchen, und was ergibt sich daraus für die Zusammenarbeit mit anderen Akteuren im humanitären Umfeld?

Nach allem bisher Gesagten ist deutlich, daß ökumenische Diakonie sich nicht einfach den Kriterien der Effizienz, das heißt der raschen und effektiven Abwicklung eines Programms und der Kosten-Nutzen-Rechnung unterwerfen kann, wie sie im wirtschaftlichen Umfeld Gültigkeit haben. Das mag die Wettbewerbsfähigkeit von Trägern und Einrichtungen der ökumenischen Diakonie, vor allem in der Einwerbung von finanziellen Mitteln, beeinträchtigen. Das »Umsatzvolumen« und dessen Wachstumsrate sind jedoch keine Maßstäbe, an denen ökumenische Diakonie sich ausrichten kann.

Die gleiche kritische Distanz ist freilich geboten gegenüber direkten oder indirekten politischen Anforderungen und Auflagen. Gewiß kann sich ökumenische Diakonie im konkreten Fall nicht einfach über die gegebenen politischen und rechtlichen Bedingungen hinwegsetzen; aber wenn es ihr ernst ist mit der ökumenischen Solidarität im Eintreten für Gerechtigkeit und Menschenwürde, dann kann sie sich dem Maßstab der völlig unpolitischen beziehungsweise politisch neutralen, rein humanitären Aktion nicht widerspruchsfrei unterwerfen. Ebenso wenig kann sie sich ausrichten an den Kriterien der Opportunität oder der Wahrung von Stabilität, und sie wird unvermeidlich immer wieder in Konflikt geraten mit etablierten Machtstrukturen und deren Verständnis von Sicherheit. Ein spezielles Problem in diesem Zusammenhang sind die Auflagen, die mit der Vergabe von öffentlichen Geldern für Aufgaben im Bereich der ökumenischen Diakonie verbunden sind.

Ökumenische Diakonie muß daher verstärkt daran arbeiten, die Maßstäbe und Werte, an denen sie sich orientiert, erkennbar zu machen und sie in der Auseinandersetzung mit anderen Trägern humanitärer Hilfe auch offensiv zu vertreten. Eine ökumenische Diakonie, die sich als Praxis der Nachfolge Christi versteht, muß den Lebensmöglichkeiten der Menschen und dem Aufbau lebensfähiger menschlicher Gemeinschaften oberste Priorität einräumen. Sie muß geprägt sein von der Achtung menschlicher Würde, gerade auch der in Not geratenen oder ausgegrenzten Menschen. Sie muß bereit sein, den Menschen Raum zu

geben, so daß sie in der Lage sind, selber zu artikulieren, welche Hilfe sie brauchen, und nicht Erwartungen und Bedingungen zu stellen, die von den Betroffenen nicht erfüllt werden können. Gerade in der Situation unentrinnbarer Asymmetrie zwischen Gebenden und Empfangenden muß ökumenische Diakonie bestrebt sein, ein Höchstmaß an Wechselseitigkeit aufzubauen und, wo immer es möglich ist, Macht und Verantwortung auf die Betroffenen zu übertragen, um so deren Eigenkräfte zu stärken. Wenn Wahrheit die Brücke zwischen Gerechtigkeit und Versöhnung ist, dann muß ökumenische Diakonie in ihren Verfahren von Planung und Durchführung ein Höchstmaßstab von Wahrhaftigkeit und Transparenz anstreben.

Dies ist sicherlich keine erschöpfende Kennzeichnung der Maßstäbe, an denen ökumenische Diakonie sich orientiert. Sie kann jedoch dazu dienen, daß ökumenische Diakonie im kontroversen Umfeld der humanitären Aktion ihr spezifisches Mandat nicht um der Wettbewerbsfähigkeit willen zurückstellt und so hie und da zu einem Werkzeug von Gerechtigkeit wie Versöhnung wird.

Prof. Dr. Konrad Raiser
Ökumenischer Rat der Kirchen
 150 Route de Ferney
 Postfach 21 00 - CH-1211 Genf2

Abstract

The author casts a retrospective glance at the stations of the fifty years old discussion about the mandate of ecumenical diacony. Today two basic conceptions are marked off: the conception of a prophetic diacony, informed by the leading notion of »justice« on one side, and the conception of a caritative diacony, informed by the leading notion of »reconciliation« on the other. The author discusses the tension between these concepts in their theological foundations and takes a look at the significance of these concepts in situations characterized by »complex emergencies«. Therefore he explores criteria and standards, on which the mandate of ecumenical diacony could be orientated for the future.

Anmerkungen

* Vortrag bei der Jahreskonferenz des Diakonischen Werkes in Frankfurt am 16. Oktober 1996.

1. Vgl. Kursbuch Diakonie, hg. von Michael Schibilsky, Neukirchen-Vluyn 1991.
2. Vgl. hierzu *Ökumenische Diakonie. Eine Option für das Lehen*. Beiträge aus der Arbeit des ÖRK zur theologischen Begründung ökumenischer Diakonie, hg. von Konrad Raiser, Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau* 57, Frankfurt/Main 1988.
3. Konrad Raiser: *Diakonie in weltweiter Perspektive. Der Ruf zum solidarischen Teilen*. in: Kursbuch Diakonie aaO., 197-207; dort in Anmerkung 1 weitere Literatur; zusätzlich neuerdings Michael Taylor: *Not Angles hut Agencies. The Ecumenical Response to Poverty - A Primer*, London und Genf 1995.
4. Minutes and Reports of the Second Meeting of the Central Committee of the WCC in Chichester, Juli 1949, Genf 1949, 26.
5. Workbook for the Third Assembly of the World Council of Churches, Neu-Delhi 1961, Genf 1961, 134. Vgl. dort ebenfalls den Abschnitt über biblische und theologische Begründung des Begriffs der zwischenkirchlichen Hilfe, 129 ff.

6. Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. von *Willem A. Visser 't'Hooft*, Stuttgart 1962, 126. Vgl. auch im Gesamtbericht der Sektion »Dienst« 003 ff.) den Abschnitt über den »Dienst der Kirche«, 121-127, sowie den Bericht des Ausschusses der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst, 253 ff.
7. *Ökumenische Diakonie. Eine Option für das Leben* aaO. 17.
8. Utrecht 1972. Vorträge und Berichte bei der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. von *Hanfried Krüger*, Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau* 23, Stuttgart 1973, 106.
9. »Miteinander leben - miteinander teilen«, ÖRK-Weltkonsultation Koinonia: Geteiltes Leben in weltweiter Gemeinschaft, El Escorial 1987, bearbeitet von *Huibert van Beek*, Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 48, Hamburg 1990. Vgl. ebenfalls *Ökumenische Diakonie. Eine Option für das Leben* aaO. 78-101.
10. *Hope in the Desert. The Churches' United Response to Human Need, 1944-1984*, edited by *Kenneth Slack*, Genf 1986, 129 f.
11. Vgl. *Ökumenische Diakonie. Eine Option für das Leben* aaO. 20 f.
12. Ebenda 57.
13. Minutes of the Meeting of the Central Committee of the WCC, Johannesburg, January 1994, Genf 1994, 125.
14. *Strategy for Jubilee. A Four Year Plan*. Framework Document: 1995 -1998, Programme Unit IV - Sharing and Service, Genf 1995, I.
15. KAIROS-Dokument, in: Christen im Widerstand. Die Diskussion um das südafrikanische KAIROS-Dokument, Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 40, Stuttgart 1987, 20 und 21.
16. Bericht aus Vancouver 1983, hg. von *Walter Müller-Römheld*, Frankfurt am Main 1983, 162.

Virtuelle Ethikgemeinschaften und Werteerziehung heute

Von Helmut Anselm

Immer, wenn unser Land negative Schlagzeilen macht, also immer, wenn von Gewalt die Rede ist, von Vandalismus oder Radikalismus, dann dauert es nicht lange, und es erheben sich wie Ruf und Echo die Klage vom Werteverfall und die Forderung nach neuer Werteerziehung in den Schulen, und dies vom Boulevardblatt bis hin zum Bundeskanzler.

»In Krisenzeiten« - und gegenwärtig spricht man viel von ihnen - »boomt die Ethik«, wie der Dresdner Systematiker *Klaus Tanner* feststellt. Ihm sekundiert *Herbert Riehl-Heyse*, Redakteur der Süddeutschen Zeitung, leicht ironisch: »Her mit den Werten, aber sofort.« Und er erläutert: »Wertekrise. Wertemangel! Werteverlust!! Da haben wir mal wirklich ein Thema. Eine ganze Nation rutscht gerade auf dem Bauch herum und schaut unter Sofa, ob ihre Werte darunter gekultert sind.«>

Die Werte sind da: Nächstenliebe! Treue! Toleranz! Gerechtigkeit! Es ist wirklich nicht zu erkennen, welche Werte noch erfunden oder entdeckt werden könnten.

Nein, das Problem liegt an anderer Stelle; es liegt an der *Akzeptanz* von Werten im Zeitalter der Postmoderne. In ihm existieren sehr »unterschiedliche, heterogene Lebensformen ... nebeneinander: *-Leben unter heutigen Bedingungen ist Leben im Plural*«. Deshalb gibt es auch »keine generell verbindlichen Normen und Kriterien(.) ... keine erkennbare harmonische Gesamt-Ordnung« (S. 225). Ja: »Die Suche nach der einen Wahrheit und nach Ganzheit entspricht eher einem infantilen Wunsch, einer Regression.« Leitgedanke ist der Dissens (*Jean-Francois Lyotard*), und Pluralität ist »generell zuzulassen und zu gewähren; oder anders: Dissens ermöglichen heißt

Freiheit ermöglichen; oder nochmals anders: Die Freiheiten der anderen sind so wenig wie möglich einzuschränken«>.

Das ist die positive Sicht. Die negative nennt *Zygmunt Baumann*: Die Postmoderne macht uns zu »Landstreichern« im Land der Werte, ethisch unbefriedigt, moralisch heimatlos und immer auf der Suche nach dem Anderen, dem Neuen. Kompaß ist das Lustprinzip, und dieses sieht den »soziale(n) Raum ... primär« als »Weidegrund«, zum Kahlfraß freigegeben, und den »ästhetische(n) Raum« als »Spielwiese. Keiner« dieser Räume »gestattet, beide verweigern die moralische Strukturierung«4.

Und wenn das für uns alle gilt, dann gilt es auch für die Schule und die Schülerschaft. Beide sind nichts anderes als ein Abbild der Gesellschaft, und die Schüler nehmen das in Anspruch, was sie bei ihren Eltern und Lehrern erleben. Allerdings, und das muß für alles Folgende gelten: So, wie es nicht *die* Schule gibt, so gibt es auch nicht *die* Schüler. Vielmehr haben wir nach Altersstufe, Lerngruppe, Persönlichkeit und wohl auch nach Geschlechtszugehörigkeit zu unterscheiden.

Mit diesem Vorzeichen versehen regiert unter Schülern weithin eine Haltung ethischer Beliebigkeit, und es gehört zu ihr, daß sie nicht fordernd in Erscheinung tritt oder gar aggressiv. Im Gegenteil, sie ist eher *defensiv*. Angesichts der erfahrenen Unübersichtlichkeit läßt sie Wertvorstellungen und ethische Maßstäbe gleichsam an sich abperlen. Die Lehrer haben häufig das Gefühl, in einen schalltoten Raum hinein zu sprechen. Oder aber: Sie sehen sich gezwungen, jede ethische Aussage oder Forderung im einzelnen zu begründen. Das eine macht die ethische Erziehung in der Schule heute frustrierend. Das andere ermüdend.

Das alles heißt aber nicht, daß die Jugendlichen an ethischen Fragen kein Interesse hätten, keinesfalls! Nur gelten hierfür drei Bedingungen:

Erstens: Die von den Jugendlichen gewünschten Themenfelder haben überwiegend mit ihrem Nahbereich als Heranwachsende zu tun, darüber hinaus mit ökologischen Problemen und mit Grenzfragen von Leben und Tod. Allgemeingewisschaftliche Themen aus dem Sozialbereich, aus Wirtschaft und Politik interessieren nur am Rande.

Zweitens: Die meisten Jugendlichen möchten sich mit ethischen Fragestellungen im kommunikativen Gespräch auseinandersetzen, also in dem, das sie -Diskussion- nennen. Die Vermittlung von Informationen wird nur ungern in Kauf genommen. Die Schüler stützen sich vielmehr auf Fakten, Argumente und auch Urteile, die sie sich vorweg erworben haben.

Drittens: Diese Urteile auf ihre jeweiligen Prämissen hin zu hinterfragen und grundsätzliche ethische Erörterungen, etwa darüber, was >gut< sei, - alles das stößt bei der Mehrzahl der Jugendlichen auf Unverständnis, wenn nicht auf Ablehnung. Es lenkt in ihren Augen nur davon ab, die eigene Betroffenheit zu artikulieren und konkrete Lösungsvorschläge zu diskutieren.

2

Wie aber kommen Jugendliche zu ihren Wertvorstellungen? Man kann sich bei der Antwort wie *Herbert Huber* auf ein Naturrecht berufen>, oder wie *Max Scheler* behaupten, es gebe eine »objektiv gültige« Wertetafel, die jeder Mensch durch ein unmittelbares »Wertfühlen« erfassen könne. In beiden Fällen scheint es klar: Werte sind nicht erst zu vermitteln, sondern vorgegeben.

So gesehen hätte Werteerziehung primär eine mæeutische Funktion, das heißt, sie müßte die in den Jugendlichen gleichsam schlafenden Werte freisetzen, abklären und entfalten.

Jedoch: »Der Blick in die Geschichte zeigt: Ethik ist in all ihren Formen ein Reflexionsprodukt; Normen werden nicht einfach irgendwo -gefunden« Sie werden gemacht. Wir können die Frage nach den Zielen unseres Handelns und den Begründungen für dieses Handeln nicht von uns wegschieben auf -die Natur-.«?

Dies bestätigt sich beim Blick auf die Ethikdis-

kussion in Amerika. Dort zeigt das Zusammenreffen der verschiedenen Religionen und Kulturen, daß es keine absoluten Werte gibt", sie also nicht vom Himmel fallen. Sie werden vielmehr von Menschen getragen und gefüllt, die sich zusammengehörig wissen. Ethik und mit ihr das Wertebewußtsein haben demnach eine kommunikative Struktur. Beide gibt es nicht im Singular, sondern nur im Plural. Damit existieren ebenso -ethische Religionen- und -Konfessionen-, wie es -religiöse Religionen- und -Konfessionen- gibt.

Oder anders gesagt: Ethik und mit ihr das Wertebewußtsein werden immer von einer konkreten Ethnie geprägt, - Ethnie verstanden im Sinne *Wolfgang Hubers* als ein konkreter Zusammenschluß gleichgesinnter Menschen in »Interpretationsgemeinschaften-s", genauer verstanden als Zugehörigkeit zu einer gleichgestimmten Gruppe mit einem gleichwirksamen Geist!", Und das gilt in besonderer Weise für die Jugendlichen. Wohl noch stärker als Erwachsene orientieren sie sich an Gruppen Gleichgesinnter; - nur, und hierin liegt ein entscheidendes Problem der Werteerziehung heute: an welchen Gruppen orientieren?

3

Bei der Suche einer Antwort auf die Frage nach den ethischen Gemeinschaften bzw. Werte-Gemeinschaften Jugendlicher wird man sich vermutlich über zwei Dinge rasch verständigen können.

Zum einen: Ihre maßgebenden ethischen Communities sind oft nicht die traditionellen Werte-Vermittlungsgemeinschaften wie das Elternhaus, - so wenig seine Bedeutung heruntergeredet werden soll. Aufs Ganze der Lebenszyklen gesehen, ist die Familie wohl die wichtigste Werteerziehungsinstanz des Menschen. Doch sind ihre Einflußmöglichkeiten speziell in der Phase der Adoleszenz begrenzt.

Zum andern: Die ethischen Communities der Jugendlichen sind auch nicht die Gruppierungen in ihrem Nahbereich, also die konkreten Freundes- oder Interessenkreise. Die sind weder im Bereich der Normen noch der Werte autark genug.

Wir werden den Horizont der Werte-Erwerbes weiter zu stecken und die gesamtgesellschaftlichen Befindlichkeiten in den Blick zu nehmen haben. Zu ihrer Beschreibung scheint das gän-

gige Paradigma -Pluralismus- zu ungenau zu sein. Besser ist es wohl, *Peter Glotz* zu folgen und bei den Schlüsselbegriffen »Individualisierung, Dezentralisierung« und »Globalisierung« einzusetzen!'. Was bedeuten sie für das Wertebewußtsein der Jugendlichen?

Die *Individualisierung* führt einerseits zu einem ethischen Selbst-Bewußtsein, das sich gegen eine unbefragte Übernahme traditioneller Verhaltensmuster sperrt und darin zu begrüßen ist. Sie führt andererseits zur ethischen Maxime des -Why not- oder des -Anything goes« Und über beides hinaus tendiert sie nicht nur in der Welt der Werte, sondern auch in der des Glaubens zu einer grundsätzlichen Selbstreferenz, also zur Annahme, daß sich alle Wirklichkeit am eigenen Bewußtsein zu messen habe. So gesehen, hängt was gut ist oder nicht, was wahr ist und was nicht, was man zu tun hat und was nicht, von der ganz persönlichen Befindlichkeit ab bzw. davon ab, ob es einem, wie man so sagt, -etwas bringt« Diese Einstellung hat als Schattenseite eine »existentielle Heimatlosigkeit« im Gefolge, verbunden mit oftmals großen Ängsten.

Die *Dezentralisierung* führt zunächst zu einem Abbau von Gemeinschaftsbeziehungen, und er reicht vom Mitgliederschwund der gesellschaftlichen Großorganisationen¹³ bis hin zur Tatsache, daß es in der Schule praktisch keine Streiche mehr gibt, weil sie ein gemeinsames Tun voraussetzen würden. Die Dezentralisierung führt zugleich zu einem Faible für abweichende Verhaltensformen und für Ausgefippte, aber auch – und das ist gut so – zu einem gegenüber früheren Zeiten neuen Verständnis und zu Engagement für Randgruppen und Außenseiter der Gesellschaft. Welcher Wandel sich hier vollzogen hat, das kann man daran erkennen, daß Arik Brauer noch vor 25 Jahren das Lied von den Demütigungen eines rothaarigen Schülers singen konnte, während es heute »echt cool« ist, etwa mit grünen Haaren in die Schule zu kommen.

Die *Globalisierung* schließlich führt zu einer Ethik der weltweit ausgespannten Betroffenheit und Einsatzbereitschaft.

4

Individualisierung, Dezentralisierung und Globalisierung - wie werden diese drei Siegel unserer

Zeit im Bewußtsein der Jugendlichen zusammengehalten? Zu wesentlichen Teilen mit Hilfe der Printmedien und vor allem der Telekommunikation. Sie nehmen durch ihre Synergieprozesse, beziehungsweise durch ihre Überlagerungseffekte einen starken Einfluß auf die Jugendlichen>, und dieser Einfluß ist kein Einbahnsehehen. Es kommt vielmehr zwischen beiden Seiten zu einer »Art sozialen Dialogseis.

Dieser Einfluß ist grundsätzlich als positiv zu bewerten: Mit seiner Hilfe gewinnen die Jugendlichen einen Beziehungs-Horizont, einen Wissensstand und damit auch eine ethische Kompetenz und Sensibilität, von denen frühere Generationen nur träumen konnten. Allerdings erwerben sie diese ethische Sensibilität und Kompetenz nur in Teilbereichen, und zwar in sehr *unterschiedlichen*, wohl mehr oder weniger zufällig zustande gekommenen. Dabei wirken auf die Jugendlichen eine Reihe von Kräften ein. Um nur wenige davon zu nennen: die täglichen Meldungen der Nachrichten-Agenturen mit ihrem vielfach appellativen Anspruch, die Berichte in Jugendzeitschriften, zunehmend Texte und Bilder im Internet, schließlich die besonders von kommerziellen Fernsehsendern täglich angebotenen ethischen Dilemmatas.

Spätestens an dieser Stelle drängen sich auch die Gefahren der Medien als Erziehungsagenturen für Ethik und Wertfragen ins Bild. *Meinhard Miegel* setzt sich mit ihnen auseinander und schreibt: Ihr »Stoff ist nun einmal das Abnorme und nicht das Normale«, So geht es ihnen um die Beschaffung »möglichst ausgefallener Sachverhalte. Dabei steigt deren Verkäuflichkeit noch, wenn die Nachricht negativ ist!«,

Erwachsene haben gegen solche Nachrichten Immunisierungsmechanismen entwickelt. Anders viele Jugendliche. Ich habe noch im Ohr, was mir ein Schüler in einer Diskussion über die Ozonbelastung sagte. Ich wollte ihn beruhigen, er aber hielt mir im Blick auf seine Mitschüler entgegen: »Mit dreißig Jahren leben wir doch schon alle nicht mehr!«. Die Fülle negativer Meldungen verbinden sich mit den ohnehin latent vorhandenen Existenzängsten und wirken sich nicht nur in den Träumen von Jugendlichen aus. Sie beeinflussen auch ihr Werte-Bewußtsein.

Hinzu kommt, daß in vielen Medien-Aktivitäten die Fakten und ihre Präsentation, Personenebene und Sachebene, Meldung und Meinung,

unentwirrbar *vermischt sind* und, so ist es zu erwarten, in Zukunft wohl *noch mehr vermischt werden*. Als Ergebnis verweben sich alle diese Medieneinflüsse zu einem Geflecht parasozialer Interaktionen oder auch: »parasoziale(r) Beziehungen),«!“. Dabei bilden sich gleichsam »Mediengemeinde«¹⁸ mit eigener Sozialstruktur. Sie werden bestimmt vor allem »von Nachrichtensprechern, Moderatoren, Showmastern und Talkshowmastern«!“. Die Kommunikation in diesen Mediengemeinden unterliegt zwar einer doppelten Brechung, nämlich zwischen den Vertretern der Massenmedien und ihren -Abnehmern- einerseits und zwischen den -Abnehmern- untereinander andererseits. Trotzdem übernehmen die Mediengemeinden »zunehmend drei Funktionen, die traditionell von Primärgruppen« wie Familie und Freundeskreis »getragen wurden:

- die Vermittlung von Identitätserfahrungen und Sinnerlebnissen
- das Herstellen fester und dauerhafter emotionaler Bindungen
- die Ausübung unmittelbarer sozialer Kontrolle«²⁰.

Die Beziehung der einzelnen Jugendlichen zu solchen Mediengemeinden sind meist nur kurzfristig, variabel und sehr unterschiedlich. Daraus ergibt sich ein Überschneidungsgeflecht, in dem beispielsweise die Ansichten Arabella Kiesbauers, Barbara Eligmanns, Ulrich Wickerts und die Meldungen über Brent Spar, Mururoa oder Gorleben für die Jugendlichen gleichberechtigt nebeneinander stehen, von ihnen also nicht in ein Rang- und Relevanz-Gefüge eingeordnet werden.

Voraussetzung für diese Vernetzung - und der um 1800 lebende englische Mystiker William Blake scheint dabei »Ahnherr« incognito zu sein²¹ - ist das Grundbewußtsein von Einer Ethik bzw. Eines Wertebewußtseins in Einer Welt, ist also eine faktisch-praktische Parallelvorstellung zu Hans Kungs Projekt »Weltethos«²². Freilich gibt es zwei wichtige Unterschiede.

Der eine: H. Küng weiß wie kaum jemand von der Differenziertheit der Wirklichkeit und ist sich deshalb bewußt, daß die Eine Ethik und die Eine Werte-Welt erst in einem anstrengenden Lernprozeß realisiert werden muß²³. Von den Jugendlichen wird sie als gegeben schon vorausgesetzt.

Der andere: H. Küng orientiert sich an den kulturellen und religiösen *Vor-Gegebenheiten* der Menschheitsgeschichte, deutlich ist vor allem

seine Hinwendung zum Naturrecht und zum Dekalog>. Die Jugendlichen machen die eigene ethische Ausrichtung zur Basis der universalen Einen Ethik und Werte-Welt, ~ und alles andere würde sie vermutlich auch überfordern.

Dieses Gleichsetzen des Eigenen mit dem anderen wirkt sich in dreifacher Weise aus:

Zunächst bringt es die Jugendlichen dazu, kulturelle und religiöse Differenzen einzuebnen. Das macht sie - etwa in der Migrantenfrage - zu engagierten Botschaftern einer supranationalen gemeinsamen Weltkultur. Mit vielen Erwachsenen sehen sie sich selbst und alle anderen als Nachbarn im *-global village«*. In ihm werden *-local and global thinking-* zu austauschbaren Größen und der nicht zuletzt auch von H. Küng als notwendig erachtete »Streit um die Wirklichkeit« (Gerhard Ebeling) vermieden->.

Tatsächlich aber, und das ist das zweite, bildet sich dadurch eine Vielzahl von nebeneinander existierenden, individuell konstruierten Welten aus, und diese existieren nicht als eigenständige Größen, sondern nur als Widerschein der persönlichen Befindlichkeiten ihrer -Konstrukteure-.

Gerade dadurch schließen sich die Jugendlichen - drittens - einer Haltung an, die gesamtgesellschaftlich als Tendenz zu -selektivem Rechtsgehorsam- beschrieben wird. Das heißt: Über die Geltung von Bestimmungen entscheidet jeder selbst. Was etwa in den öffentlichen Verkehrsmitteln Alltag ist, das findet im Schulalltag seine Entsprechung²⁶.

5

Vor dem skizzierten Hintergrund zeichnen sich nun Ansätze einer Antwort auf die Frage nach dem ethischen Bewußtsein bzw. nach dem Wertebewußtsein der heutigen Jugendlichen ab.

Im Umfeld dieser Antwort hört man mitunter kulturkritische Töne. Sie äußern sich nicht zuletzt in Klagen über Traditionsabbruch und Werteverfall. Doch sollte man sich von solchen Begriffen nicht gefangen nehmen lassen. Es handelt sich zumeist um keine Abbrüche, sondern um Wandlungen. Sie ereignen sich zu allen Zeiten, ja: Sie *müssen* sich ereignen, sollen die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht versteinern und die Zukunftsfähigkeit verspielt werden. Und: Diese Wandlungen werden *immer* als tiefgrei-

fund empfunden. Neu dagegen scheint etwas anderes zu sein. Teils die para-sozialen Medien-gemeinden überlagernd, teils parallel zu ihnen eröffnen die skizzierten ethischen Einstellungen den Jugendlichen das Tor zu einer speziellen ethischen -Gemeindebildung, Sie führt zu einer para-sozialen, oder vielleicht besser: virtuellen Ethik-Gemeinschaft der - mit einem Wort Ulrich Becks gesagt - »Massen-Eremiten«,

- Diese ethische Community ist *parasozial* oder *virtuell*, und das heißt: Sie ist zwar wirklich vorhanden und gibt sich von Fall zu Fall konkrete Gestalt, etwa in Non-Governmental-Organizations (NGO's) wie Amnesty International, Greenpeace oder Bürgerinitiativen. Sie selbst aber ist -invisibilis-, unsichtbar, besitzt keine strukturierenden Institutionen und keine eigenen Organisationsformen.
- Ihre Mitglieder sind ethische *Eremiten*, das heißt: Jedes Mitglied ist letztlich seine eigene ethische Referenzinstanz, oder glaubt es wenigstens zu sein.
- Und die virtuelle Ethik-, oder richtiger: *Ethos*-Gemeinschaft ist eine *Massen-Community*, das heißt: weltweit, ohne Verpflichtungsforderungen und ohne eindeutig auszumachende Meinungsführer. Bei ihr braucht es weder einen Eintritt, noch ist eine Art Anschlußgebühr nötig wie etwa bei den Kirchen und sonstigen traditionellen ethischen Communities. Übrigens gibt es auch weder Sanktionen noch einen formellen Ausschluß oder Austritt. Man -surft- im -Netzwerk- dieser Communities, dem aktuellen Bedürfnis entsprechend.

Mit dieser virtuellen Ethik-Gemeinschaft stoßen wir auf eine der zentralen Werte-Agenturen unserer Jugendlichen. Sie ist, um auf die Herkunft des Wert-Begriffes anzuspielen, eine Wertebörse, in der Werte rund um die Uhr gehandelt werden, mit ständigen Wechselkursänderungen, Auf- und Abwertungen. Und sie wirft die Fragen auf, absieh statt eines *Traditionsabbruchs* zur Zeitmcht vielmehr ein *Kommunitätsabbruch* ereignet: ein Kommunitätsabbruch zwischen der älteren und der nachfolgenden Generation, und ob es nicht dieser Kommunitätsabbruch ist, der den ethischen Dialog zwischen den Generationen oftmals so schwierig macht.

Dabei trägt die virtuelle Ethik-Community ohne Zweifel ein großes und positives Werte-Potential in sich. Es korrespondiert mit religiösen

Weisungen wie den christlichen Forderungen nach Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Es orientiert sich an den Menschenrechten. Es kommt den Bedürfnissen des einzelnen ebenso entgegen wie denen der Gesellschaft.

Dieses Werte-Potential trägt weltweit dazu bei, das Leben humaner zu gestalten. Es ermöglicht damit der virtuellen Ethik-Community nicht nur, zentrale Bedingungen einer Werteerziehung heute zu erfüllen. Es verleiht ihr zugleich eine hohe Akzeptanz und Glaubwürdigkeit, und das gerade auch unter Jugendlichen. Dieser Einschätzung der virtuellen Ethik-Community kommt eine wichtige, stabilisierende Funktion in der Gesellschaft zu. Doch es darf auch nicht übersehen werden, daß mit ihr mehrere, zum Teil gravierende Probleme verknüpft sind.

Zunächst: Die virtuelle Ethik-Community ist Wirklichkeit, und doch nicht greifbar. Sie ist zwar eine Realität, doch schützt sie ihr Charakter davor, sich den Realitäten stellen zu müssen und mitunter auch an ihnen zu scheitern. Sie fordert Verantwortlichkeiten ein und braucht selbst doch keine Verantwortung zu tragen. Sie befaßt sich häufig nicht mit den Problemen selbst, sondern präsentiert nur eine Lösung.

Sodann: Es ist für die Struktur der virtuellen Ethik-Community charakteristisch, daß sich die Community und der einzelne wechselseitig spiegeln. Damit kommt ein Prozeß gegenseitiger Durchdringung in Gang, der der Community so viele Gesichter gibt, wie sich Menschen an ihr beteiligen. Auf diese Weise läßt sie jeden das Seine finden.

Diese fließende Struktur wirft Fragen nach Legitimierung und Legitimität auf: *Wer* sind die treibenden Kräfte der virtuellen Ethik-Community? *Woher* nehmen sie ihr jeweiliges Mandat? *Was* sind ihre Grundwerte, und *wie* ihre Steuerungsmechanismen? Gerade diese Fragen aber weisen auf eine nicht unbedenkliche Haltung von Jugendlichen beim -Surfen im ethischen Internet-, Sie vertrauen grundsätzlich darauf, daß sich die virtuelle Ethik-Community am gemeinhin -Richtigen- und -Guten- orientiert. Damit aber können sie statt zu Mitspielern der ethischen Community leicht zu Spielbällen unausgewiesener Tendenzen und wirtschaftlicher, politischer und nicht zuletzt finanzieller Interessen werden, wie sich etwa an Amnesty International und an Greenpeace zeigen ließe.

Schließlich und vor allem: Der jeweilige weltanschaulich-glaubensmäßige Bezugsrahmen ist ungeklärt. Zwar läßt sich erkennen, daß er zu einem hohen Maß von christlichen Gedanken gestaltet wird. Zudem ist positiv zu werten, daß er sich durch seine fließende Struktur jedem staatlichen bzw. schulaufsichtlichen Zugriff entzieht. Erkauft wird dies jedoch durch eine Privatisierung von Weltanschauung und Glaube. Sie ist nicht nur für Mißdeutungen offen. Sie verhält sich zugleich meist indifferent zu jenen verfaßten Institutionen und Agenturen, deren Funktion im Rahmen der intergenerationellen Erinnerungsgemeinschaften sie sich verdankt. Vor allem aber verfehlt sie, daß Glaube – *jeder* Glaube! – von der Teilhabe an einem intersubjektiven Vollzug lebt und darauf ausgerichtet ist.

6

Es ist eine wichtige Aufgabe der Werteerziehung heute, diese Sachverhalte und Zusammenhänge den Jugendlichen bewußt zu machen. Dabei wird man wohl auf eine gegensätzliche Reaktion stoßen.

Einerseits werden sie sich häufig wehren und ihre Unabhängigkeit von der virtuellen Ethik-Community betonen. Sie werden eine Kritik daran als interessengeleitete Gegenstrategie empfinden, etwa im Dienst der -Multis-. Sie werden schließlich die Existenz der virtuellen Ethik-Community insgesamt in Abrede stellen. Der Grund für diese Abwehrreaktionen ist vermutlich, daß die Jugendlichen mit ihrem Selbstverständnis viel zu sehr in jene Community hineinverwoben sind, als daß sie sich den kritischen Anfragen stellen könnten, ohne eine Abwehrhaltung einzunehmen.

Gerade wegen der damit gegebenen Verletzbarkeit wird man sehr behutsam zu argumentieren haben, sich speziell vor Ironisierungen und Verurteilungen hüten müssen. Und dennoch wird man dabei ständig in Gefahr stehen, daß die Aufklärungsarbeit unter der Hand zur Defensivstrategie zum bloßen Erhalt des Herkömmlichen gerät – oder von den Jugendlichen dahingehend ausgelegt wird.

Andererseits *haben* Jugendliche das Bedürfnis nach konkreten Communities. So wird man sich nicht damit begnügen dürfen, sie zu einem di-

stanzierten Verhältnis gegenüber der virtuellen Ethik-Community zu führen. Gleichzeitig muß man ihnen die Möglichkeit eröffnen, von der virtuellen zu einer konkret verfaßten Ethik-Community überzuwechseln. Dabei werden sich freilich neue und zusätzliche Probleme ergeben. Sie bestehen zum einen darin, daß damit von den Jugendlichen anstelle kommunikativer *Unverbindlichkeit* kommunikative *Verbindlichkeit* verlangt wird, mit bestimmten Gemeinschaftsstrukturen und festgelegten Regeln. Sie bestehen zum anderen darin, daß verlangt wird, anstelle einer selektiven -Heldenverehrung aus sicherer Distanz heraus ganz konkrete Nah-Beziehungen einzugehen, gegenüber dem und dem Menschen mit seinen Eigenarten, Unzulänglichkeiten und Anforderungen.

Besonders schwierig ist wohl für viele Jugendliche der Zugang zur Community der Kirche, genauer: zur *Communio* der Glaubenden. Der Zugang ist in aller Regel durch eine Reihe von Vorurteilen verstellt, in der sich hohe Erwartungen an die Institution Kirche mit der Enttäuschung über deren Vertreter überkreuzen. Dies wirkt sich als Glaubwürdigkeitskrise aus, die etwa einen der Initiatoren des katholischen Kirchenvolksbegehrens wünschen läßt: »>Die katholische Kirche soll so glaubwürdig werden wie Greenpeace.«²⁷

Zugleich ist nicht zu übersehen, daß die Kirchen zumindest teilweise einen Kurs steuern, der einer -Einheimatung- Jugendlicher in eine konkrete, überschaubare und vertraute Glaubensgemeinschaft entgegenläuft. Sie tendieren nicht nur vielerorts dazu, ihre jeweils eigene, unverwechselbare Identität als Konfessionskirchen preiszugeben. Auch ihr Öffentlichkeitsanspruch macht sie oftmals mit anderen Großorganisationen verwechselbar. Damit aber verlieren die Kirchen eben das, was gerade sie den Jugendlichen geben könnten.

Dabei hat der Bundesminister Jochen Borchert recht, wenn er in einem Interview die Kirchen unverzichtbar für die Wertevermittlung hält. Die *Communio sanctorum* ist in der Werteerziehung durch keine andere Community zu ersetzen. Nur sie weist jene zweifache Gemeinschaftsstruktur auf, die sich im neutestamentlichen Liebesgebot zum Ausdruck bringt: die *Communio* Gottes mit den Menschen und, daraus folgend, die *Communio* von Menschen untereinander. Diese Doppel-

struktur schafft reale, menschliche Gemeinschaft, trägt den dunklen Seiten menschlicher Existenz und gesellschaftlichen Lebens ebenso Rechnung, wie sie in sich zugleich eine Existenz der Hoffnung bewahrt, die über die real existierende menschliche Gemeinschaft hinaus greift. In dieser doppelt strukturierten Gemeinschaft werden Werte auf besondere Art *begründet* und *relativiert* zugleich.

Begründet, weil die Menschen Gott so viel wert sind, daß er seinen »eingeborenen Sohn gab« (Joh 3,16). Von dieser Begründung her empfangen die alten, manchmal abgegriffenen Werte neuen Glanz. Relativiert, weil die Menschen eben deshalb der Notwendigkeit enthoben sind, die Werte selbst setzen und durchsetzen zu müssen. So sind Christen auch nicht sklavisches an bestimmte Werte gebunden. »Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit«, so sagt es Paulus (2 Kor 3,17), und auch: daß wir als Christengemeinschaft die Werte »haben« können, als »hätten« wir »sie nicht« (1 Kor 7,29).

Alles das aber kann man den Jugendlichen nicht durch Reden vermitteln, sondern nur durch eigenes Tun, nicht durch Theoretisieren, sondern durch Praktizieren. Nur so kann den Jugendlichen deutlich werden: Unsere Kirche als unsere konkrete Konfessionsgemeinschaft bietet mit der Erfahrung des Vorrangs des Indikativs vor dem Imperativ, bietet mit dem Widerfahrnis der Vergebung und dem davon umschlossenen Bekenntnis zur Fehlsamkeit, bietet zugleich mit der grundsätzlichen Offenheit ihrer Wirklichkeitsdeutung eine ebenso sachgemäße wie menschengerechte ethische Interpretationsgemeinschaft²⁸.

Werterziehung heute? Man kann über Werte informieren und von ihnen reden. Doch sie bleiben dabei letztlich leer. Was die Werte *wert-voll* macht, das ist nicht zu lehren²⁹. Das läßt sich nicht aufgeben und abfragen wie Vokabeln. Werteerziehung ist Erziehung zu einer *Wertegemeinschaft*, und Werterziehung heute beginnt und endet deshalb damit, daß wir selbst eine *Communio fratrum et sororum* leben und vorleben, die es den Jugendlichen wert erscheinen läßt, sich anzuschließen.

Dr. Helmut Anselm
Sudetenstraße 7
82166 Gräfelfing

Anmerkungen

1. K. Tanner: Für plausible Normen. In Krisenzeiten boomt die Ethik, in: Evangelische Kommentare Nr. 8, 1994, S. 480-482, S. 480.
2. H. Riehl-Heyse: Her mit den Werten, aber sofort!, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 174 vom 31. 7.11. 8. 1993, Feuilleton.
3. Karl Friedrich Haag: Verantwortlich leben. Bd. I. Bausteine für eine christliche Ethik. Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien. Themenfolge 99. Hg. von der Gymnasialpädagogischen Materialstelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Erlangen 1993, S. 224 f., zit. Wolfgang Welsch: Ästhetisches Denken. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8681, Stuttgart 1990, S. 171.
4. Z. Baumann: Wir sind wie Landstreicher. Die Moral im Zeitalter der Beliebigkeit, in: Süddeutsche Zeitung vom 16. 11. 1993, S. 17.
5. H. Huber: Einleitung, in: ders. (Hg.): Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht. Asendorf 1993, S. 9-28, S. 26.
6. M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Halle/Saale, 3. Aufl. 1927, S. 283.
7. K. Tanner: Für plausible Normen, S. 481.
8. Vgl. u. a. Georg A. Lindbeck: The Nature of Doctrine, Religion and Theology in an Postliberal Age. Philadelphia 1984, S. 15: Lehrsätze werden von den jeweils sie gebrauchenden Gruppierungen gefüllt. Sie haben somit keine intersemiotische Struktur, sondern sind zu ihren jeweiligen Kontexten relativ.
9. W. Huber: Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, in: Evangelische Theologie, 54. Jg., 1994, S. 157-180, S. 170; mit Verweis auf die amerikanische Kommunitarismus-Diskussion.
10. Johannes Fischer: Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 91. Jg., 1994, S. 487-539, S. 493 ff.
11. P. Glotz: Änderung des Schaltplans. Unsere Zivilisation stellt sich um von analog auf digital. Die Politik muß die emanzipatorischen Chancen dieser technischen Revolution nutzen, in: DIE ZEIT Nr. 46 vom 10. 11 1995, S. 58.
12. J. Fischer: Christliche Ethik als Verantwortungsethik?, in: Evangelische Theologie, 52. Jg., 1992, S. 114-128, S. 123 f.
13. Vgl. dazu: Mitgliederschwind im Vergleich zwischen 1991 und 1994: Parteien (SPD, CDU, CSU, Bündnis 90/Grüne, FDP, PDS) - t 1,48%, Deutscher Gewerkschaftsbund - J 7,22%, Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) -3,44%. Quelle: Statistisches Bundesamt. Kirchenamt der EKD. Pressestelle der Parteien.

14. Vgl. dazu die Analysen in: WDR Intendanz/Medienforschung - Dr. Claudia Schmidt: Jugendstudie. Fernsehverhalten und politische Interessen Jugendlicher. Ergebnisse einer GfK-Datenanalyse und einer bundesweiten Repräsentativbefragung (10. 2. – 10. 3. 1995).
15. Augsburg. Schulpädagogische Untersuchungen, hg. von Werner Sacher, Nr. 17: Einsamkeit oder Gemeinsamkeit? Veränderungen von Kommunikations- und Interaktionsstrukturen durch neue Medien. Januar 1996. Phil. Fakultät I der Universität Augsburg. Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg. ISSN 0941-3634, S. 8, im Sinne einer mehrdimensionalen »skommunikativen Medienaneignung«.
16. M. Miegel: Er hat die Menschen deformiert. Tabus und Illusionen verschleiern das historische Versagen des Sozialstaates, in: FAZ Nr.79 vom 2.4. 1996, S. 9.
17. Denise S. Yanof: The para-social and interpersonal relationships of heavy, light, and nonviewers of daytime television serials, Diss. California School of Professional Psychology, Berkeley/Alameda, 1991 (Zusammenfassung in: Dissertation Abstracts International 1991 Jul Vol152, 1-A, 13), zit. in: Einsamkeit oder Gemeinsamkeit", S. 11.
18. Einsamkeit oder Gemeinsamkeit", S. 14, zit. Karen Cerulo/Janet M. Ruane/Mary Chayko: Technological ties that bind: Media-generated primary groups, in: Communication Research 1992 Feb Vol. 19 (1) 109-129.
19. Einsamkeit oder Gemeinsamkeit", S. 13.
20. Einsamkeit oder Gemeinsamkeit", S. 15, vgl. 14f. Ebenda S. 15: »Diskjockeys, Showmaster, Entertainer, Moderatoren und Nachrichtensprecher arbeiten heute gezielt mit Symbolen, um Identifikationsprozesse ihrer Fangruppen zu verstärken.«
21. Vgl. dazu Christoph Boehinger: »New Age« und moderne Religion, Gütersloh 1994, S. 265 ff.
22. Vgl. u. a. H. Kling: Hauptvortrag »Das -Projekt Weltethos- als Herausforderung«, am 28.9. 1994; abgedruckt unter dem Titel »Weltethos und Erziehung«, in: J. Lähnemann (Hg.): »Das Projekt Weltethos« in der Erziehung. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1994. Pädagogische Beiträge zur Kulturbeggnung Bd. 14, Hamburg 1995, S.19-34.
23. H. Küng: Weltethos und Erziehung, S. 19, 29ff.
24. H. Küng: Weltethos und Erziehung, S.28f.: Die September 1993 in Chicago auf dem 2. Weltkongress der Religionen verabschiedete »Erklärung zum Weltethos« (S.28) »sieht alle Religionen einig in der Grundforderung: -Jeder Mensch ... muß menschlich behandelt werden-, und in jener .Goldenen Regel-, die sich seit Jahrtausenden in vielen religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit findet und sich bewährt hat. Sie lautet positiv: »Was du willst, daß man dir tut, das tue auch den anderen- Diese Goldene Regel sollte unverrückbare, unbedingte Norm für alle Lebensbereiche, für Familie und Gemeinschaften, für Rassen, Nationen und Religionen (sein). Konkretisieren läßt sich dieses Prinzip durch vier umfassende uralte Imperative der Menschlichkeit, die sich in den meisten Religionen dieser Welt finden: 1. -Du sollst nicht töten-: die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben, 2. -Du sollst nicht stehlen« die Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung, 3. -Du sollst nicht lügen« die Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit, 4. -Du sollst nicht Unzucht treiben« die Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.«
25. Vgl. dazu H. Küng: Weltethos und Erziehung, S. 27 f., S. 34: »Ohne Streit geht es nicht im Menschenleben. Aber die Regeln humanen Streitens, das bei aller persönlicher Betroffenheit und Verletztheit durchaus zu gegenseitigem Verständnis und gegenseitiger Achtung führen kann, wollen schon vom Kind gelernt sein« (ebd. konkrete Hinweise auf eine Einübung in Streitkultur).
26. Essen und Trinken im Unterricht, Rauchen trotz Verbot, Aufenthalt in bestimmten Schulbereichen trotz Verbot usw.
27. Notebene, in: Evangelische Kommentare 11/95, S. 687.
28. Arthur Rich: Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive. Gütersloh (1984), 3. Aufl, 1987, S. 76ff.
29. Wolfgang Fischer: Ist Ethik lehrbar?, in: Zeitschrift für Pädagogik 42. Jg., 1/1996, S. 17-29, S. 27f.

Die Kirche als ökonomischer Akteur

Einige Überlegungen am Beispiel des

»Interfaith Center of Corporate Responsibility (ICCR)«

Von Josef Wieland

Die deutsche christliche Sozialethik hat traditionell eine gesamtwirtschaftliche Perspektive. Ihre theoretische Orientierung ist daher vor allem volkswirtschaftlich. Die Organisationen der Wirtschaft, vor allem die Unternehmen, über die die große Mehrzahl der ökonomischen Transaktionen abgewickelt wird und in denen reale Personen kooperieren und relevante Entscheidungen getroffen werden, kommen praktisch nicht vor. Dafür wird um so mehr über die sozialen Konsequenzen intelligibler Formen wie Geldkreisläufe und anderer Marktgesetze nachgedacht. Dagegen ist selbstverständlich nicht das geringste einzuwenden. Aber es ist dennoch ein betriebswirtschaftliches und organisationstheoretisches Vakuum in der Sozialethik zu konstatieren.

Wenn man sich nach Ursachen für dieses erstaunliche Phänomen umsieht, stößt man rasch auf eine korrespondierende Staatsorientierung. Nicht überall in der Welt, aber immerhin in Deutschland, wird die moralökonomische Einbettung der Wirtschaft als Aufgabe dem Staat zugeschrieben. Über die kollektive Gestaltung der Rahmenordnung können dann die einzelnen Unternehmen sozialetisch erreicht werden. Sozialethik muß sich daher vornehmlich in diesen Gestaltungsprozeß einklinken, um als Lobby für die Schwachen deren Interesse effizient zur Geltung zu bringen. Sicherlich hat dieses Modell seine Vorzüge und war in den vergangenen Jahrzehnten erfolgreich. Dennoch werden heute auch die Ausblendungen dieser Perspektive immer deutlicher:

I. Moderne Gesellschaften sind in immer weniger Bereichen über die Organisation »Staat« effektiv steuerbar. Die real existierende globale Weltwirtschaft, ihre Vernetzung über Medien in Echtzeit und der dadurch generierte Komplexitätszuwachs verlagern immer mehr Steuerungs-

potential in intermediäre Organisationen, in denen diese Komplexität noch abgearbeitet werden kann. Unternehmen sind solche Organisationen. Eine Sozialethik mit Staatsfixierung koppelt sich daher von den relevanten Entscheidungsprozessen ab.

2. Derjenige kooperative Zusammenhang, in dem Personen wirklich handeln und entscheiden, wird auf diese Weise ausgeblendet. In diesem Klima gedeihen sehr gut abstrakte und nicht immer sachnahe Vorstellungen über Wirtschafts- und Unternehmensethik. Es liegt vielmehr auf der Hand, sich als »pressure group« zu verstehen, die von außen im Namen der Armen und Marginalisierten etwas von der Wirtschaft verlangt.

3. Schließlich kommt die eigene Organisation, also die Kirche, auf diese Weise systematisch als ökonomischer Akteur und Adressat von Wirtschafts- und Unternehmensethik nicht vor. Wirtschaftsethik bezieht sich nur auf die anderen. Es macht zudem einen fundamentalen Unterschied, ob man mit seinen Forderungen das Geld anderer Leute umverteilt sehen möchte oder das eigene.

4. Daher versteht die christliche Sozialethik ihre eigene Organisation, also die Kirche, nicht als Träger von Kompetenz und Verantwortung in der Wirtschaft, sondern als Mahner, apokalyptischer Reiter und so weiter *außerhalb* der Wirtschaft. Eine solche Position mag bequem sein, glaubwürdig und zutreffend ist sie nicht. Kirchen sind Organisationen des Religionssystems, aber sie operieren auch in der Wirtschaft. Der heute weithin konstatierte Mangel an wirtschaftsethischer Kompetenz der christlichen Kirchen ist auch ein Resultat dieser Entkopplung von Wirtschaft und Moral innerhalb der Organisation Kirche.

Wie auch immer man diese Überlegungen beurteilen mag, sie sprechen dafür, einen genaueren Blick auf mögliche Alternativen zu werfen. Ich werde das in der Folge am Beispiel des »Inter-

faith Center of Corporate Responsibility« in New York tun, das ich in den vergangenen Jahren zu besuchen mehrfach die Gelegenheit hatte. Diese Aufenthalte wurden von der evangelischen Hanns-Lilje-Stiftung in Hannover großzügig unterstützt, der an dieser Stelle mein Dank gilt. Ich möchte ausdrücklich hervorheben, daß der Sinn der folgenden Analyse nicht darin besteht, die amerikanischen Erfahrungen zu kopieren. Dafür sind die institutionellen Voraussetzungen nicht gegeben. Die Kirchen in den USA finanzieren sich weder über die Einnahme von Kirchensteuern, noch haben sie die Auflage, ihr Vermögen »überwiegend mündelsicher« anzulegen. Beides ist aber in Deutschland zur Zeit noch der Fall. Was uns im folgenden interessieren wird, ist daher eher die Grundidee und das Selbstverständnis der nordamerikanischen Kirchen als wirtschaftliche Unternehmen mit religiösen und moralischen Unternehmenszielen. Wenn man es dann noch nicht für völlig ausgeschlossen hält, daß der deutschen Kirchensteuer keine Ewigkeit als Lebensdauer beschieden sein wird und zusätzlich weiß, daß viele Landeskirchen und Diözesen zur Zeit empirisch testen, wieweit »überwiegende Mündelsicherheit« auch risikoreichere Anlagen zuläßt, dann mag die folgende Diskussion prospektivisch auch für eine neu zu gestaltende Praxis einige Hinweise enthalten.

11

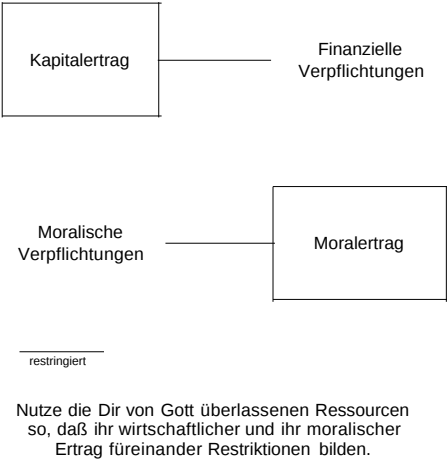
Das ICCR ist eine Bewegung innerhalb des National Council of the Churches of Christ in the USA (NCCC). In ihr sind etwa 250 religiöse Organisationen (Gemeinden, Diözesen, Orden, Kirchliche Rentenfonds usw. des evangelischen, katholischen und jüdischen Glaubensbekenntnisses) hinsichtlich ihrer Funktion als Investoren in Unternehmen und Anbieter auf dem Kapitalmarkt zusammengeschlossen. Ihre Ziele haben sie dabei wie folgt definiert:

»Realizing that all our resources are gifts from God, our task is to use our resources for the good of many, especially the most vulnerable in society, in a just und equitable fashion. As covenant people, wie realize that the demands of that covenant require not only sharing resources with the most vulnerable in society, but even more, creating relationships between us ... Therefore,

we bond together as investors who share values and avision.«

Dieses Ziel und seine funktionale Einbindung folgt aus den spezifischen Finanzierungsmodalitäten der nordamerikanischen christlichen Kirchen. Diese können nicht auf laufende Kirchensteuereingänge oder staatliche Zuschüsse zugreifen, sondern müssen mit den ihnen zugeordneten Spenden und Kollekten so wirtschaften, daß sowohl die laufenden Geschäfte finanziert, als auch langfristige Verpflichtungen (vor allem die Pensionen der Mitarbeiter) eingehalten werden können. Kapitalerträge und Investitionsrenditen sind daher ein wichtiges Element der kirchlichen Ökonomie, die sich in der Folge vor das Problem gestellt sieht, sowohl den eingegangenen finanziellen Verpflichtungen als auch religiösen und moralischen Ansprüchen mit ihren Investitionen zu genügen. Eine knappe Handlungsformel im Hinblick auf diesen Sachverhalt lautet so: Nutze die Dir überlassenen Ressourcen so, daß ihr wirtschaftlicher und ihr moralischer Ertrag füreinander Restriktionen bilden. Die folgende Abbildung I veranschaulicht diese Zusammenhänge:

Restriktionen kirchlicher Moralökonomie



© 1996, Prot. Joset Weiland

Dieses wechselseitige Restriktionsverhältnis ist allerdings asymmetrisch, da der wirtschaftliche Aspekt in letzter Instanz durchgreift. Dieser Sachverhalt ist im NCCC »Pension Plan« unter

der Überschrift »Restriction in use of funds« wie folgt festgehalten:

»It is an express condition of the Plan that it shall be impossible at any time prior to the satisfaction of all liabilities hereunder to participants and their beneficiaries for any part of the Trust Fund to be used for, or diverted to, purposes other than the exclusive benefit of the participants or beneficiaries.«

Diese Festlegung erlaubt »socially responsible investing«, schließt aber etwa Investitionen in alternative Projekte aus, die das Portfolio und seine Erträge substantiell schädigen könnten. Es schließt auch aus, daß etwa Aktien nur zu dem Zweck gekauft werden, um als Aktionärsopposition in einem Unternehmen zu wirken, dessen Ziele man für besonders sozial unverträglich ansieht. Allgemeiner formuliert: Das wirtschaftliche Engagement der Kirchen für politische, soziale oder moralische Ziele bleibt gebunden an die Regeln ökonomischer Vernunft. Die Kirche als Organisation operiert damit *in* der Gesellschaft und *in* der Wirtschaft unter den gleichen Bedingungen wie alle anderen Akteure. Sie kann sich nicht auf eine wirtschaftsextern finanzierte Position zurückziehen, um von dort aus die Unternehmen der Wirtschaft zu kritisieren oder zu diesem oder jenem aufzufordern. Sie ist selbst unausweichlich Miteigentümerin von Unternehmen und muß daher auch in dieser Hinsicht die Konsequenzen ihrer sozialen Anforderungen an die Wirtschaft selbst wollen können. Es sollte offensichtlich sein, daß dieser Sachverhalt sozial- und wirtschaftsethische Konsequenzen hat, ohne die die Arbeit und die Erfolge des ICCR nicht zu verstehen sind.

III

Zunächst einige Zahlen und einige Angaben zum organisationalen Aufbau. Es wurde bereits erwähnt, daß das ICCR etwa 250 institutionelle Investoren vertritt, die Ende 1993 eine angelegte Kapitalsumme von etwa 40 Milliarden \$ (1992: 35 Mrd. \$) repräsentieren. Zum Vergleich und zur Klärung der Relevanz dieser Zahl: Einer der großen institutionellen Anleger, das California Public Employees' Retirement System, verfügt über ein Investitionsvolumen von 72 Mrd. \$. Das ICCR als Investorgemeinschaft ist also nicht unbedeutend.

Von den 35 Mrd. \$ wurden 1992 etwa 300 Mio. \$ in alternative Projekte investiert. Einerseits scheint diese Quote relativ gering und zeigt die Bedeutung des wirtschaftlichen Aspekts in der Entscheidungsfindung, wenn man unterstellt, daß diese Investitionen gegenüber Standardanlagen eine geringere Rendite abwerfen. Andererseits sind 300 Mio. \$ nicht Nichts und signalisieren gegenüber 60 Mio. \$ in 1990 eine Entwicklungsrichtung.

Drei verschiedene Formen der Beteiligung am ICCR werden offeriert:

- *Subscriber*: Sind Investoren und Klienten des ICCR, die nur einen Teil der angebotenen Dienstleistungen (Bezug der Zeitschrift »Examiner«, Informationen über Aktionärsanträge, ökonomische und soziale Einschätzung von Investitionsgelegenheiten) beziehen möchten. Der Jahresbeitrag für diese Gruppe beträgt 375 \$.

- *Associate*: Zusätzlich zum Subscriber kann der Associate persönliche Beratungsleistungen abrufen und sich an geplanten Anträgen auf Aktionärsversammlungen beteiligen. Jahresbeitrag: 600 \$.

- *Membership*: Sie verleiht zusätzlich zum bisher erwähnten Servicepaket bis zu 4 Sitze und Stimmen im »Governing Board« des ICCR. Der Jahresbeitrag hierfür beläuft sich auf 1750 \$.

Ende 1993 hatte das ICCR etwa 60 Mitglieder aus evangelischen, katholischen und jüdischen Gemeinden. Das ICCR beschäftigte 11 Personen und hatte ein jährliches Budget von etwa 750000 \$. In 1992 und 1993 wurden Überschüsse erwirtschaftet; das ICCR trägt sich also selbst.

Einige der wichtigsten Arbeitsfelder des ICCR werde ich jetzt vorstellen.

1. An erster Stelle ist die Entwicklung von Divestmentstrategien für kirchliche Organisationen zu erwähnen, die sich von sogenannten »sin stocks« - Alkohol, Tabak, Glücksspiel, Rüstungsgüter - oder anderen kritischen Anlagen trennen wollen. Damit ist auch gesagt, daß Kirchen solche Aktien halten. Sie bieten hohe Profitabilität bei geringem Risiko. Sie dienen daher der ökonomischen und moralischen Verpflichtung der Kirche gegenüber den Pensionsansprüchen ihrer Mitarbeiter. Ihre Kehrseite ist allerdings ihre moralische Bedenklichkeit aus religiöser Perspektive. Die Divestmentpolitik zielt aller-

dings nicht in erster Linie auf einen Rückzug der Kirchen aus diesen Branchen. Sie wird in erster Linie genutzt, um politische, soziale und moralische Ziele dadurch durchzusetzen, daß man Druck auf Unternehmen mit der Drohung von Kapitalentzug ausübt. Der Kampf gegen den Rassismus in Südafrika ist hier der klassische - und erfolgreiche - Fall. In dieser Auseinandersetzung wuchs zudem ein Netzwerk von Kontakten zwischen dem ICCR und anderen, nicht kirchlichen Anlegern, wie zum Beispiel die Pensionsfonds von Universitäten, von Stadt- oder Staatsverwaltungen und von Versicherungsgesellschaften. Dieses Netzwerk ist Ausdruck eines allgemein neuen Selbstverständnisses von Anlegern in den USA, dem die New York Times am 1. 2. 1993 einen großen Artikel widmete, der deutlich macht, daß eine zunehmende Zahl großer Aktionäre keine »quick buck artists« sind, sondern inhaltliche Ziele gegenüber dem Management vertreten. Soziale Ziele sind sicherlich nur eine kleine Facette dieser Entwicklung, aber sie sind durch die Kirchen und andere Anleger mit auf der Tagesordnung.

2. Dies führt uns zum zweiten Arbeitsgebiet, nämlich der Unterstützung kirchlicher institutioneller Aktienbesitzer bei der Durchführung einer auf soziale Verantwortlichkeit zielenden Aktionärspolitik. Gerade große Anleger mit langfristigen Verpflichtungen können nicht einfach aus Investitionen aussteigen, ohne selbst massive Verluste zu riskieren. Das gilt auch für die Kirchen. Was bleibt ist zunächst der Versuch, die Unternehmenspolitik so zu beeinflussen, daß sie sich den eigenen moralischen Vorstellungen annähert. Zentrales Mittel sind hier die »shareholder resolutions«, also Anträge auf der Jahreshauptversammlung der Aktionäre einzubringen. 1993 wurden mit Hilfe des ICCR 198 solcher Anträge bei 138 nordamerikanischen und kanadischen Firmen eingebracht (1992: 220/152). Themenschwerpunkte war dabei:

- *Alkohol/Tabak:* Verlangt werden zum Beispiel warnende Aufkleber auf Packungen und Flaschen, öffentliche Aufklärung über Gefahren, rauchfreie Arbeitsräume, Beendigung des unternehmerischen Engagements in dieser Branche.

- *Unternehmensführung:* Gefordert werden zum Beispiel Beteiligung bei der Vergabe von Direktionspositionen, Auskünfte über die Entlohnung des Topmanagements, Relationierung

dieser Summe mit den Ausgaben für Umweltschutz.

- *Internationale Schuldenkrise:* Hier geht es zum Beispiel in der Bankbranche um neue Kredite an Länder der 3. Welt, um Teilerlaß von Schulden für Länder, deren wirtschaftliche Entwicklung durch diese Schulden ernsthaft in Frage gestellt ist.

- *Umwelt/Energie:* Die Liste der Anträge reicht von Forderungen, bestimmte Substanzen zum Schutz der Ozonschicht vom Markt zu nehmen, bis hin zu eher allgemeinen Aufforderungen, Verschwendung im Unternehmen zu vermeiden und einschlägige Anstrengungen gegenüber den Aktionären zu dokumentieren.

- *Nichtdiskriminierung:* Die Gleichstellung aller Mitarbeiter unabhängig von Rasse und Geschlecht auf allen Stufen der Hierarchie wird verlangt. Meist wird ein aufgedecktes Fehlverhalten zum Anlaß genommen, dessen Korrektur und zukünftige Vermeidung zu verlangen.

- *Sozialleistungen:* Die Einführung einer Krankenversicherung für Mitarbeiter, die in den USA bekanntlich eine freiwillige Leistung des Unternehmens ist, steht dabei im Vordergrund.

- *Preispolitik:* Speziell die Einführung neuer Produkte zur Bekämpfung schwerer Krankheiten (zum Beispiel Krebs, Aids) durch Arzneimittelhersteller haben Anlaß zu diesen Anträgen gegeben. Konkret ging es in diesen Fällen um den Verdacht, daß die Monopolstellung des Unternehmens vom Management zu einer Preispolitik genutzt wurde, die den Ausschluß bestimmter Patientengruppen vom Zugang zu diesem Produkt zur Folge hatte.

- *Produkttechnologien:* Bei der Produktion von Babynahrung werden höhere Sicherheitsstandards verlangt, bei der Produktion von Rüstungsgütern, Atomraketen und Atomreaktoren der Ausstieg aus diesem Markt.

- *Menschenrechtsverletzungen:* Zu Burma wurden Resolutionen zur Politik der dortigen Militärdiktatur eingebracht, in Nordirland wurden gleiche Beschäftigungschancen für Katholiken und Protestanten verlangt. Für Südafrika wurde das Divestment verlangt.

- *Maquiladoras:* Das sind Niederlassungen von US-Konzernen in Mexiko, die gleich hinter der Grenze zur USA angesiedelt sind. Die Idee des Konzernmanagements ist, den Vorteil logistischer Nähe zur USA mit dem Vorteil komparativ

niedriger Lohnkosten zu verbinden. Die Resolutionen zielen auf die Gleichstellung der Maquiladoras.

Die Liste dieser Aktivitäten zeigt sehr deutlich, mit welchen moralischen Problemen ein kirchlicher Investor konfrontiert wird, der sein Kapital aus wirtschaftlichen Erwägungen und aus Verantwortung vor seinen Mitarbeitern nicht einfach abziehen oder nur propagandistisch einsetzen kann. Ich habe den Eindruck, daß diese Art des öffentlich involviert seins von Kirche in Wirtschaft zu einer Stärkung ihrer sozialetischen Kompetenz führt. Unrealistische und prinzipiell wirtschaftsfeindliche Überlegungen haben wenig Entwicklungsmöglichkeiten, da sie auf eine potentielle Selbstschädigung hinauslaufen. Es macht eben einen Unterschied, ob man das Geld anderer Leute oder eigenes Geld umverteilt sehen möchte. Entscheidend aber ist der Zwang, sich Sachverstand anzueignen und diesen zur konkreten Lösung von real existierend wirtschaftlichen Problemen in ihrer ganzen sozial-ökonomischen Komplexität einzusetzen und öffentlich nachzuweisen. Wer das kann, dem wird auch auf dem Feld der Ethik Kompetenz für die Gestaltung der Gesellschaft zugerechnet.

3. Moralisch einfacher ist sicherlich das alternative Investment zu handhaben. Das ICCR dient hier als Clearingstelle und Finanzmarkt, indem es Angebot und Nachfrage zusammenbringt. Es arbeitet dabei auch mit Städten und Distrikten zusammen, die bestimmte Investitionsprogramme zur Verbesserung der Arbeits- und Lebensbedingungen aufliegen. Diese Investitionen, und dies wird beim ICCR genau gesehen, tragen ein vergleichsweise hohes Risiko und werfen einen vergleichsweise geringen Gewinn ab. Ethisches Investment, verkürzt auf dieses Segment, kann daher niemals zur dominanten Strategie werden. Aber ihre hohen sozialen Gewinne und die faktisch nur geringfügigen Verluste in diesem Bereich haben das ICCR zu einer Ausdehnung seiner Aktivitäten in diesem Feld ermutigt. Nicht zuletzt wohl auch deshalb, weil die bereits erwähnten, nicht kirchlichen Pensionsfonds sich beteiligen, so daß ein Risikopooling gegeben ist.

Hier, wie in allen drei Arbeitsgebieten, zeigt sich deutlich, daß begriffen wurde, daß moderne Gesellschaften Organisationsgesellschaften sind, die nicht allein und nicht einmal in erster Linie über die staatliche Rahmenordnung gesteuert

werden. Andere Organisationen, wie Unternehmen und Kirchen, verfügen über ein bedeutendes Steuerungspotential, daß bewußt genutzt werden muß. Durch Ein- und Selbstbindung in wirtschaftliche Sachentscheidungen und durch thematische Zusammenarbeit mit anderen Organisationen können religiöse Organisationen ihr Steuerungspotential erweitern.

IV

Ich komme jetzt zu Neuentwicklungen in der Aktivitätspalette des ICCR, die die zuletzt vorgebrachte Überlegung weiter erläutern.

1. Für kirchliche und nicht kirchliche institutionelle Anleger bietet das ICCR Expertendienste an für konventionelle und alternative Geldanlagen. Für in Aussicht genommene Adressen werden ex ante sogenannte »social screens« (also eine soziale Einschätzung des Unternehmens vorgenommen) erarbeitet, die von einer anlagenpolitischen Beratung begleitet wird.

2. Für Unternehmen werden Beratungen über die Einführung von Verhaltensstandards und die Ausrichtung der Unternehmenspolitik mit Bezug auf sozial sensible Fragen angeboten. Zu einem Teil ist dies Ergebnis der konsequenten Antragspolitik auf Aktionärsversammlungen. Verbände des Topmanagements haben in den vergangenen Jahren versucht, durch die »Security and Exchange« Kommission des Senats in Washington D. C. diese Antragspolitik für illegal zu erklären. Dieser Versuch konnte 1993 auf höchster Gerichtsebene abgewehrt werden. Seither hat manches Unternehmen eine mögliche Blockadehaltung zugunsten von integrativen Sachgesprächen aufgegeben. So wurden bei Avon, Lockheed, TRW, Champion International, Time Warner und Westinghouse Aktionärsanträge des ICCR vom Management übernommen. Die Firmen WMX Technologies, Amoco Corp., Bristol-Myers Squibb, DuPont, Union Pacific Corp., SUN, Ciba-Geigy und die Chemical Manufactures Association hat das ICCR bei der Erarbeitung von Umweltstandards unterstützt.

Das ICCR beschreitet drei Wege zur Durchsetzung sozialetischer Ziele mit seinen wirtschaftlichen Mitteln: öffentlicher Druck und Drohung mit Kapitalentzug, Anträge auf Aktionärsversammlungen und Beratung des Managements.

3. Die NCCC geben jährlich zwischen 2 und 3 Mio. \$ aus, um ihre laufenden Geschäfte zu erfüllen. Im April 1993 hat daher der Vorstand ein »Einkaufsprogramm« beschlossen, das darauf hinausläuft, nur noch mit solchen Lieferanten zusammenzuarbeiten, deren »soziale Leistung« den NCCC Prinzipien entspricht. Aber auch in diesem Programm zeigt sich die ökonomische und moralische Klugheit eines Wirtschaftsakteurs, der weiß, daß Produktqualität und Preis auch Argumente sind, und der nicht ausschließt, daß negatives Verhalten änderbar ist:

»It is important to recognize that just because we identify a problem with a company's social behaviour it does not automatically mean that we should move to avoid doing business with that corporation. While that may be our position with selected companies, it is a last resort rather than the first option. Our goal is not avoidance. Rather, our hope is to use our institutional purchasing power to send a strong positive message to the corporate sector.«

4. Die Globalisierungsstrategien der nordamerikanischen Unternehmen hat das ICCR als Investor gleichsam natürlich realisiert. Nicht nur müssen umfangreichere Informationen über Anlagemärkte beschafft werden, sondern auch Informationen über den sozialen und den ökologischen Aspekt der Investition. Die Probleme dabei sind vielschichtiger Natur: Wo gibt es überhaupt zuverlässige Informationen über alle diese Aspekte? Inwieweit kann man als Aktionär in Unternehmen solche Fragen aufwerfen? Was sind die jeweiligen nationalen Standards im Hinblick auf Informationsoffenheit des Unternehmens? Zur Zeit ist

das ICCR dabei, ein internationales Informationsnetzwerk aufzubauen, mit dem sich diese Fragen bearbeiten lassen. Das ICCR ist damit auf der Höhe der Problemstellung für Unternehmensleitungen und auch deren Ethikabteilungen. Hier haben sich dann auch konsequent neue Vernetzungsmöglichkeiten mit letzteren ergeben, die zur Zeit eingehender evaluiert werden.

V

Die konzeptionelle Grundidee der vorgegangenen Analyse sollte deutlich geworden sein. Sollte man sie in wenigen Worten zusammenfassen, dann müßte man wohl folgendes sagen: Wirtschafts- und unternehmensethische Kompetenz und gesellschaftliche Akzeptanz für die Sachvorschläge christlicher Sozialethik im Blick auf die Wirtschaft sind für die Kirchen letztlich nur aufzubauen über und innerhalb ihrer Funktion als wirtschaftlicher Akteur. Nur durch die Restriktionen und Dilemmata moralökonomischer Praxis hindurch läßt sich ein Ansehen in der Gesellschaft erreichen, das auf erprobte und nachvollziehbare wirtschaftliche und moralische Glaubwürdigkeit basiert. Dafür muß man Abschied nehmen von vollmundigen oder konsensualen politischen Erklärungen und sich den Zumutungen schwieriger Entscheidungen stellen. Das ist unangenehm, aber es hilft.

*Prof Dr. habil. Josef Wieland
Fachhochschule Konstanz
Postfach 10 05 43, 78405 Konstanz*

Konstruktionspläne des Protestantismus

Falk Wagner: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlags-haus, Gütersloh 1995, 212 S., kt. 28.- DM.

Wie können Kirche und Theologie auf die Integrations- und Orientierungsbedürfnisse einer modernen Gesellschaft antworten? Wie lassen sich christliche Inhalte heute noch vermitteln? Diese Fragen greift Falk Wagner in seinem Buch auf. Sie stellen sich im Rahmen eines insgesamt »modernitätsfähigen Protestantismus«. Dessen gegenwärtiges Erscheinungsbild ist zwiespältig: »Seine theologisch und kirchlich reflektierte Selbstbeschreibung und seine Außenwahrnehmung fallen offensichtlich auseinander« (47). Deshalb ist mit Überlegungen zur sozialen und sachlichen Stellung der Religion in der modernen Gesellschaft zu beginnen (I. Kap.). Die aus einer soziologischen Außenperspektive gewonnenen Befunde sind dann im theologischen Binnenraum ausdrücklich zu thematisieren. Erst dann können die notwendigen *Umformungen* theologisch-protestantischen Denkens benannt werden. Mit dem Begriff der Umformung ist das leitende Stichwort für die Verhältnisbestimmung von Christentum und Moderne benannt.

Übergangszeiten nötigen zur Standortbestimmung. Die Verortung der Religion in der Moderne kann nicht ohne Konsequenzen für die Religion selbst, für Kirche und für Theologie bleiben. Ein Ergebnis lautet: »... das Problem der christlichen Religion in der Moderne besteht nicht allein darin, daß sie Probleme hat, sondern daß sie selber zum Problem geworden ist« (13). Die Situation des öffentlich-allgemeinen Plausibilitätsverlustes der christlichen Religion ist unübersehbar (14). Diesem Mangel an Plausibilität für die soziale und individuelle Lebensführung ist weder durch eine »Neuaufgabe traditioneller oder modischer Programme« (14), noch durch eine »Flucht in die vergangenen Zeiten von israelitischen Halbnomaden, spätantik-frühchristlichen missionierenden Schriftstellern oder spätmittelalterlichen Reformatoren« (16) wirkungsvoll beizukommen.

Hat der Protestantismus angesichts dieser religiösen Gesamtlage eine Zukunft? (II. Kap.) Ob »das Christentum der Moderne die Chance haben wird, sich in die Moderne des Christentums aufzuheben« (16) wird ganz entscheidend davon abhängen, inwieweit es ihm gelingt, die Modernität und Wirklichkeitsfähigkeit seines Glaubens zu stützen und auszubilden. Dafür muß der Protestantismus seine Außenwahrnehmung schärfen. Nur in einer Art *kognitiven Öffnung* der Theologie gegenüber der Moderne kann der Glaube in seiner theologisch reflektierten Gestalt seine Relevanz für die jeweils gegenwärtige Selbst- und Welterfahrung sowie ihres Umgangs erweisen.

Die gegenwärtige Geltung und Relevanz der durch die biblische Überlieferung und die kirchlichen Bekenntnisse vermittelten Grundaussagen des christlichen Glaubens können weder durch »die Flucht in eine jenseitige Über- oder Hinterwelt gesichert« (59) noch durch deren bloße Wiederholung und Reproduktion gewährleistet werden. Die »christlichen Grundaussagen sind in jeder Generation unter sachlichen, sozialen und zeitlichen Gesichtspunkten neu zu konstituieren« (66). Nur unter den Bedingungen des in der modernen Gesellschaft üblichen Realitäts-, Sozial- und Zeitbewußtseins läßt sich der kognitive Eigensinn religiöser Gehalte explizieren. Ein derart gebildet-aufgeklärter Umgang stärkt den Gegenwarts-, Geltungs- und Relevanzanspruch der geistlich-religiösen Kommunikation. Die praktisch-religiöse Kraft des Protestantismus realisiert sich nicht länger in einer lehrhaft-dogmatischen, sondern in einer »*religionsbegründenden Theologie*« (64). Diese sucht die christlichen Gehalte in die Erfahrungshorizonte des gegenwärtigen Selbst- und Weltumgangs des Menschen zu übersetzen. Es wird ein theologisches Wissen produziert, das praktisch und öffentlich wirksam ist, insofern es die Vollzüge einer freien Selbst- und Weltgestaltung der Individuen anleiten kann. Wenn es dem Protestantismus gelingt, sich als ein gesellschaftlicher Ort zu empfehlen, an dem die gegenwärtige Wirklichkeit des Menschseins

in seiner Spannung zwischen Personalität und Sozialität bzw. zwischen personaler und sozialer Freiheit thematisiert und gepflegt werden kann, dann braucht er sich um seine Zukunft kaum zu sorgen (67). Die Unterscheidbarkeit und damit Identifizierbarkeit der Religion als einem sozialen Teilsystem neben anderen hängt ganz entschieden davon ab, inwieweit sich der Glaube in seiner funktionalen Bedeutung für das Verstehen und die Realisierung dieses Selbst- und Weltumgangs der Individuen explizieren läßt.

Die für einen insgesamt »modernitätsfähigen Protestantismus« notwendigen Umformungen betreffen einmal die Neukonstitution der christlichen Gehalte, insbesondere die »Revolutionierung des Gottesgedankens«, dessen Entmythologisierung und Entsupranaturalisierung (59f) und zum anderen den Umgang mit der Autorität der Schrift, dem *Schriftprinzip* (111. Kp.). Im Gefolge der neuzeitlichen, aufgeklärten Kritik einer theoretisch selbstdenkenden und praktisch autonomen Vernunft wird die Autorität der Schrift zunehmend ausgehöhlt. Die Theologie kann der selbständig gewordenen Vernunft nicht die Selbstständigkeit der Schrift oder der Tradition entgegenhalten. Genausowenig wie sich der Gottesgedanke der Notwendigkeit seiner vernünftigt-logischen Vermittlung entziehen kann, um vom einzelnen Individuum angesprochen, verstanden und identifiziert werden zu können, kann sich auch das biblische Zeugnis nicht der Notwendigkeit eines vernünftigen Umgangs entziehen. Die Instanz der Schrift kann nur dann als allgemein und notwendig anerkannt werden, wenn die Grenzen ihrer Erkenntnisfähigkeit festgelegt worden sind. Weder ist die Bibel für die Welterklärung allzuständig (72) noch für die Herstellung eines ethischen Orientierungs- und Integrationswissens letztzuständig. Weder ist der sog. schriftgemäße Geist einheitlich (79), noch fallen die historischen Ursprungs- und Entstehungsbedingungen der Schrift mit ihrer normativen Geltung zusammen (81). Die Vielgestaltigkeit und Vielspältigkeit der biblischen Aussagen sperrt sich gegen eine auf Einheit gerichtete Reflexion. Der bloße Verweis auf die Autorität der Schrift, ihr Geoffenbartsein genügt nicht zur Legitimation theologischer und ethisch verbindlicher Aussagen und Normen, dies kann als evolutionär überholt betrachtet werden.

Die biblischen Aussagen können nur insofern

Geltung und Relevanz zur Erfassung und Vermittlung des spezifisch Christlichen beanspruchen, insofern sie als Verstehenshilfen herangezogen werden. Aber die Konstitution des jeweils biblisch Gemeinten muß zu jeder Zeit erneut geleistet und verantwortet werden (84). Für die Auslegung der Schrift ist ein Begriff des Christentums jeweils von konstitutiver Bedeutung. Dieser Begriff, die -Sache- des Christentums, die die Bedeutung der Schrift bestimmt, ist aber nur »a posteriori durch die Geschichte vermittelt zugänglich« (87). Dies verdeutlicht Falk Wagner exemplarisch an dem Begriff »Gott, Schöpfer der Welt« (IV. Kp.). Er zeigt, wie sich die pluralen Zeugnisse und Interpretationen dieses Begriffes auf einen kategorial bestimmten Begriff der Sache des Christentums, nämlich den der Freiheit, rückführen lassen.

Die Erklärungen der mechanischen Physik und der Naturwissenschaften zur Entstehung der Welt sind zu *dem* leitenden, neuzeitlichen Paradigma geworden. Als spezifische Weltanschauung, als "binnenreligiöse und binnentheologische Rede von Gläubigen für Gläubige" trägt die schöpfungstheologische Vorstellung, daß Gott die vorfindliche Welt geschaffen habe, zur Erkenntnis und Erklärung der Naturwelt nichts mehr bei (91). Wie sie zum Zweck der wissenschaftlichen Naturerklärung überflüssig geworden ist, so scheint die religiöse Rede von Gott, dem Schöpfer, ebenso für die menschliche Sozialgestaltung, die Ausbildung des menschlich-subjektivistischen Handlungssinns entbehrlich zu sein. Die moderne evangelische Theologie reagiert auf diesen Verlust einerseits durch die Entlastung schöpfungstheologischer Aussagen von allen naturwissenschaftlichen Erkenntnisansprüchen und andererseits durch Versuche, »die theologisch artikuliert Schöpfungsvorstellung durch eine ihr entsprechende Deutung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu bewahren und zu bewahren« (95). Dies sind jedoch falsche Alternativen, denn dieser Bedeutungsverlust bedeutet keineswegs die Aufgabe, sondern die (*Neu-*)Konstitution des christlichen Gottesgedankens. Dieser ist schließlich nicht von irgendeiner Naturvorstellung abhängig, sondern ausschließlich von »seiner Beziehung zur personalen und sozialen Welt des Menschen, die auf der Verhältnisweise der Freiheit aufbaut«,

Daß Gott Mensch wird, bedeutet die Auf-

hebung der Assymetrie zwischen göttlicher Selbstständigkeit und welthaft-menschlicher Abhängigkeit; es bedeutet, daß Freiheit nur als Verhältnismäßigkeitsweise vermittelter Selbstbestimmung Bestand hat und nicht auf dem Weg der Selbstbehauptung, sondern nur auf dem Umweg der Anerkennung verwirklicht wird (111). Dies ist die Verhältnismäßigkeitsweise der christlichen Freiheit. Dieser Geist der Freiheit ist der Geist Gottes. In diesem Geist zeigt sich die Bedeutung des Glaubens für das Verstehen und die Realisierung eines zwischen personaler und sozialer Freiheit sich bewegenden menschlichen Selbst- und Weltumgangs. Hier kommt das protestantische Prinzip der Freiheit zu seinem Recht und verkommt nicht zu einem toten Besitz.

Religion und Theologie werden aus dem Zuständigkeitsbereich entlassen, eine religiöse Kosmologie zu entwerfen. Dieser Verlust ist aber ein Gewinn. »Religion und Theologie werden frei, die Freiheit dort zu thematisieren, wo sie einzig und allein zur Wirklichkeit werden kann: in den personalen und sozialen Verhältnissen des menschlichen Selbst- und Weltumgangs« (112). Im Ausgang vom Geist Gottes als Geist der Freiheit wird der einheitliche Zusammenhang zwischen der passiven Konstitution der Freiheit durch Gottes rechtfertigendes Handeln und der aktiven Realisierung dieser Freiheit durch menschliche Tätigkeit ausgelotet. Die Konstitution der Freiheit durch Gott und ihre Realisierung für den Menschen stellen ein und denselben Zusammenhang dar. Das Faktum des Anerkanntseins, also das Ergebnis der Anerkennung der menschlichen Person durch Gott, kann nicht gegenüber der Betätigung der Freiheit isoliert werden. Nur darin bewährt sich das protestantische Prinzip, daß die christliche Freiheit »als Gottesdienst im Alltag der Welt geheiligt wird«.

Aus einer sozialetischen Perspektive wendet Falk Wagner seinen Blick dem *Recht* in der modernen Gesellschaft zu (V. und VI. Kp.). Die Anforderungen an ein *Konzept theologischer (Sozial-)Ethik* sind insgesamt gestiegen. Eine theologische Ethik kann nur dann in Angelegenheiten einer Gesellschaft urteilen, wenn sie diese kennt. Dafür muß sie die Konstitutionsbedingungen der Moderne kennen und in einer eigenen Theorie verarbeiten. Für die Bildung eines theologischen Begriffs von Recht in Form einer theologischen Rechtstheorie ist die Einsicht grund-

legend, daß die Teilsysteme in der autonomen Ausführung ihrer Funktionen wesentliche Voraussetzungen für die Erreichung und Verwirklichung von Freiheit für die einzelne Person schaffen. Die die äußere Freiheit des Menschen ermöglichenden Leistungen und Funktionen der sozialen Teilsysteme, des Rechts, sind dabei ausdrücklich als ethisch positiv anzuerkennen.

In welcher Weise sich theologische Ethik auch immer äußern und darstellen mag, sie erscheint immer auch als ein lebensweltlich und soziokulturell bestimmter Ort der Reflexion des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, von Personalität und Sozialität. Der Ort theologischer Ethik besteht somit zwischen dem inneren und äußeren, soziokulturell vermittelten Dasein des Menschen. Insofern gestaltet sich ihre Normgenerierung und -anwendung zwischen den auf innere Selbstverpflichtung zielenden moralischen Forderungen und der Gestaltung der die äußere Freiheit des Daseins ermöglichenden funktional ausdifferenzierten Teilsystemen.

Theologische Ethik muß dabei der Zweideutigkeit entgegenarbeiten, daß die auf das äußere Dasein der Freiheit bezogene Selbstständigkeit, die Autonomie funktional ausdifferenzierter Systeme zugleich mit Grundsätzen verbunden wird, die gemäß der moralischen Selbstverpflichtung allein an das innere Dasein der Freiheit des einzelnen Willens adressiert sind (137). Indem die Moral dem Dasein der inneren Freiheit gilt, bezieht sich ihre Geltung allein auf die persönliche Selbstverpflichtung der Individuen. Folglich läßt sich die Geltung der die äußere Freiheit des Daseins ermöglichenden funktionalen Teilsysteme nicht auf dem Boden der Moral und einer ihr verpflichteten Ethik konstituieren. In theologischen Ethiken geschieht dies dann, wenn die Grundlegung der Teilsysteme von bestimmten ethischen Voraussetzungen abhängig gemacht wird. Dies bedeutet aber im Kern eine Moralisierung bestimmter Teilsysteme (1460).

Falk Wagner reflektiert die Grundlagen einer politischen Ethik auf dem Hintergrund des Verhältnisses von Kirche und Demokratie (VII. Kp.). In der sogenannten Demokratiedenkschrift von 1985 wird aus theologisch und kirchlich begründeter Überzeugung der demokratische Verfassungs- und Rechtsstaat vorbehaltlos anerkannt. Die Stellung der protestantischen Kirche zur *Demokratie* ist dabei dem Verdacht ausgesetzt, sie

»habe mit ihrer ausdrücklichen Zustimmung zum demokratischen Rechtsstaat vor allem der Normativität der faktischen Verhältnisse Rechnung zu tragen versucht« (159). Dieser Verdacht läßt sich nur mit einer »ausdrücklichen Revision der theologischen Grundlagen der »Politischen Ethik« (161) ausräumen. Politisch-theologische und sozialetische Begründungen verändern sich zumeist im Anschluß an eingetretene politische und soziale Veränderungen und seltener aufgrund der Veränderung genuin theologischer Einsichten. Die evangelische Sozialetik muß dabei überprüfen, ob und inwieweit sie »ihre ehemals obrigkeitlich orientierte Staatstheologie« durch Argumentationsweisen ersetzt hat, »die den rechtlich-verfassungsgemäßen Funktionen und Verfahrensweisen einer repräsentativen Demokratie entsprechen« (161). Das verlangt von einer politischen Ethik die Aufgabe ihrer »theonom verankerten Staatswesenlehre« sowie die ausdrückliche Anerkennung der Autonomie der Verfassung und ihrer Organe. Insofern sich die menschlichen Subjekte aufgrund ihrer freien Selbstbestimmung die Verfassung selber gegeben und konstituiert haben, insofern sich in diesem Konstitutionsprozeß die Autoren der verfassungsmäßigen Grundrechte zugleich selbst an diese gebunden wissen, insofern also »die Akte der Selbstkonstitution dieser Grundrechte und der Selbstbindung an sie für die verfassungsgebenden Subjekte zusammenfallen, erübrigt sich ein Rekurs auf eine theologische Ordnungslehre« (173).

Das Verhältnis von Kirche und Demokratie ist aber nicht nur ein Verhältnis von Außen zu Innen, sondern auch eine Frage des innerkirchlichen Lebens. Inwieweit stimmen Theorie und Praxis des kirchlichen Lebens selber mit demokratischen Prinzipien und Verfahrensweisen überein? Insofern Demokratie nicht nur als Staatsform, sondern ebenso als politisch-soziale Lebensform in den Blick kommt, sind ihre Prinzipien und Strukturen für die innere Gestaltung des kirchlichen Lebens geltend zu machen. Die

Kirchen werden dann demokratisch (sein), wenn »die professionellen Theologen bereit sind, die Einsicht zu akzeptieren, daß sich kein Mitglied der Kirchen auf einen menschlicher Interpretation und Selbsttätigkeit entzogenen Vorgegebenheits-Dogmatismus mit überzeugenden Argumenten berufen kann ...« (177). Der bloße Verweis auf »höhere Mächte und Kräfte« ist anti-demokratisch. Der unter der condition humane zu führende Streit um das rechte Verständnis und die rechte Interpretation christlicher Gehalte kann nicht endgültig entschieden werden. Die Kirchen müssen ihre religiösen Kommunikationen argumentativ führen.

Kulturelle und geistige Lebendigkeit bewahrt das Christentum dann, wenn es sich selbst intellektuell bildet (VIII. Kp.). Dafür sind intellektuelle Kritik und *Umformung* der christlichen Gehalte innerhalb der Theologie und der Kirchen notwendig. Hier bündelt Falk Wagner abschließend seinen Gedanken der Umformung. Die Öffnung dogmatischer Bestände für ihre intellektuelle Kritik, insofern sie selbst intellektuell sind, und damit die Umformung christlicher Gehalte ist notwendig, wenn sich nicht die »kognitive Dissonanz« zwischen der kirchlich-religiösen und der gesellschaftlichen Plausibilitätsstruktur verschärfen soll. Insofern dient die intellektuelle Kritik der Einebnung des Gefälles zwischen Professionellen (Theologen) und Laien (Gemeinde). Umformung bedeutet zu prüfen, »welche Gehalte auf welche Weise für den Selbstaufbau und die Selbstausslegung des christlich-religiösen Bewußtseins tauglich und dienlich sind« (204). Die christlichen Gehalte müssen sich als anschlußfähig gegenüber dem sozialen Ort des christlich-religiösen Bewußtseins erweisen, der sich zwischen Personalität und Sozialität bewegenden Lebensführung.

Eine Religion, die das kritische Fragen nicht erträgt und erstickt, wird zum »Aberglauben« (P. Tillich). Von einer Kirche, die sich selbst immunisiert, gehen kaum mehr geistig-kulturelle Impulse aus.

Alexander Heck, Münster

Donald W. Shriver Jr.: *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*, Oxford University Press, New York/Oxford 1995, 284 Seiten, \$ 27,50.

Mit der Bergpredigt kann man keine Politik machen – diese zu Beginn der 80er Jahre gegen die christliche Friedensbewegung gerichtete These des damaligen Bundeskanzlers Helmut Schmidt hat zu jener Zeit zu hitzigen Diskussionen geführt. Eineinhalb Jahrzehnte später hat sich wieder ein prominenter Sozialdemokrat und bewußter evangelischer Christ zu diesem Thema geäußert. Auf dem Hamburger Kirchentag 1995 bekräftigte der Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt Reinhard Höppner, ohne die Bergpredigt könne er gar nicht regieren. Die Differenz der beiden Politiker-Statements mag als Seismograph für eine Veränderung in der Wahrnehmung des Verhältnisses von christlicher Ethik und Politik in Deutschland überhaupt genommen werden, die bemerkenswert ist. *Daß* die christliche Ethik auch für politische Zusammenhänge hilfreiche Anstöße geben kann, kann inzwischen in den Kirchen als breiter Konsens gelten. *Wie* die dabei wirksamen Urteilsmaßstäbe im einzelnen aussehen und zu welchen konkreten Konsequenzen sie führen, kann von daher in aller Sachlichkeit diskutiert werden.

In den USA ist diese Einsicht, anders als in Deutschland, schon seit der Social Gospel Bewegung zu Beginn dieses Jahrhunderts tief verwurzelt. Die großen amerikanischen Ethiker, allen voran Reinhold Niebuhr, haben ihre Aufgabe immer auch als »Politikberatung« aus den Quellen christlicher Ethik gesehen. Ihre Bücher sind deswegen auch bis ins Weiße Haus hinein gelesen worden. *An Ethic for Enemies: Forgiveness in Politics*, das neue Buch des amerikanischen Sozialethikers Donald Shriver, inzwischen emeritierter »Professor of Applied Christianity« am Union Theological Seminary in New York und viele Jahre Präsident dieser renommierten Institution, verspricht, an diese große Tradition anzuknüpfen. Schon im Jahr seines Erscheinens hat es breite Beachtung gefunden und die Schaufenster an der New Yorker Wall Street ebenso geschmückt wie die Auslagen der theologischen Buchhandlungen im Lande. Der in der christlichen Tradition zutiefst verwurzelte Gedanke der

Vergebung – so die zentrale These dieses Buches – ist nicht nur nicht unvereinbar mit den Realitäten und Anforderungen des politischen Lebens, sondern sogar eine wesentliche Voraussetzung für die politische Gestaltung der Zukunft. Eine solche politische Gestaltung der Zukunft lebt von der Erinnerung und Verarbeitung der Vergangenheit. Politische Ethik beschreibt Shriver als »moralisches Gedächtnis« (»Moral Memory«).

Wie die Fähigkeit einzelner Führungsgestalten, zu erinnern und zu vergeben, politische Wirkkraft entfalten kann, wird an einer in der New York Times berichteten Begebenheit illustriert: Als 1977 der ägyptische Präsident Anwar Sadat zu seinem historischen ersten Besuch nach Israel kam, besichtigte er auch die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem. Nach dem Rundgang dort gestand er, das Ausmaß von Hitlers Verbrechen an den Juden nie begriffen zu haben. »Ich hatte immer gedacht,« – so Sadat – »daß es um der Propaganda willen übertrieben worden sei. Nun aber die Bilder und Ausstellungsstücke zu sehen, hat meine Entschlossenheit gestärkt, für die, die diese Tragödie erleiden mußten, Frieden zu erreichen. Ich habe mit meinen eigenen Augen gesehen, wie sich Israelis und Juden überall in der Welt fühlen müssen ...« Wenn eine politische Führungsgestalt öffentlich darüber spricht, wie sich die eigene Einstellung verändert hat – so folgert Shriver – dann weist er auch seiner Anhängerschaft den Weg zur Veränderung (71; Zitat, wie auch im Folgenden, vom Rezensenten übersetzt).

Die Frage, ob nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Nationen nach innen und nach außen erinnern, Buße tun und vergeben können, kann durch dieses historische Beispiel indessen noch nicht beantwortet werden. Um dieser Frage nicht nur auf dem Wege theoretischer Argumentation nachzugehen, sondern mögliche Antworten anhand geschichtlicher Beispiele zu prüfen, legt der New Yorker Ethiker nach grundlegenden Untersuchungen zur klassischen Antike und zur jüdisch-christlichen Tradition drei eingehende Fallstudien vor. Es handelt sich in allen Fällen um Situationen der Feindschaft, in die die Amerikaner im Innern oder nach außen verwickelt waren und die einen langen und bis heute andauernden Aufarbeitungsprozeß nach sich zogen: das von zwei

Weltkriegen belastete Verhältnis der Amerikaner zu den Deutschen, das durch Krieg, Atombombenabwurf und rassische Diskriminierung geprägte Verhältnis zwischen den USA und Japan und schließlich die Geschichte der Diskriminierung der Schwarzen durch das weiße Amerika, die bis heute ihre Wirkkraft nicht verloren hat.

Wie stellt sich die Aufarbeitung der Nazi-Vergangenheit in Deutschland aus der Sicht der Amerikaner dar, hier vertreten durch einen prominenten christlichen Ethiker? Daß das vorliegende Buch auf diese Frage eine Antwort gibt, ist ein wichtiger Grund dafür, daß es trotz Sprachbarriere auch in Deutschland höchst lesenswert ist. Auffallend, wenn auch nicht verwunderlich, ist die Tatsache, daß Shriver christlichen Motivationen einen zentralen Stellenwert für den aus seiner Sicht konstruktiven Umgang der Deutschen mit ihrer geschichtlichen Schuld zumißt. Daß auch die Kirchen in dieser Hinsicht einen langen Weg zu gehen hatten, wird deutlich, wenn er auf den Proteststurm hinweist, den selbst ein so mildes Eingeständnis der Schuld wie die Stuttgarter Schulderklärung, in Kirche und Öffentlichkeit hervorrief. Shriver erwähnt etwa die Karfreitagspredigt Helmut Thielickes, in der die ungerechte Politik der alliierten Besatzungsmächte beklagt und auf die Schuld anderer Völker an einigen der Nazi-Exzessen hingewiesen wird. Auf eine ähnlich kontroverse Reaktion - auch das wird dargestellt - stieß die Ostdenkschrift 1965, nun aber mit dem Ergebnis einer Öffnung des politischen Horizonts insgesamt. Willy Brandts Ostpolitik wird als direkte Konsequenz dieser neuen politischen Möglichkeiten dargestellt. Brandts Kniefall am Denkmal des Warschauer Gettoaufstandes, als symbolische Geste eines selbst unbelasteten deutschen Regierungschefs, wird mit dem Zeugnis Dietrich Bonhoeffers verglichen, dessen Gedicht »Nachtgedanken in Tegele« Shriver als Beispiel für stellvertretende Schuldübernahme und Anerkennung der Verantwortung zitiert (115).

Der Kniefall in Warschau ist das *eine* historische Ereignis, das Shriver als Beleg für die große Bedeutung symbolischer Handlungen bei der Überwindung von Feindschaft zwischen Völkern, in diesem Fall Deutschland und Polen, anführt. Das *andere* Ereignis, das sich auf das Verhältnis von Amerikanern und Deutschen bezieht und das besonders eingehend untersucht wird, ist

der gemeinsame Besuch des amerikanischen Präsidenten Reagan und des deutschen Bundeskanzlers Kohl auf dem Soldatenfriedhof in Bitburg 1985, 40 Jahre nach Ende des Krieges. Es wird den Intentionen des Buches wohl gerecht, zu sagen, daß es dieses Ereignis als *mißlungenes* Beispiel für Vergebung in der Politik darstellt. Die Tatsache, daß auf diesem Friedhof, wie sich herausstellte, auch mehrere Angehörige der Waffen-SS begraben waren, führte bekanntlich zu einem Proteststurm in der amerikanischen Öffentlichkeit und der Forderung an Reagan, diesen Friedhof nicht zu besuchen. Was vor allem die Juden zusätzlich empörte, war Reagans unbedachte Nivellierung des Opferbegriffes: die jungen Deutschen, die in den Krieg geschickt wurden, seien genauso Opfer der Nazis gewesen, wie die Opfer der Konzentrationslager. Auch wenn der Protest, einschließlich der direkten Konfrontation Elie Wiesels mit Ronald Reagan im Weißen Haus, den Besuch nicht verhindern konnte, wurde das Bewußtsein für die Verantwortung gegenüber den Opfern und für die Notwendigkeit kontinuierlicher Erinnerung gestärkt. Insofern - so folgert Shriver - haben die in den USA gut organisierten Juden der Öffentlichkeit insgesamt einen wichtigen Dienst erwiesen, nämlich Gerechtigkeit und Wahrheit voranzubringen (102 f.).

Die Betonung der besonderen Bedeutung von Erinnerung steht auch im Mittelpunkt der Analyse von Richard von Weizsäckers Rede vor dem deutschen Bundestag am 8. Mai 1985, mit der der New Yorker Ethiker seine Untersuchungen zur Aufarbeitung der Vergangenheit in Deutschland schließt. »Wenn ich« - so Shriver - »als ein Amerikaner, ebenso wie Millionen Anderer in der Welt, dankbares Erstaunen über eine solche Rede ausdrücke, dann tue ich das, weil es Momente in der Geschichte von Völkern gibt, in denen das, was Führungsgestalten der Öffentlichkeit sagen, politisches Handeln in seiner konstruktivsten Form darstellt.« Die Rede enthalte fast alle Anforderungen, die von der schuldbelasteten Seite erfüllt werden müssen, damit ihr von der anderen Seite wirklich vergeben werden kann: das Annehmen eines moralischen Urteils, dankbare Anerkennung, daß von der anderen Seite Zurückhaltung anstatt Rache geübt wird, die ehrliche Anteilnahme an dem Leiden, das zugefügt wurde, und die in Prinzipien, Politik und Verhalten zum Ausdruck kommende Umkehr zu

einem Versöhnung ausdrückenden, neuen Umgang mit denen, denen Unrecht geschehen ist. Weizsäckers Rede illustrierte in eindrucksvoller Weise die Relevanz »öffentlicher Buße« (»public repentance«) für die Politik (112). Die Tatsache, daß die Fallstudie zu Deutschland in dieses Beispiel für gelungene Schritte in Richtung Versöhnung zwischen früheren Feinden mündet, ist repräsentativ für Shivers Darstellung insgesamt. »So unvollkommen, mehrdeutig und von politischen Klugheitsüberlegungen geprägt viele der Akte der Abkehr vom Nazismus im Nachkriegsdeutschland auch gewesen sein mögen, diese Akte der Abkehr sollten als eindrucksvoll im Gedächtnis bleiben, insbesondere bei den Amerikanern, die als Volk noch keine genuine schmerzvolle Abwendung von einer ganzen Ära in ihrer eigenen Geschichte vollzogen haben« (80).

In einem Auswertungsteil spitzt Shriver die gewonnenen historischen Erfahrungen im Hinblick auf die gegenwärtige amerikanische Innenpolitik zu. Angesichts der vielfältigen auf historischem Unrecht beruhenden Feindschaften, die die amerikanische Gesellschaft zu spalten drohen, ist die Suche nach Vergebung in der Politik eine der zentralen Herausforderungen. Wirkliche Vergebung - dies kann als eine der zentralen Erkenntnisse dieses Buches angesehen werden - ist indessen nur möglich, wenn historisches Unrecht offen beim Namen genannt wird und Wege der Umkehr gefunden werden. Die Pflege einer Kul-

tur der Differenz ist eine der Hauptstärken einer demokratischen pluralistischen Gesellschaft. Shriver macht freilich klar, daß Differenz kein Selbstzweck ist: Da, wo Pluralismus auf Kosten des Schutzes der Menschenwürde geht, findet die Toleranz ihre Grenze. Als Beispiel wird das Verbot neonazistischer Parteien in Deutschland angeführt (231). Ein solches Verständnis von Pluralismus berührt sich eng mit neueren theologischen Pluralismus-Konzepten, wie sie etwa jüngst von Michael Welker vorgelegt worden sind. So ist es nicht überraschend, daß Shriver den religiösen Institutionen eine Schlüsselrolle für einen neuen Dialog zwischen den verschiedenen kulturellen Gemeinschaften zumißt, der der zunehmenden gesellschaftlichen Fragmentierung Einhalt gebieten könnte (232).

Shivers Buch ist ein Beispiel für den Versuch, Inhalte christlicher Ethik für Fragestellungen einer modernen pluralistischen Gesellschaft insgesamt fruchtbar zu machen. Vor allem anhand der Fallstudien gelingt es ihm, deutlich zu machen, wie sehr auch die Politik in säkularen Gesellschaften auf das maßgeblich aus christlichen Quellen gespeiste Motiv der Vergebung angewiesen ist. In einer Situation, in der manche meinen, die Zeit der christlichen Kirchen neige sich aufgrund mangelnder Relevanz dem Ende entgegen, ist diesem Buch auch in Deutschland breite Beachtung zu wünschen.

Heinrich Bedford-Strohm, Heide/berg

Sozialismus im Kirchenbund

Thumser, Wolfgang: Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel, Tübingen: Mohr/Siebeck 1996 (Beiträge zur historischen Theologie 95).

Die vorliegende Studie bietet eine scharfsichtige Analyse der ekklesiologischen Optionen der führenden Theologen in der DDR und ihrer Folgen für das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur Gesellschaft. Die im Titel der in Frankfurt eingereichten und von Ingolf U. Dalferth betreuten Dissertation zitierte Formel stellte den Kristallisationspunkt jener ekklesiologischen Denkmuster dar. »Kirche im Sozialismus«, so die umgreifende These Wolfgang Thumser, litt als Programmformel einerseits inhaltlich an dem Theo-

riedefizit der dahinterstehenden ekklesiologischen Versuche und hatte somit nur geringe orientierende Kraft innerhalb der Kirche. Andererseits besaß sie aber gerade deshalb eine hohe funktionale Leistungsfähigkeit für die flexible Gestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses.

Seine These belegt der Verfasser mit Beobachtungen, die an drei Fragestellungen orientiert sind. (1) Wie haben die evangelischen Kirchen Ostdeutschlands den DDR-Staat und ihren eigenen Ort darin wahrgenommen? (2) Welche Folgerungen haben sie aus diesen Beobachtungen für die Sozialgestalt der Kirche gezogen? Und schließlich: (3) Welchen gesellschaftlichen Auftrag haben sie aus der Wahrnehmung ihres Kontextes abgeleitet? Mit diesen auf Staat, Kirche

und Gesellschaft zielenden Perspektiven ist der Aufbau des Hauptteils der Studie benannt. Die Unterscheidung der Fragerichtungen stellt nicht nur eine sachliche Gliederung dar, sie folgt auch in groben Zügen dem historischen Diskussionsverlauf innerhalb der Kirchen der DDR: Auf die grundsätzliche Entscheidung, den DDR-Staat als Obrigkeit anzuerkennen, folgte die positive Akzeptanz der DDR-Gesellschaft als derjenige Ort, der es der Kirche ermögliche, in rechter Weise Kirche zu sein. In den 70er und 80er Jahren drehte die innerkirchliche Debatte sich schließlich verstärkt darum, wie die kirchliche Teilnahme an der Entwicklung dieser Gesellschaft auszusehen habe.

Trotz der Kongruenz mit der historischen Perspektive ist die Studie durchgängig systematisch-theologisch geprägt. Die Wahrnehmung des Autors ist auf die Ekklesiologie, nicht auf die Kirche als gesellschaftliche Institution gerichtet, sein Interesse gilt vornehmlich den dogmatischen Strukturen der Debatte. Nur wenig erfährt der Leser über die historisch oder soziologisch zu rekonstruierenden Diskussionszusammenhänge. Die als Anhang abgedruckte und mit knapp 150 Seiten recht voluminös geratene Dokumentation versammelt zwar eine Fülle teils bereits veröffentlichter, teils bisher ungedruckter Quellentexte. Sie eignet sich jedoch, der massiven Kürzungen der meisten Texte wegen, nur bedingt für die historische Information des Lesers. Eine Einordnung der Quellen in die geschichtlichen Zusammenhänge leistet der Autor nur ansatzweise. Das scheint weder mit einem beim Leser bereits vorausgesetzten Wissen um die Vorgänge in der DDR, noch mit der schwierigen Quellenlage auf diesem bisher nur rudimentär bearbeiteten Gebiet zusammenzuhängen. Vielmehr deutet das Hintanstellen der historischen Dimension auf einen die Arbeit grundsätzlich charakterisierenden Aspekt: Dogmatische Vorstellungen werden verselbständigt, der Einfluß geschichtlicher Konstellationen darauf soll Thumser's Verständnis nach möglichst gering gehalten werden. Das implizite Plädoyer für eine der Geschichte gegenüber weitgehend autonom verfahrenende Dogmatik wirkt sich bei der Durchführung auch darin aus, daß den Ekklesiologien des Kirchenbundes ein Mangel eben dieser Autonomie vorgehalten wird. Wer sich darauf einlassen mag, liest dann aber eine mit präzisen Be-

obachtungen und Analysen glänzende Darstellung der inneren Zusammenhänge ekklesiologischer Weichenstellungen im DDR-Protestantismus.

Die Formel »Kirche im Sozialismus«, so belehrt die knappe Einleitung, begegnet zuerst im staatlichen Sprachgebrauch. Dennoch habe die Kirche sie nicht einfach übernommen; die *Selbstbezeichnung* »Kirche im Sozialismus« sei aus staatlicher Perspektive sogar ambivalent gewesen: Neben dem gewünschten allgemeinen Bekenntnis zum Sozialismus konnte darin eine durchaus unerwünschte kirchlich-eigenständige Definition dessen, was Sozialismus sei, impliziert sein.

Auch wenn der Autor Ansätze solcher Eigenständigkeit ausmachen kann - etwa im Brief der Bischöfe aus Lehnin oder in jenem Dresdener Synodalvortrag, in dem Heino Falcke vom »verbesserlichen Sozialismus« gesprochen hatte, so möchte Thumser »Kirche im Sozialismus« gerade nicht als »Offensivformel« (M. Stolpe) verstehen. Denn »auf breiter Front setzten sich [...] diejenigen theologischen Kategorien durch, denen die höchste Anschlußfähigkeit an das ideologische System der DDR eignete.« In der Konsequenz sei tendenziell ein Verlust »theologischer Autonomie« in der Beobachtung der kirchlichen Umwelt zu beklagen gewesen (310). Diese defizitäre, weil nicht theologisch-eigenständige Umweltwahrnehmung demonstriert Thumser an der innerhalb des Kirchenbundes weithin akzeptierten These, nach der das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft durch eine in der DDR bereits weit fortgeschrittene Säkularisierung gekennzeichnet sei. Die bei Dietrich Bonhoeffer entlehnte Rede von der »mündigen Welt« diene dann zur positiven Deutung der Säkularisierung als Emanzipation der Weh von der Kirche. Vehement bestreitet Thumser die Legitimität einer solchen Argumentation, die meint, »das Sozialismusproblem durch eine geeignete Fassung der Säkularisierungsproblematik gleich mit lösen oder doch zumindest theologisch lokalisieren zu können« (108).

Der entscheidende Fehler dieser kirchlichen Argumentationsstrategie liege bereits in ihren Voraussetzungen: Die DDR war alles andere als eine säkularisierte Gesellschaft. Thumser charakterisiert den Sozialismus vielmehr als »repressive Zivilreligion« (173). Die Pointe dieser Feststel-

lung zielt auf den Exklusivitätsanspruch der herrschenden Staatsauffassung, der für die Kirche einen »prinzipiellen Konflikt mit der Legitimation des von ihr politisch anerkannten Systems« (188) bedeutete. Die Spannung zwischen der grundsätzlichen Anerkennung der Rechtmäßigkeit der faktisch vorhandenen Herrschaftsstrukturen (als Obrigkeit) auf der einen und der Verweigerung der Anerkennung von deren zivilreligiösen Legitimationsmuster und Integrationsstrategien auf der anderen Seite macht für Thumser die »aporetische Existenz« der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft aus. Als Folge davon diagnostiziert er eine permanente, systembedingte kirchliche Identitätskrise. Theologisch manifestierte sich diese etwa in den »Kirche-für-andere-s-Ekklesiologien, in denen, wiederum Bonhoeffer aufnehmend, die Weltlichkeit der Kirche zum Fundamentalkriterium wird und damit die Kirche sich theologisch selbst verleugnet. Letztlich - und das ist Thumser Haupteinwand - verzichtet sie auf ihren »Wahrheitsanspruch« vor der Welt. Sie delegiert die Auseinandersetzung mit dem sozialistischen Staat an die einzelnen Gemeindeglieder.

Weit entfernt von moralischen Verurteilungen konstatiert Thumser doch praktische Auswirkungen der ekklesiologischen Defizite, etwa wenn er aufmerksam macht auf die Kluft zwischen privilegierten Kirchenfunktionären und den »Gerneinden und christlichen Familien«. Auf deren Schultern habe die ganze Last einer christlichen Existenz im real existierenden Sozialismus gelegen;

sie hatten die überzogenen Ansprüche der Kirchenbund-Ekklesiologie zu verwirklichen.

Thumser bezeichnet seine Überlegungen als Beitrag zu einer »kontextorientierten Ekklesiologie«. Er strebt damit eine »angemessene Verknüpfung von dogmatischen (sdeduktivene) und empirischen (sinduktivenc) Perspektiven« an (309). Die mit den zitierten Stichworten wie »Verlust an theologischer Autonomie- oder>Verzicht auf den Wahrheitsanspruch vor der Welt< formulierte Kritik Thumser bezeichnet eine Schiefelage dieser Verknüpfung zu Lasten der dogmatischen Seite. Der Vorwurf eines dogmatischen Defizits trifft aber die führenden Kirchenbund-Ekklesiologen kaum. Denn in deren Selbstverständnis stammt gerade die »Kirche für andere« aus dem christologischen Zentrum der Theologie. In der aktuellen Diskussion mit den ja keineswegs erledigten ekklesiologischen Traditionen, wie sie unter dem Stichwort »Kirche im Sozialismus« firmierten, wird deshalb die Forderung nach dem Geltendmachen von Wahrheitsansprüchen in der Gesellschaft kaum von Nutzen sein. Die von Thumser zu recht festgestellte Identitätskrise der Kirchen in der DDR hing meines Erachtens weniger an ihrer dogmatischen Zurückhaltung, sondern eher an ihrer emphatisch theologisch legitimierten Akzeptanz der vom SED-Staat verordneten kulturellen Bedeutungslosigkeit religiöser Traditionen.

Nikolaus Hueck, Dresden

Frankfurter Tafelkranz

Günter Frankenberg: Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft. Baden-Baden: Nomos 1996, 262 S., 68,-DM.

Juristen, die über den Rechtsstaat reflektieren, beschränken sich oft auf eine Binnenperspektive, die, formuliert im Medium der juristischen Fachsprache, Recht aus der Sicht des Rechts betrachtet. Das neue, bemerkenswerte Buch des Frankfurter Juristen Günter Frankenberg ist von solchen Verengungen frei. Frankenberg rezipiert Resultate und Theorien der Sozialwissenschaften, der Begriffsgeschichte, der Philosophie, der politischen Wissenschaften und des Feminismus. Sein Blick ist nicht auf das deutsche Rechtssystem beschränkt; zum Vergleich zieht er Ana-

lysen amerikanischer Juristen heran, und er setzt sich mit dem amerikanischen Kommunitarismus auseinander, dessen Rezeption im Moment unter den Intellektuellen hierzulande Konjunktur hat.

Dennoch - Frankenberg ist kein Kommunitarist. Man könnte sagen: Er versteht sich als Republikaner - wenn dieser Begriff als Name einer rechtsextremen Partei nicht völlig desavouiert wäre. Doch um die Republik geht es, genauer: um das Zusammenleben in einer Gesellschaft als *res publica*, als öffentliche Angelegenheit aller Bürger und Bürgerinnen. Um dieses Ziel zu erreichen, gruppiert Frankenberg seine Analyse um zentrale Begriffe wie Republik, Zivilgesellschaft, Solidarität, Säkularisierung, Tugend, Zivilreligion und Verfassungspatriotismus.

Unklar bleibt dabei allerdings die Konzeption des Buches, und diese wird auch nirgendwo genauer erläutert. Es handelt sich eher um eine Reihe in sich geschlossener Aufsätze oder Essays, die nur locker untereinander verbunden sind. Insbesondere die letzten beiden Abschnitte fallen aus dem Rahmen. In Abschnitt VI über die Zivilgesellschaft wird vieles wiederholt, was man vorher schon gelesen hat. In Abschnitt VII über das Bundesverfassungsgericht bittet Frankenberg den Leser und die Leserin ausdrücklich um Nachsicht für die gedoppelte Analyse des KruzifixUrteils. Für die Lektüre ist das trotzdem ärgerlich: Man wird den Eindruck nicht los, daß es sich um wiederverwertete Aufsätze handelt.

Frankenberg stellt die Frage: Was hält eine moderne pluralistische, von Konflikten geschüttelte Gesellschaft zusammen? Seine Analysen führen ihn zu einer Kritik bisheriger Antworten auf diese Frage. Die Vertragstheorie der liberalen Philosophie von Locke bis Rawls scheitert daran, daß sie von einer fiktiven Ursprungssituation ausgeht. Bürgern und Bürgerinnen wird ein Vertrag zugemutet, den sie so selbst nie geschlossen haben. Der Kommunitarismus leidet für Frankenberg an einer zu starken Betonung der Werte und Gemeinschaften. Tugend- und Wertelehren operieren oft mit einem statischen Begriff von Gesellschaft. Das Konzept der Zivilreligion setzt metaphysische Setzungen voraus, die dem autonomen Bürger nicht zugemutet werden können. Gelten läßt Frankenberg den Verfassungspatriotismus, allerdings in einer sehr abstrakten Gestalt, die sich von den genannten Konzepten strikt absetzt.

Als eigene Antwort auf die Frage nach den Signaturen einer Gesellschaft führt Frankenberg den Begriff der grundlegenden Konvention ein. Diese hat, im Gegensatz zum Vertrag, keine rechtliche Gestalt, sie ist veränderbar und nicht von metaphysischen Setzungen belastet; sie nimmt die Konfliktrichtigkeit einer Gesellschaft ernst und setzt auf Öffentlichkeit, in der Individuen und zivilgesellschaftliche Gruppen ihre Anliegen darstellen und diskutieren. Inhalt der Konvention sind nach Frankenberg vor allem zwei Prinzipien: 1. die Selbstbegrenzung im Konflikt, also an Stelle der physischen Gewalt der Versuch, Konflikte durch Gespräch und Debatte zu lösen; 2. das Versprechen wechselseitiger Achtung, auch im Konflikt. Die Anerkennung beider Prin-

zipien führt nach Frankenberg zu Verhältnissen ziviler Solidarität. Diese grundlegende Konvention reicht über die rechtlichen Bestimmungen einer Verfassung hinaus. Die Konvention muß von den Bürgern und Bürgerinnen auch anerkannt und praktiziert werden. Wie mit denen umzugehen ist, die diese Konvention nicht anerkennen, wird nicht gesagt.

Für Frankenberg spielt der Begriff der Zivilgesellschaft eine wichtige Rolle: Die Assoziationen der Zivilgesellschaft sind nicht mit dem Politischen identisch, sie sind auch nicht ausschließlich als Gegensatz zum Staat zu begreifen, vielmehr vermitteln sie zwischen der Öffentlichkeit und den Bürgern, indem sie Probleme öffentlich zur Darstellung bringen, die der Aufmerksamkeit staatlicher Politik entgehen.

Beide, die grundlegende Konvention einer Gesellschaft wie die zivilgesellschaftlichen Assoziationen tragen zur Lösung des Problems bei, wie eine Gesellschaft soziale Solidarität schaffen und bestehende Ungleichheiten aufheben kann. Frankenburgs Erläuterungen über soziale Rechte und Solidarität gehören zu den stärksten Passagen des Buches. Solidarität wird nicht gefördert, wenn Hilfe und Ausgleich an den bürokratischen Apparat des Wohlfahrtsstaats delegiert werden. Ebenso wenig fördert es Solidarität, wenn Nächstenliebe und Hilfe ausschließlich der Initiative einzelner Bürger und Bürgerinnen überlassen bleiben. Frankenberg sieht den richtigen Weg darin, den zivilgesellschaftlichen Gruppen größere Kompetenz zuzugestehen. Das schließt ein die Forderung nach größerer öffentlicher Aufmerksamkeit, nach staatlichen Finanzierungshilfen und nach einer stärkeren Betonung der sozialen Rechte gegenüber den Freiheitsrechten.

Trotz dieser Stärken von Frankenburgs Arbeit sind an seine Analysen auch gewichtige Anfragen zu stellen.

1. Frankenberg arbeitet mit einem sehr weiten und unbestimmten Begriff der Säkularisierung. Dabei erkennt er selbst die Gefahren dieses vieldeutigen Begriffs - und nutzt sie trotzdem zu seinen Gunsten aus. Er stellt richtig die Säkularisierung als einen Prozeß der Entsakralisierung des Öffentlichen und des Politischen dar, impliziert aber gleichzeitig darüber hinaus, daß damit auch die Religionen und Kirchen selbst einem Verfallsprozeß ausgesetzt sein werden. Zum Beispiel heißt es: "Säkularisierung zwingt die Menschen,

religiöse Erlösungsvorstellungen aufzugeben, (...)." (64) Zwingend ist das ganz und gar nicht, daß Säkularisierung einen Christen oder eine Christin zur Aufgabe ihres Glaubens zwingt. Zwingend ist nur, daß Religionen unter den Bedingungen der Religionsfreiheit ihr Verhältnis zum Politischen ändern. Und selbst im politischen und öffentlichen Raum ist es, trotz Säkularisierung, durchaus möglich und legitim, daß Forderungen und Handlungen mit theologischen oder religiösen Argumenten begündet werden. Das zeigte sich zum Beispiel an der Bürgerrechtsbewegung Martin Luther Kings, das zeigte sich auch an der Abrüstungs- und Friedensbewegung der frühen achtziger Jahre, an der gerade auch kirchliche Gruppen partizipierten. Frankenberg erliegt hier den Versuchungen der *-culture of disbelief*, von der der amerikanische Jurist Stephen L. Carter gesprochen hat. Im Kontext eines großformatigen Säkularisierungsbegriffs erscheinen alle Katzen grau, und sämtliche Unterscheidungsleistungen werden einfach hinweggewischt. Gerade an der amerikanischen Diskussion über Carters Buch und an den Arbeiten Kent Greenawalts oder Michael Perrys hätte sich aber zeigen lassen, wie Religion unter den Bedingungen einer liberalen, offenen Gesellschaft immer noch eine Rolle spielt, unbeschadet großer Unterschiede zwischen der Bundesrepublik und den Vereinigten Staaten.

2. Ein zweiter Einwand ergibt sich aus der mangelnden Beachtung der Menschenrechte. Frankenberg kritisiert ein Menschenrechtssystem, das "ohne Debatte apriori" (132) gelten soll; er konstatiert ein Spannungsverhältnis zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten. Danach ist alles, worüber nicht debattiert und ab-

gestimmt wurde, prinzipiell dem Verdacht ausgesetzt, keine allgemeine Geltung beanspruchen zu können. Dem liegen drei Mißverständnisse zugrunde: Was Frankenberg kritisiert, gilt nur für ein streng naturrechtliches Modell der Menschenrechte. Zweitens sind Verfassungen und Menschenrechtserklärungen immer debattiert worden, wenn nicht von allen, so doch mindestens von repräsentativen Vertretern und in der Regel, wie das Beispiel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zeigt, unter Beteiligung von non-governmental organizations sowie von Privatleuten. Drittens hat sich über die Menschenrechte, wenn auch kein universaler, so doch ein relativer Konsens herausgebildet. Diese nicht nur juristische, sondern auch moralische Akzeptanz der Menschenrechte sollte nicht leichtfertig preisgegeben werden.

3. Das führt zum letzten und gewichtigsten Einwand: Frankenberg benutzt alle Modelle, die seinem Modell der grundlegenden Konvention widersprechen, nur als negative Kontrastfolie, um die Stärken seines eigenen Modells zu zeigen. Er hat die Stärken einer auf Öffentlichkeit, Zivilität und Solidarität angelegten Republik deutlich herausgearbeitet und damit einem vernachlässigten Thema verfassungstheoretischer Reflexion zu erneuter Aufmerksamkeit verholten. Die Frage nach Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten mit anderen Modellen stellt er jedoch nicht. Ist es nicht auch ein Kennzeichen pluralistischer Gesellschaften, daß in ihnen unterschiedliche Modelle des Koexistenz, was Integrations-, Kohäsiv- und Zentripetalkräfte einer Gesellschaft konstituiert?

Wolfgang Vögele, Loccum

Ressourcen der Kulturenergie

Claus Günzler: Albert Schweitzer. Einführung in sein Denken, München, Verlag C. H. Beck, 1996, 195 S., DM 22,-.

Albert Schweitzer: Kultur und Ethik. München, Verlag C. H. Beck 1996, 372 S., DM 24,-.

Daß Albert Schweitzer eine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben gelehrt hat, ist allgemein bekannt. Doch daß er sie in der Selbstvervollkommenung zu begründen versuchte, ist weniger bekannt. Wie Schopenhauer und Nietzsche nimmt

Schweitzer den Ausgangspunkt von der Willensnatur allen Lebens, vermeidet aber Schopenhauers Pessimismus und Nietzsches amoralischen Optimismus. In den Worten Claus Günzlers wird deutlich, »daß die Verantwortung für die Welt und damit alle Hingabe an fremde Ansprüche ihre tiefste Wurzel in der individualetischen Leitidee der Selbstvervollkommenung haben soll« (50). Es ist die »Ehrfurcht vor dem eigenen Leben« (132), die denkende und somit auch selbst-

kritische Selbstbejahung, im Gegensatz zum gedankenlosen Ausleben auf Kosten anderer und im Unterschied zur Verzweiflung am eigenen Lebenssinn. Wie man den letzten Seiten des ersten Teils der Kulturphilosophie entnehmen kann, die dem »Verfall und Wiederaufbau der Kultur« gewidmet ist, können wir den Sinn des Lebens nicht aus dem Sinn der Welt schöpfen. »Es kann sein«, schreibt Schweitzer, »daß wir uns darein schicken müssen, den Sinn der Welt dahingestellt sein zu lassen und unserm Leben aus dem Willen zum Leben, wie er in uns ist, einen Sinn zu geben.« (78) Sinnvoll an unserem Trieb zu wirken, »ist nur, was in dem Sinn, den wir unserm Leben zu setzen vermögen, gegeben ist« (77). Man könnte demnach Schweitzers Argument für die Ehrfurcht vor dem Leben in drei Schritten nachvollziehen:

1. Gib deinem eigenen Leben Sinn! Strebe nach Selbstvervollkommnung! - Dies ist die Voraussetzung von Wert und Motivation (»Kulturenergie«) überhaupt. Dieses erste Postulat läßt sich nicht direkt begründen. Vielleicht gibt es so etwas wie einen indirekten Beweis, der besagt, daß die entgegengesetzte Aufforderung zur Selbstverneinung (ein rein asketisches Postulat: Hör auf zu streben!) den Schritt zur Ethik, zur aktiven Sorge für das Wohl anderer, nicht rational begründen würde. Vielmehr würde es einen Heilsegoismus nahelegen, ein ausschließliches Streben nach der eigenen Erlösung. (Sorge für andere könnte allenfalls noch Mittel oder Schule zur Selbstverneinung sein, allerdings unter der paradoxen Aussicht, dem Leben anderer einen Wert zu verleihen, den man dem eigenen nicht zubilligt.) Wäre die Verneinung des eigenen Lebens die Basis oder das Zentrum einer Lebensanschauung, so müßte man fragen: Warum sollte ich Gründe oder Motive haben, mich für Wohl und Leben anderer zu engagieren, wenn nicht einmal mein eigenes Leben sinnvoll oder in sich wertvoll wäre? Wäre es nicht geradezu sinnwidrig, andere zu fördern, wenn ich an mir selber erleben müßte, daß mein eigenes Leben keine Förderung verdient? Oder könnte ich etwa die Auffassung vertreten, nur mein eigenes Leben sei nicht in sich wertvoll? Wie käme es zu einem solchen negativen Sonderstatus? Überlegungen dieser Art, die man fast als »transzendental« bezeichnen könnte, weil sie die Bedingung der Möglichkeit eines unparteilichen und unbe-

schränkt erweiterten Engagements für Leben begründen, dürften den Hintergrund für Schweitzers Plädoyer für eine optimistische Lebensanschauung bilden.

2. Erkenne die tiefere Verwandtschaft deines eigenen Lebens mit allem dich umgebenden Leben! Sie besteht im Willen zu leben. - Das denkende Erleben entspricht einer mystisch erweiterten Vernunft, die sich in sich selber und in alles uns begegnende Lebendige vertieft. Die tiefere Gemeinsamkeit alles Lebendigen besteht nicht in der Vernunft, nicht in einem bewußt wirkenden Geist, sondern im Lebenswillen, in einem allgegenwärtigen Streben nach eigenem Wohl, Leben und Fortpflanzung. Noch im Insekt, ja noch in der Pflanze können wir dieses Streben nach Wachstum, Gedeihen und Prokreation beobachten und mitempfinden. Nichts, was lebt, ist uns - sofern wir uns nur besinnen - völlig fremd. - Der Fehler aller bisherigen Ethik besteht darin, daß sie nicht den geheimnisvollen Wert des Lebens als solchen erkannte (vgl. Günzler 117). Der Lebenswille ist als solcher sinnindifferent; nur wir können ihm, durch Bejahung und denkendes Erleben der Verwandtschaft von allem Leben, das leben will, aus unserem eigenen Lebenswillen heraus, Sinn verleihen.

Naturphilosophie ist für die Ethik unentbehrlich, doch nicht eine nach außen gewandte Naturphilosophie, die Sinn in der Welt, unabhängig von unserem Denken und Wollen zu entdecken versucht, sondern nur nach innen gewandte Naturphilosophie, die Schweitzer ihres Erlebnischarakters wegen auch Mystik nennt (vgl. Günzler 141).

3. Selbstvervollkommnung läßt sich nur erreichen auf dem Weg der Ehrfurcht vor allem Leben. »In dem Maße aber als Ethik in welt- und lebensbejahender Weltanschauung auftritt, erweitert sie sich. Innerliche Vervollkommnung des Einzelnen und zugleich sein Wirken auf Menschen und Welt ist jetzt ihr Ziel« (Schweitzer 72). »Pure Selbstvervollkommnungsethiken wie bei den Stoikern und Epikureern lehnt Schweitzer also ebenso ab wie pure Hingabeethiken, weil die ersteren die soziale Verantwortung zugunsten der Ichbezüglichkeit ruinieren und die letzteren die personale Selbstverantwortung unterminieren, indem sie -die Gesellschaft zur ethischen Persönlichkeit- erheben [...] Statt dessen baut er auf die Fähigkeit der ethischen Persönlichkeit,

aus sich selbst heraus eine gemeinwohlorientierte Tatethik entstehen zu lassen [...] Wir müssen verstehen, »daß die Hingabe bei ihm individuelle in der Selbstvervollkommenung fundiert ist und daher keineswegs als Aufgehen in Ansprüchen von außen gedeutet werden kann« (Günzler, 82). Sowenig Ethik in der Perspektive des Eigeninteresses verharret, sowenig besteht sie in einer bloßen Anpassung an fremde Interessen. Sie enthält sowohl ein Element von Selbstdistanzierung als auch ein Element der Distanzierung von der »Welt«, etwa den Präferenzen der Mehrheit oder der simplen Erfüllung von Konsumentenwünschen. Theologisch gesprochen heißt ethisch sein zugleich in der Welt und in Gott sein: in der Welt wirken als eine Person, die anders ist als die Welt (108), die ihre Werte nicht einfach aus der Welt übernimmt, sondern aus sich heraus schafft. Schweitzer begeht nicht den naturalistischen Fehlschluß (160f.). Vielmehr fordert er den Verzicht auf einseitig optimistische oder pessimistische Deutung der Welt und besteht auf der Ambivalenz der Natur. »In der Welt ist für uns nichts von einer sinnvollen Evolution, in der unser Wirken eine Bedeutung bekommt, zu entdecken« (Schweitzer 86; vgl. Günzler 97). Unter biozentrischen Prämissen (einer Erweiterung der gleichen Ehrfurcht auf alles Leben) vertritt Schweitzer eine anthropozentrische Ethik (aus der Tiefe des verantwortlichen Akteurs).

Die Begründung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben in der Selbstvervollkommenung des Menschen war bisher wenig bekannt. Das Verdienst von Günzlers Buch besteht unter anderem darin, daß er diesen Aspekt herausarbeitet und seine Konsequenzen darstellt. Die Verankerung in der persönlichen Selbstvervollkommenung besagt, daß Schweitzer nichts hält von abgeleiteten, sogenannten intermediären Regeln oder Normen, sondern die situationsgerechte, verantwortliche Entscheidung aus dem Grundprinzip empfiehlt (129, 133f.). (Eine Nähe zum frühen Sartre und zum frühen Hare wäre in dieser Hinsicht weiter zu untersuchen.) Eine weitere Konsequenz der Absage an intermediäre Regeln besteht darin, daß er die Möglichkeit und Häufigkeit von Konflikten bejaht, die uns dahin bringen, das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben im Namen desselben Prinzips zu verletzen, Ausnahmen zu machen, kurz: zu töten, um zu leben oder um Leben zu retten (130ff.). Die Absage an eine quasi-legalistisch

strukturierte Ethik, an fertige Wertordnungen etc. verleiht nicht nur neue Motive, sondern auch ein höheres Maß an normativer Dynamik, das heißt an schrittweiser Ausweitung des Anwendungsfeldes der Ethik (136f.). Ob sich diese Flexibilität auch für eine Ethik kollektiver oder institutioneller Entscheidungen vorteilhaft auswirken würde und ob eine integrale Ethik nicht mehrere Basisprinzipien enthalten müßte, wird als berechtigte Rückfrage an Schweitzer anerkannt.

Günzler ist es gelungen, die Grundzüge der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben im größeren Kontext von Schweitzers Kulturphilosophie darzulegen und gegen voreilige Einwände zu verteidigen. Allerdings spart auch Günzler nicht mit Kritik am Detail und Ausführung, ja er hält sogar das Projekt nach einer sinntragenden Weltanschauung, wie es in den bisher veröffentlichten Skizzen zur Kulturethik III zur Sprache kommt, für in sich problematisch und zum Scheitern verurteilt. Schuld an Scheitern ist nicht zuletzt der vieldeutige Gebrauch des Wortes »Weltanschauung«, das Schweitzer gelegentlich als Überbegriff verwendet, der Lebensanschauung mit einschließt, gelegentlich (und präziser) als Oppositionsbegriff zu Lebensanschauung. Vor dem Hintergrund der zweiten, präzisen Verwendung, der gemäß Lebensanschauung dem Willen, Weltanschauung dem (theoretischen) Erkennen korrespondiert (vgl. zum Beispiel Schweitzer 87) ist Schweitzers Position klar: »Die Weltanschauung kommt aus der Lebensanschauung, nicht die Lebensanschauung aus der Weltanschauung« (89). Dem metaphysischen Bedürfnis nach Einbettung der Lebensanschauung in einer Weltanschauung (z. B. einer teleologischen Deutung der Welt) muß heroisch widerstanden werden. Hier ist in Abwandlung von Schopenhauers Jargon eine »Resignation des Erkennens« (nicht eine Resignation des Willens) geboten.

Schroff, aber überzeugend ist Günzlers Zurückweisung von Schweitzers Anspruch, Ehrfurcht vor dem Leben sei ein »denknotwendiges« Prinzip (75, 87, 116f., 118, 149). Nicht plausibel ist dagegen seine Gegenüberstellung von Prinzipien- und Folgenethik (131 ff.). Auch reine Folgenorientierung setzt Werte und Normen voraus und bezeichnet lediglich die Struktur von Argumenten, nicht deren Gehalt. Überdies kann auch ein Konsequentialismus mit intermediären Regeln (nach dem Vorbild von Mill, Brandt u. a.)

die Rolle von Urteilkraft und subjektivem Ermessen bei der Anwendung dieser Regeln anerkennen. Ein Regelkonsequentialismus muß sich keineswegs einem sogenannten Subsumtionsmodell verschreiben, wonach mittlere Regeln partikuläre Entscheidungen vollständig determinieren. Dieser Einwand mindert jedoch keines-

wegs den Wert der vorliegenden Studie, die eine der besten verfügbaren Einführungen ist. Wer sich künftig mit Schweitzers Ethik beschäftigt, wird sich mit Gewinn am Kenntnisreichtum und der geduligen Abwägung von Claus Güzler orientieren.

Jean-Claude Wolf, Fribourg, CH

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

Akerman, Karim: Soll eine Menschheit sein? Eine fundamentalethische Frage. Cuxhaven: Jung-hans 1995 (Hochschulschriften Philosophie 18) 94 S. 28,- DM.

Auer, Alfons: Zur Theologie der Ethik. Das Welt-ethos im theologischen Diskurs. Freiburg: Her-der 1995 (Studien zur theologischen Ethik 66). 303 S. 66,- DM.

Bauman, Zygmunt: Postmoderne Ethik. Verlag Hamburger Edition 1995. 384 S. 58,- DM.

Bourdieu, Pierre: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a. M.: Suhr-kamp 1996 (es 1985). Ca. 250 S. 19,80 DM.

Bühler, Werner/Wirtz, Hans G: Leben in Gren-zen. Zu einer Grunderfahrung des Menschen. Saarbrücken: Dadder 1996 (Schriften zur inter-nationalen Kultur- und Geisteswelt 15). 84 S. 20,-DM.

Copp, David: Morality, Normativity, and Society. Oxford University Press 1995. 272 S. 30 £.

Darge, Rolf: Habitus per actus cognoscuntur. Die Erkenntnisse des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus im Aufbau der Handlung nach Thomas von Aquin. Bonn: Bouvier 1996 (Abhandlungen zu Philosophie, Psychologie und Pädagogik 238). Ca. 304 S. Ca. 88,- DM.

Dewey Iohn: Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkennt-nis und Handeln. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996. Ca. 300 S. Ca. 56,- DM.

Dietz, Karl M.: Die Zukunft der Ethik. Eine Her-ausforderung der europäischen Kultur. Heidel-berg: Menon 1995. 10,- DM.

Endress, Martin (Hg.): Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer. Frank-furt a. M.: Suhrkamp 1995 (stw 1205). 260 S. 19,80 DM.

French, Peter/Uehlin, Theodore E. (Hg.): Moral Concepts. Notre Dame University Press 1995. 544 S. 24,50 E.

Gethmann, Carl F./Honnfelder, Ludger (Hg.): Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Band I: 1995. Berlin: de Gruyter 1996. VIII, 308 S. 98,-DM.

Göbel, Wolfgang: Okzidentale Zeit. Die Subjekt-geltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik unserer Geschichte. Univer-sitätsverlag Freiburg 1996 (Studien zur theo-logischen Ethik 70). 357 S. 82,- DM.

Hauerwas, Stanley: Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik. Neukirchener Verlag 1995 (Evangelium und Ethik 4). VI, 239 S. 68,- DM.

Höffe, Otfried: Praktische Philosophie. Das Mo-dell des Aristoteles. Berlin: Akademie-Verlag 1996. 191 S. 39,- DM.

Hoerschelmann, Thomas: Theologische Ethik. Zur Begründungsproblematik christlicher Ethik im Kontext diskursiver Moraltheorie. Stuttgart: Kohlhammer 1996. Ca. 320 S. Ca. 79,- DM.

Hoffmann, Gerhard/Homung, Alfred (Hg.): Ethics and Aesthetics: The Moral Turn of Postmodernism. Heidelberg: Carl Winter 1996. X, 377 S. 98,- DM.

Hösle, Vittorio: Praktische Philosophie in der modernen Welt. München: C. H. Beck, 2., um ein Nachwort erw. Aufl. 1995 (BsR 482). 216 S. 19,80DM.

- Hübsch, Stefan*: Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 286 S. 80,- DM.
- Huntemann, Georg*: Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution. Stuttgart: Hänssler 1995. 716 S. 68,- DM.
- Kiowsky, Hellmuth*: Der metaphysische Aspekt des Mitleids. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995 (Europäische Hochschulschriften 20486). 198 S. 65,- DM.
- Krämer, Hans*: Integrative Ethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995 (stw 1204). 427 S. 27,80 DM.
- Lesch, Walter/Bondolji, Alberto*: Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung. Tübingen: Francke 1995 (UTB 1806). XIV, 361 S. 36,80 DM.
- Luther-Akademie Ratzeburg e. V. (Hg.)*: »Ich bin der Herr, dein Gott« - Das erste Gebot in säkularisierter Zeit. Erlangen: Martin-Luther-Bund 1995 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 24). 136 S. 18,- DM.
- Mieth, Dieter/Steigleder, Klaus*: Vom Begründen zum Handeln. Aufsätze zur angewandten Ethik. Tübingen: Attempto 1996 (Ethik in den Wissenschaften 8). Ca. 260 S. Ca. 39,- DM.
- Müller, Klaus*: Allgemeine Systemtheorie. Geschichte, Methodologie und sozialwissenschaftliche Heuristik eines Wissenschaftsprogramms. Opladen: Westdeutscher Verlag 1996. Ca. 270 S. Ca. 49,- DM.
- O'Neill, Onora*: Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning. Cambridge University Press 1996. 259 S. 35 £.
- Pauscha, Xaver*: Homodieze. Das Problem der noetischen Selbstrechtfertigung des Menschen. Mannheim: Böhrner 1996. Ca. 148 S. 19,80 DM.
- Runggaldier, Edmund*: Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus. Stuttgart: Kohlhammer 1996 (Münchener philosophische Studien 12). 212 S. 49,80 DM.
- Rusch, Gebhard/Schmidt, Siegfried I*: Konstruktivismus und Ethik. DELFIN 1995. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996 (stw 1217). 340 S. 24,80 DM.
- Schockenhoff, Eberhard*: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. Mainz: Matthias Grünewald 1996 (Welt der Theologie). Ca. 320 S. Ca. 48,- DM.
- Seel, Martin*: Ethisch-ästhetische Studien. Frankfurt a. M. Suhrkamp 1996 (stw 1249) Ca. 300 S. Ca. 22,80 DM.
- Seiger, Bernhard*: Versöhnung - Gabe und Aufgabe. Eine Untersuchung zur neueren Bedeutungsentwicklung eines theologischen Begriffs. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996. (Europäische Hochschulschriften 23 563). X, 200 S. 65,- DM.
- Stäblein, Ruthard (Hg.)*: Moral. Erkundungen über einen strapazierten Begriff. Frankfurt a. M.: Fischer 1996 (Fischer Taschenbuch 12426). 18,90 DM.
- Wright, Robert*: Diesseits von Gut und Böse. The moral animal. Die biologischen Grundlagen unserer Ethik. Wiesbaden: Limes 1996. Ca. 704 S. Ca. 58,- DM.
- Zöllner, Detlef*: Im Vorhof der Menschlichkeit. Fünf Essays zu einem gescheiterten Experiment. Cuxhaven: Junghans 1995 (Essay Philosophie 4). 157 S. 35,- DM.

Anthropologie, Sozialisation

- Brüntrup, Godehard*: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer 1996. Ca. 160 S. Ca. 34,- DM.
- Habermas, Jürgen*: Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Berlin: de Gruyter 1996 (Phänomenologisch-Psychologische Forschungen 19). XII, 506 S. 298,- DM.
- Hentig, Hartmut von*: Bildung. München: Hanser 1996. Ca. 208 S. Ca. 36,- DM.
- Hick, John*: Religion: die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. München: Diederichs 1996. 426 S. 48,- DM.
- Keupp, Heiner/Höfer, Renate (Hg.)*: Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (stw 1299). Ca. 260 S. Ca. 19,80 DM.
- Kölsch, Imre*: Die Ursünde. Ein philosophischer Deutungsversuch. Marburg: Tectum 1995 (Beiträge aus der Theologie 1). IV, 241 S. 49,80 DM.
- Mabe, Jacob Emmanuel*: Die Kulturentwicklung des Menschen nach Jean-Jacques Rousseau in

ihrem Bezug auf die gesellschaftlichen Entwicklungen in Afrika. Stuttgart: M + P Verlag 1996. Ca. 300 S. Ca. 45,- DM.

Mertz, Tabea: Kritik der Bildung. Zur transzendental-kritischen Grundlegung einer Pädagogik als Wissenschaft. Essen: Die Blaue Eule 1996 (Pädagogik in der Blauen Eule 29). 87 S. 21,-DM.

Oelmlüller, Willi: Grundkurs Philosophische Anthropologie. München: Fink 1996 (UTB 1906). 172 S. 19,80 DM.

Roth, Gerhard: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996 (stw 1275). Ca. 360 S. Ca. 24,80 DM.

Schweitzer, Friedrich: Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters. Gütersloh: Chr. Kaiser 1996. Ca. 240 S. 35,- DM.

Wils, Jean-Pierre (Hg.): Anthropologie und 1 Ethik. Zur Revision eines schwierigen Verhältnisses. Tübingen: Attempto 1996 (Ethik in den Wissenschaften 9). Ca. 250 S. Ca. 39,- DM.

Sozialethik, soziale Ordnung

Bade, Klaus J. (Hg.): Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen - Grenzen über Menschen. München: C. H. Beck 1996 (BsR 1148). Ca. 260 S. Ca. 22,- DM.

Mephram, Ben (Hg.): Food Ethics. London: Routledge 1996. 192 S. 23 £.

Müller, Klaus E.: Der Krüppel. Ethniologia passionis humanae. München: C. H. Beck 1996. Ca. 360 S. Ca. 48,- DM.

Lempp, Reinhart: Die autistische Gesellschaft. Geht die Verantwortlichkeit für andere verloren? München: Kösel 1996. Ca. 160 S. Ca. 28,-DM.

Rethmann, Albert P.: Asyl und Migration. Münster: LIT-Verlag 1996. 48,- DM.

Todorov, Tzvetan: Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie. Berlin: Wagenbach 1996. 192 S. 36,- DM.

Wilhelms, Günter: Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog. Stuttgart: Kohlhammer 1996. Ca. 210 S. Ca. 74,- DM.

Politik

Beiner, Ronald: What's the Matter with Liberalism? California University Press 1996. 208 S. 19,50 £.

Dehnhard, Albrecht: Dimensionen staatlichen Handelns, Staatstheorie in der Tradition Hermann Hellers. Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. Ca. 220 S. Ca. 90,- DM.

Demirovic, Alex: Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie. Münster: Westfälisches Dampfboot 1996 (Theorie und Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft 14). Ca. 350 S. Ca. 68,- DM.

Etzioni, Amitai: Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus. Frankfurt a. M.: Fischer 1996 (Fischer Taschenbuch 12537). 26,90 DM.

Frisch, Joachim: Machtmißbrauch im politischen Diskurs. Konstruktion und Reproduktion von Machtverhältnissen durch die bürgerliche Herrschaftskritik. Opladen: Westdeutscher Verlag 1996. 263 S. Ca. 46,- DM.

Gerstenberg, Oliver: Deliberative Demokratie. Zur Rekonstruktion des Zirkels von Rechtsstaat und rechtserzeugender Politik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (stw 1298). Ca. 160 S. Ca. 18,80 DM.

Giddens, Anthony: Jenseits von Links und Rechts. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997. Ca. 300 S. Ca. 24,80.

Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996. Ca. 464 S. Ca. 38,-DM.

Hierold, Alfred *Nagel, Ernst J.:* Kirchlicher Auftrag und politische Friedensgestaltung. Festschrift für Ernst Niermann, Militärgeneralvikar 1981-1995. Stuttgart: Kohlhammer 1995 (Theologie und Frieden 11). 278 S. 98,- DM.

Huber, Wolfgang (Hg.): Schuld und Versöhnung in politischer Perspektive. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesungen in Berlin 1995. Gütersloh: Chr. Kaiser 1996 (Internationales Bonhoeffer Forum - Forschung und Praxis 10). Ca. 128 S. Ca. 34,- DM.

Kerstin, Wolfgang (Hg.): Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (stw 1297). Ca. 300 S. Ca. 22,80 DM.

- Lassmann, Peter/Buckler, Steve*: Political Thinkers of the Twentieth Century. London: Routledge 1996. 240 S. 13 £.
- Nathanson, Steve*: Patriotism, Morality, and Peace. University Press of America 1996. 220 S. 19,95 £.
- Orsi, Giuseppe von, u. a.* (Hg.): Solidarität. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1995 (Rechtsphilosophische Hefte 4). 159 S. 53,- DM.
- Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried*: Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (stw 1296). Ca. 260 S. Ca. 19,80 DM.
- Reese-Schafer, WaLter*: Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (stw 1282). Ca. 560 S. Ca. 34,80.
- Tietz, Udo* (Hg.): Ethik und Politik. Berlin: GSFP/Bugrim 1995 (Debatte INITIAL 1995/2). 128 S. 15,- DM.
- Weidenfeld, Wemer* (Hg.): Demokratie am Schwerpunkt. Die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts. Berlin: Siedler 1996. 496 S. 68,- DM.

Bioethik

- Bayertz, Kurt* (Hg.): Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modellfall. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996 (stw 1251). 260 S. 19,80 DM.
- Brüllmann, Richard/Schützeichel, Harald* (Hg.): Leben in der Kultur. Frankfurt a. M.: Beltz Athenäum 1995 (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung 4). 178 S. 68,- DM.
- Völm, Birgit/Rieg, Timo/Feddersen, Anja*: Über Leichen zum Examen? - Tierversuche im Studium. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch. Hg. vom Bundesverband studentischer Arbeitsgruppen gegen Tiermißbrauch im Studium. Timona, 2. überarb. Aufl. 1996 (Tierschutz aktiv 1). 29,80 DM.
- Durall, Teoman*: A New System of Philosophy. Science from the Biological Standpoint. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996. 158 S. 54,- DM.
- Elliott, Robert* (Hg.): Environmental Ethics: Oxford University Press 1995. 262 S. 9,95 £.
- Heberle-Bors, Erwin*: Herausforderungen Gen-

- technik. Wien: Holzhausen 1996 (Themen der Zeit 4). XI, 408 S. 49,80 DM.
- Hektor, Doris*: Die Relevanz ethischer Konzeptionen im Strafrecht am Beispiel des Embryonenschutzgesetzes, Aachen: Shaker 1995 (Beiträge aus den Rechtswissenschaften). 228 S. 79,-DM.
- Krebs, Angelika*: Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996 (stw 1262). Ca. 360 S. Ca. 24,80 DM.
- Mittelstaedt, Peter* (Hg.): Gentechnologie. Ethik und wissenschaftlicher Fortschritt. Bonn: Bouvier 1995. 91 S. 24,- DM.
- Pfordten, Dietmar V.*: Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur. Hamburg: Rowohlt (rororo enzyklopädie 567) 24,90 DM.
- Schmidt, Wolf-Rüdiger*: Wie Tiere in Judentum, Christentum und Islam leben und leiden. In Zusammenarbeit mit Renate Beyer und Hanna Rhein. Gütersloher Verlagshaus 1996 (GTB Sachbuch 981). Ca. 160 S. 16,80 DM.
- Sill, Bernhard* (Hg.): Bio- und Gentechnologie in der Tierzucht. Ethische Grund- und Grenzfragen im interdisziplinären Dialog. Stuttgart: Ulmer 1996. Ca. 150 S. 46,- DM.
- Singer, Peter*: Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit. Erlangen: Harald Fischer 1995. 260 S. 39,80 DM.
- Stückelberger, Christoph*: Umwelt und Entwicklung. Eine sozialetische Orientierung. Stuttgart: Kohlhammer 1996. Ca. 370 S. Ca. 49,- DM.
- Wess, Ludger* (Hg.): Schöpfung nach Maß: perfekt oder pervers? Wissenschaft an der Grenze von Leben und Tod, Medizin zwischen Manipulation und Therapie, Gentechnik zwischen Markt und Moral. (Publik-Forum Spezial). Oberursel: Publik-Forum Verlagsgesellschaft 1995. 88 S. 20,- DM.
- WUU« Tom*: Gefährliches Wissen. Sind wir der Gentechnik gewachsen? Berlin: Rotbuch 1996. Ca. 250 S. Ca. 36,- DM.

Feministische Ethik

- Annerl, Charlotte/Panteliadou, Sophia* (Hg.): Krieg – War. Eine philosophische Ausein-

andersetzung aus feministischer Sicht. München: Fink. Ca. 320 S. Ca. 48,- DM.

Benhabib, Sheyla: Selbst und Kontext. Geschlecht, Gemeinschaft und Postmoderne in der zeitgenössischen Ethik (Gender Studies). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995 (es 1725). 300 S. 24,80 DM.

Günter, Andrea (Hg.): Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz. Stuttgart: Kohlhammer 1996. Ca. 230 S. Ca. 49,- DM.

Keller, Evelyn Fox/Longino, Helen F. (Hg.): Feminism and Science. Oxford University Press 1996. 298 S. 12 £.

Pauer-Studer, Herlinde: Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz. Berlin: Akademie-Verlag 1996. Ca. 304 S. Ca. 98,- DM.

Warren, Karen J./Cady, Duane L. (Hg.): Bringing Peace Home. Feminism, Violence, and Nature. Indiana University Press 1996. 248 S. 16 £.

Schule und Studium

Adam, Gottfried/Schweitzer, Friedrich (Hg.): Ethisch erziehen in der Schule. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. Ca. 320 S. Ca. 39,80 DM.

Kunz, Christoph: Fertig ausgearbeitete Unterrichtsbausteine für das Fach Ethik/Werte und Normen/Philosophie. Eine Ideenbörse für alle Pflicht- und Wahlthemen in der Schule. Kissing: WEKA-Management 1995. 700 S. 192,- DM.

Hennefelder, Ludger/Krieger, Gerhard (Hg.): Philosophische Propädeutik. Teil 2: Ethik. Paderborn: Schöningh 1996 (UTB 1895). 342 S. 29,80 DM.

Regenbogen, Amim/Feltesch, Ioset (Hg.): Universalistische Moral und Ethik in der Lehre. Hamburg: Meiner 1995 (Dialektik 199512). 171 S. 36,- DM.

Rössner, Lutz: Praktische Ethik für vergnügte Pädagogen. Philosophische und pädagogische Reflexionen über ein Wespennest. Dresden: Karin Fischer 1995. 280 S. 68,- DM.

Autoren

Trutz Rendtorff, geb. 1931, ist Professor für Systematische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Ethik in der Ev.-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und Vorsitzender der Kammer der EKd für Öffentliche Verantwortung.

Hans G. Nutringer, geb. 1945, ist Professor für das Fachgebiet Theorie öffentlicher und privater Unternehmen im Fachbereich Wirtschaftswissenschaften der Universität Gesamthochschule Kassel.

Sylvia Ettwig, geb. 1965, Ass. jur. und Doktorandin am Diakoniewissenschaftlichen Insti-

tut der Universität Heidelberg, schließt gerade ihre Dissertation ab über das Thema Subidiarität und Demokratisierung der Europäischen Union.

Konrad Raiser, Prof. Dr. theol., Generalsekretär des »World Council of Churches« in Genf.

Helmut Anselm, geb. 1934, zentraler Fachberater für Ev. Religionslehre an den Gymnasien der Stadt München und Studiendirektor am Thomas-Mann-Gymnasium München.

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

Einleitung

Die Beiträge dieses Hefts bilden zwei Themenblöcke: Zum einen gehen sie auf *gesellschaftspolitische* Fragen ein zum anderen auf strittige Fragen der *Bioethik*.

Einen verdrängten Weg theologischer Grundlegung der Gesellschaftsethik ruft *M. Hoffmann* in Erinnerung. Der lutherische, jedoch an Barmen gebundene Theologe *[wand* entwickelte nach dem Krieg Ansätze einer Ethik der *Gesellschaft*, die um die Unterscheidung vom Staat bemüht war. Dabei nahm er erstaunlicherweise Anliegen des Neuprotestantismus auf und forderte eine rationale Kultur, die nicht durch eine diastatische Zweireichlehre von der Wahrheit Gottes in Jesus Christus zu trennen war. Iwands Verständnis des gegenwärtigen Geistes Gottes war an das Kreuz Jesu Christi gebunden, das der Vernunft an die -humanitas- Jesu. Hoffmann bestätigt die These einer Stellungnahme von *W. R. Wrege* zum sogenannten *Kruzifix-Urteil*: Auch die grundrechtliche und staatskirchenrechtliche Urteilsfindung kann eine theologisch angemessene Stellungnahme zum Kreuz Christi nicht umgehen.

H. Ruh entfaltet in einem Kommentar eine differenzierte Sicht von *Arbeits-, Sozial- und Freizeit*, die dem Schwinden monetarisierter Arbeit entgegenwirken soll. Auf der Grenze von Sozialpolitik und Grundfragen der Bioethik steht der Beitrag von *Th. Strohm* zur Krise des *Gesundheitswesens*. Haben die Leistungserbringer ihr Rationalisierungspotential ausgeschöpft, oder enthält das System immer noch hohe Reserven? Auf dem Hintergrund einer Denkschrift der EKD (»Arbeit, Leben und Gesundheit, 1990) plädiert der Vf. für die Stärkung der Subsidiarität und der persönlichen Verantwortung.

Ansätze eines Dialogs zeigen sich in den Beiträgen von *Ch. Frey* und *H.-M. Sass*. – Frey stellt die Frage nach der Begründung der sogenannten »*Patientenautonomie*«. Reicht eine neutral und abstrakt verstandene Freiheit aus? Bereits Kant kam nicht um die empirische Identifikation von Äußerungen der Freiheit herum. Auf der anderen Seite erlaubt eine reine Güterabwägungsethik nur, die Interessen von Menschen aufzunehmen; aber die eigentliche Person- und Menschenwürde kann dabei vernachlässigt werden. Sie ist in der heutigen Diskussion um naturrechtliche oder rationale Begründung nur als ein »soziales Apriori« der immer vorausgehenden Kommunikation zu bestimmen; und den Christen ist es aufgetragen, die Voraussetzungen für die Offenheit zu diesen gewissermaßen apriorischen Orientierungen zu prüfen. – H. M. Sass geht von Erfahrungen in pluralistischen Gesellschaften aus, in denen das Arzt-Patienten-Verhältnis durch eine Wertanamnese geklärt werden kann oder soll. Für ihn ist die Freiheit kein »Naturgesetz«, sondern eine »regulative Idee«, die durchaus inhaltlicher Füllung bedarf – etwa einer Antwort auf die Frage von Jonas, ob es nun »du sollst, denn du kannst« heißen oder sich entweder die Stellvertretung des Arztes oder die Selbstbestimmung des Patienten absolut setzen dürfe. Sass verweist auf die bereits immer mit moralischen Fragen durchsetzte klinische Praxis. Eine Fortsetzung seines Beitrags im nächsten Heft wird vor allem Konsequenzen im Blick auf die Patientenverfügung aufweisen. – Schließlich versuchen *M. und R. Zimmermann*, die Kontroverse um die »*Heiligkeit des Lebens*« zu erhellen.

Christopher Frey

Die Neuerfindung der Arbeit und die Neuordnung des Sozialstaates

Von Hans Ruh

Ein Gesellschaftsvertrag hat die Aufgabe, die unterschiedlichen Bedürfnisse, Leistungen und Behinderungen von miteinander lebenden und kooperierenden Gruppen innerhalb einer Gesellschaft angemessen zu berücksichtigen und fair zu ordnen, und zwar unter Mithilfe des Staates. Ein wichtiger Teil eines solchen Gesellschaftsvertrages ist die Ordnung des Austausches zwischen den Generationen, eine andere Dimension betrifft das Verhältnis von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, eine weitere das Verhältnis von Begüterten und weniger Begüterten.

Wir haben heute den Eindruck, daß die derzeit in Kraft stehenden Gesellschaftsverträge der heutigen Lage nicht mehr entsprechen. Deshalb wird mehr und mehr der Ruf nach einem neuen Gesellschaftsvertrag laut. Dieser Ruf entzündet sich heute vornehmlich im Umfeld der Arbeit. Die Arbeitslosigkeit mit all ihren Folgen läßt bisherige Regelungen als nicht mehr angemessen erscheinen. Der zentrale kritische Punkt ist wohl der, daß die Arbeitslosigkeit schwerwiegende individuelle Probleme, zum Beispiel der Identität, aber auch im Blick auf seelische Krankheiten, zugleich aber ebenso schwerwiegende soziale Probleme schafft. Weil wir die soziale Sicherheit sehr eng an die Vollbeschäftigung gekoppelt haben, gerät mit dem Ende der Arbeitsgesellschaft auch die soziale Sicherung, der Sozialstaat, in die Krise. Damit verbunden sind neue, breite Kreise umfassende Armutsformen sowie eine neue Unterschichtung der Gesellschaft.

Arbeitslosigkeit und Gefährdung der sozialen Sicherheit sind also der Anstoß für den Ruf nach einem neuen Gesellschaftsvertrag. Wie konnte es zu einer solchen Entwicklung kommen? Wie konnte es insbesondere zu den schweren Einbrüchen bei der Beschäftigung kommen ohne Aussicht auf kurz- oder mittelfristige Verbesserung, das heißt ohne Hoffnung auf die Rückkehr in die traditionale Arbeitsgesellschaft?

Es muß so etwas wie einen starken Zwang oder eine Dynamik geben, welche die Verringerung der Arbeitsplätze massiv befördert. Es muß so etwas wie einen Zwang zur Rationalisierung geben, einen Zwang zum Ersatz der menschlichen Arbeit durch technologische Mittel. Ein Element dieses Zwanges ist sicher die radikale Verschärfung der Konkurrenz in der Wirtschaft, welche durch die Globalisierung des Handels provoziert wird. Je ungehinderter die Kräfte der Konkurrenz durchschlagen, desto radikaler ist der Zwang zur Erhöhung der Produktivität und zur Verbilligung des Angebots. Diese Ziele lassen sich heute nur durch technologische Rationalisierung erreichen. Eine wesentliche Dimension dieses Vorgangs besteht darin, daß die Zeit selbst in den Zwang zur Rationalisierung hineingezogen wird.

Die Folge ist die Erklärung der Zeit zum knappen Gut: Zeit ist Geld. Damit gerät die Zeit unter das ökonomische Gesetz: möglichst viel Produktivität in möglichst kurzer Zeit.

Diese Kombination von Konkurrenz, Ökonomisierung der Zeit und Rationalisierung wirkt auf eine ständige Verkürzung der monetarisierten Arbeitszeit und auf eine ständige Erweiterung der freien Zeit hin. Die konkrete Folge ist die Arbeitslosigkeit mit ständig steigender Tendenz. Diese Dynamik wird sich ungehindert über den ganzen Erdball fortsetzen, weil es in der globalisierten Wirtschaft keine Instanzen mehr gibt, welche dieser Markttendenz einen steuernden Rahmen begeben können. Die Globalisierung heißt ja auch Deregulierung, das heißt wir werfen fünfzig Jahre Erfahrung der sozialen Marktwirtschaft über Bord und verzichten auf eine Marktsteuerung, beziehungsweise diese ist in der globalisierten Handelswelt gar nicht möglich. Wir haben einmal mehr das Marktgeschehen der Selbstregulation der wirtschaftlichen Kräfte überlassen, obwohl wir wissen, daß der Markt bestimmte Leistungen gar nicht erbringen kann. So ist er nicht in der Lage, ökologisch und sozial sinnvoll und gerecht zu wirken; er ist auch blind gegenüber der Sinnstiftung, vor allem aber gegenüber den Problemen der Arbeitslosigkeit. Der international frei wirkende Markt muß Arbeitslosigkeit erzeugen, denn sein Hauptkriterium ist ja die Erhöhung von Produktivität bei gleichzeitiger Verbilligung des Produkts oder der Dienstleistung.

Tatsache ist, daß die Arbeitslosigkeit gleich einem von uns inszenierten Film abläuft, in dem dauernd neue Opfer erzeugt werden, ohne daß wir diesen Film beeinflussen können. Und so hören wir gebetsmühlenartig von allen Seiten immer dieselbe Hoffnungsmelodie: Wir müssen zurück zur Vollbeschäftigung. Aber dieser Wunsch ist nun eben absolut unerfüllbar angesichts der geschilderten Dynamik des Marktes.

Die Neuerfindung der Arbeit

"Die Frage ist, welche Konzepte denkbar und möglich sind zur Erreichung dieses Ziels. Wesentliche Elemente für ein solches Konzept sind die folgenden, zum Teil fundamentalen Veränderungen gegenüber den heute geltenden Konzepten:

Eine Neuaufteilung der menschlichen Tätigkeitszeit. Denkbar ist eine Dreiteilung: Freizeit, Arbeitszeit, Sozialzeit. Noch besser ist eine weitere Differenzierung in: Freizeit, monetarisierte Arbeitszeit, Eigenarbeitszeit, freiwillige Sozialzeit, obligatorische Sozialzeit, Ich-Zeit, Reproduktionszeit.

Die Förderung von sozialen, ökologischen, humanen und sinnstiftenden Leistungen durch die Förderung der freiwilligen und obligatorischen Sozialzeit.

Die Installierung eines öffentlich geförderten Arbeitsmarktes, im Sinne eines zweiten oder Komplementärmarktes.

Die Neuaufteilung der menschlichen Tätigkeitszeit

Diese Neuaufteilung der Tätigkeitszeit entsprechend den oben genannten sieben Zeiten ist eine absolute Voraussetzung für den Umbau der Arbeitsgesellschaft und des Sozialstaates.

Nur so ist eine Flexibilisierung am Arbeitsplatz möglich. Nur so kann eine Umverteilung der Arbeit gelingen. Die Meinung ist, daß die monetarisierte Arbeitszeit sich für Männer und Frauen bei 50% des bisherigen Volumens einpendelt. Nur so ist die Förderung der Sozialzeit und der damit verbundenen Leistungen möglich. Nur so kann die Dynamik gebrochen werden, nach der immer weniger Menschen immer mehr, immer mehr Menschen immer weniger arbeiten.

Die Einführung der Sozialzeit

Die Sozialzeit zielt auf humane, soziale, ökologische Dienstleistungen, die am Markt nicht erhältlich, aber für Menschen und Gesellschaft sehr bedeutsam sind. Als Beispiele seien genannt: ökologische Landwirtschaft, Altlastensanierung, Bauschuttsanierung, Kommunikation, Pflege und Sport *bei* älteren Menschen, Kultur, Sicherheit in den Zügen und auf Plätzen, Arbeit mit Behinderten. Vorzusehen ist einerseits ein obligatorischer Sozialdienst, zum Beispiel von einem Jahr in der Jugend, als Wiederholungskurse durch das Leben, als Blöcke nach der Pensionierung. Andererseits soll die Freiwilligenarbeit gefördert werden.

Die Realisierung der Sozialzeit ist von hoher Bedeutung für die Neuverteilung der Tätigkeiten, für die Sicherstellung von gesellschaftlich bedeutsamen Leistungen, insbesondere für die nicht monetäre Sicherstellung von sozialstaatlichen Leistungen bei Lebensrisiken und im Alter. Weil die genannten Leistungen über den normalen Arbeitsmarkt nicht erhältlich sind, braucht es die Realisierung der Sozialzeit und zwar sowohl in Form eines obligatorischen Sozialdienstes wie in Form einer umfassenden Förderung und Organisation freiwilliger Dienste. Die Struktur des obligatorischen Sozialdienstes ist in manchen Ländern in Form des Militärdienstes bekannt. Er ist das notwendige Gegenstück zum Grundlohn.

Die Freiwilligenarbeit scheint sich immer mehr durchzusetzen. Schon arbeiten in den USA über 80 Millionen Amerikanerinnen und Amerikaner mehr als fünf Stunden wöchentlich freiwillig. In anderen Ländern wächst die Freiwilligenbewegung an und immer neue Formen des Einsatzes und der Koordination sind im Entstehen. Auf jeden Fall ist die Akzeptanz der Sozialzeit deutlich im Steigen begriffen.

Die Installierung eines öffentlich geförderten Komplementärmarktes

Die bisher genannten Elemente sind die notwendigen Voraussetzungen für die Schaffung eines zweiten Arbeitsmarktes. Dieser ist notwendig, weil im normalen Arbeitsmarkt zu wenig Arbeit vorhanden ist und weil gleichzeitig gesellschaftlich bedeutsame und notwendige Leistungen nicht erhältlich sind. Der zweite Arbeitsmarkt ist die Antwort auf das Faktum, daß die Welt voller ungelöster Probleme, also voller Arbeit ist, die Menschen aber daran gehindert werden, ihre Gaben und Kräfte für die Lösung dieser Probleme einzusetzen. Der zweite Arbeitsmarkt funktioniert projektbezogen. Die Kommunen sind dabei federführend, indem sie Projekte ausschreiben und fördern. Finanziert werden solche Projekte von Industrien, Kommunen, privaten und gemeinnützigen Gesellschaften. Beispiels-

weise wird ein großes Unternehmen, das Arbeitsplätze rationalisiert und dabei Gewinne macht, einen bestimmten Betrag zur Förderung solcher Projekte einsetzen. Sofern solche Projekte langfristige Rendite versprechen, zum Beispiel im Energie- und Ökologiebereich, werden Banken um langfristige Kredite angegangen.

Neben der Ermöglichung von notwendigen Dienstleistungen hat der zweite Arbeitsmarkt einen kostensenkenden Effekt für die gesellschaftlichen beziehungsweise volkswirtschaftlichen Fixkosten. Er senkt zum Beispiel die Umweltkosten, welche vermutlich 300 bis 400 Milliarden DM pro Jahr in Deutschland erreichen. Er senkt die Gesundheitskosten. Dazu nur eine Zahl: Wenn in Deutschland viele Milliarden Krankheitskosten und Arbeitsverlustkosten anfallen wegen arbeitsbedingten Rückenschäden, dann sinken diese Kosten im Rahmen eines neuen Arbeitszeitmodells und einer neuen Zeiteinteilung beträchtlich. Weiter werden die Gewaltkosten gesenkt, vor allem aber die ins Unermeßliche gestiegenen Kosten für die seelischen Folgen der Arbeitslosigkeit.

Wer arbeitet nun in Projekten des zweiten Arbeitsmarktes? Dies sind natürlich Arbeitslose, aber auch Frührentner, freiwillig Arbeitende, obligatorisch Dienstleistende, Behinderte und einige professionelle Spezialisten. Eine Idee dabei ist, daß auf reine Arbeitsloseneinsätze verzichtet wird und daß stets gemischte Gruppen angesprochen werden. Mit einem solchen Konzept wird nicht nur erreicht, daß fast alle Menschen beschäftigt sind, es werden auch die Gaben und Tätigkeiten derjenigen genutzt, die diese der Gesellschaft weiter zur Verfügung stellen wollen oder die im Arbeitsmarkt nicht zum Zuge kommen. Ein besonderes Gewicht wird auf die Entwicklung von neuen Technologien gelegt.

Die berechtigte Hoffnung besteht, daß die Existenz eines solchen Komplementärmarktes mit der Zeit die Präferenzen für den Wert der Arbeit verändern werden. Menschen werden die Erfahrung machen, daß humane und ökologische Dienstleistungen einen sinnstiftenden Charakter haben. Es könnte wohl sein, daß damit bestimmte Dienstleistungen vom zweiten in den ersten Arbeitsmarkt zurückwandern, was durchaus zu begrüßen ist. Prinzipiell wird allerdings darauf zu achten sein, daß der zweite Arbeitsmarkt keine unfaire Konkurrenz zum ersten Arbeitsmarkt darstellt, was auf Grund der Beantwortung der Frage »Welche Leistungen erbringt der Markt, welche nicht?« einigermmaßen zu klären ist.

Einen besonderen Anreiz für den zweiten Arbeitsmarkt soll ein umfassendes und qualitativ hochstehendes Bildungsangebot darstellen. Dabei geht es um die Förderung von personalen und sozialen Kompetenzen, dann auch um fachliche Weiterbildung. Dieses Bildungsangebot muß höchst attraktiv sein, wird aber kostengünstig zu gestalten sein, wenn auch hier die Tätigkeiten der Frühpensionierten, der Freiwilligen und anderer Gruppen eingesetzt werden.

Diese Überlegungen zum zweiten Arbeitsmarkt basieren nicht zuletzt auf der Überzeugung, daß die Aktivierung von Millionen von Menschen sich positiv auswirken muß auf die gesellschaftlichen Fixkosten wie vor allem auf die Lebensqualität einer Gesellschaft. Diese Überlegungen bekämpfen endlich eine Voraussetzung der heutigen Entwicklung, nämlich daß Geldverdienen und Konkurrenz zu den höchsten Gütern auf dieser Welt zählen. Wir können nur sinnvoll weiterleben, wenn wir diese Ziele in ihrer Bedeutung massiv herabzustufen bereit sind.

Die Konzeption des öffentlich geförderten Arbeitsmarktes muß insbesondere den folgenden Kriterien genügen:

- Es dürfen keine falschen und überholten Strukturen erhalten werden
- Die Leistungen dieses Marktes müssen gesellschaftlich notwendig sein und über den 1. Arbeitsmarkt nicht oder unvollkommen erhältlich sein
- Die Fixkosten der Gesellschaft müssen durch den 2. Arbeitsmarkt gesenkt werden, zum Beispiel Umwelt-, Sicherheits-, Arbeitsplatz- und Gesundheitskosten
- Es darf keine öffentlich geförderte Konkurrenz zum 1. Arbeitsmarkt geben; hingegen sind Teile des 1. Arbeitsmarktes am 2. Arbeitsmarkt angemessen zu beteiligen
- Es dürfen keine Strategien verfolgt werden, die langfristig falsch, zum Beispiel ökologisch falsch sind
- Im 2. Arbeitsmarkt muß ein hoher Anteil an Bildung vermittelt werden, zum Teil über freiwillige Dienstleistungen.

Strategien zur sozialstaatlichen Sicherheit

Die bisher vorgestellte Umverteilung der Arbeit, die Neuordnung der Zeiteinteilung, das Konzept der Sozialzeit sowie das Konzept eines öffentlich geförderten Arbeitsmarktes sind notwendige Elemente eines neuen Gesellschaftsvertrages. Diese Elemente sind nun unter dem Gesichtspunkt einer neuen Konzeption des Sozialstaates zu reflektieren. Der Sozialstaat gilt ja nicht bloß als nicht mehr bezahlbar, er ist auch in seiner legitimatorischen Begründung gefährdet. Allenfalls soll noch gelten, daß der Staat den am wenigsten Privilegierten Sozialhilfe nach dem Bedürfnisprinzip leistet. Im Zusammenhang mit dem Sozialstaat gibt es eigentlich zwei zentrale Probleme. Einerseits ist die Legitimation des Sozialstaates in eine Krise geraten, andererseits werden Zweifel an der ökonomischen Machbarkeit des bisherigen Sozialstaates laut, vermischt auch mit dem Verdacht, daß der Sozialstaat die Leistungsbereitschaft senkt und falsche Ausnützungstendenzen fördert.

Zuerst zur Krise der Legitimation. In der europäischen Tradition galten die sozialen Menschenrechte immer weniger als die individuellen Menschenrechte. So galten und gelten letztere als besser implementierbar als die sozialen Rechte. Insbesondere wirkt sich aus, daß sowohl in der Tradition von Adam Smith als auch in der Tradition von Immanuel Kant letztlich der Glaube an die moralische Selbstorganisation des wirtschaftlichen System, letztlich an die unsichtbare Hand, besteht. Dieser Glaube relativiert den sozialstaatlichen Handlungsbedarf. Hinzu kommen nun noch einige andere Elemente: So ist der Staat angewiesen auf die Zustimmung der Mehrheit; diese ist aber nur für minimale Relegungen und eher für Maßnahmen zu haben, welche allen Vorteile bringen, wie zum Beispiel der Straßenbau. Endlich besteht immer die Tendenz, daß die wirtschaftlich Starken auf möglichst wenig Regelungen drängen, weil die Starken bei weniger Regelungen Vorteile gegenüber den Schwachen haben. Die europäische Tradition verhält sich also immer wieder reserviert gegenüber der Idee des Sozialstaates, im Unterschied etwa zum politischen System, in dem ein demokratischer Regelungsbedarf unbestritten ist.

In diesen ganzen Zusammenhang gehört die Feststellung, daß die Entwicklung der Akzeptanz der Solidaritätsidee ambivalent ist und widersprüchlich verläuft. Auf der einen Seite gibt es eine neue Bereitschaft zum freiwilligen sozialen Engagement, auf der anderen

Seite ist ein Zerfall der Solidaritätsidee zu beobachten. Noch immer ist diese Solidaritätsidee sehr stark religiös oder ethisch begründet, insbesondere von der historischen Entwicklung her gesehen. Aber gerade deshalb wird mehr und mehr die Frage laut, warum ein Staat eine religiöse oder ethische Idee zwangsweise durchsetzen soll, welche mit großen Einschränkungen an Freiheit und Leistungen an Geld verbunden ist.

Die Frage stellt sich, ob nicht nach einer neuen, umfassenderen Begründung und Legitimierung des Sozialstaates zu suchen ist. Mir scheint, diese Frage ist zu bejahen. In welcher Richtung ist sie aber zu beantworten?

1. In der modernen Gesellschaft können die wichtigsten Aufgaben nur kooperativ-solidarisch erfüllt werden. Die Existenz wichtiger gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Institutionen setzt die solidarische Kooperation sehr vieler und unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen voraus. Diese Behauptung bezieht sich auf die äußere Sicherheit, also die Institution Armee, die innere Sicherheit, die Rechtssicherheit, die Wirtschaft, die Bildung. Alle diese Aufgaben sind nur als kooperativ-solidarische Verrichtung denkbar.
2. Diese solidarische Kooperation verläuft als permanenter Austausch oder Tauschvorgang zwischen den unterschiedlichsten Gruppen und Menschen. Dabei zeichnet sich dieser Tauschvorgang aus durch eine Ungleichheit hinsichtlich der Verteilung von Vor- und Nachteilen, Leistungen und Beanspruchungen, Verzicht und Anstrengungen, Bedürfnissen und Notständen.

Anhand einiger Beispiele sollen solche ungleiche Austauschprozesse konkret dargestellt werden. Die einen, vor allem Besitzende, profitieren von Anstrengungen für die innere und äußere Sicherheit, andere, zum Beispiel Soldaten und Polizisten, gehen dafür Risiken ein. Die einen wohnen an einer lärmenden Autobahn, andere profitieren von einer ruhigen Wohnlage und genießen außerdem überproportional die Güter und Dienstleistungen, die über die Autobahn herangefahren werden. Die einen schonen die Umwelt durch Verzichtleistungen, andere belasten die Umwelt, haben dafür Vorteile, deren Nachteile aber für alle gleich sind. Bestimmten Gruppen werden Verzichtleistungen abgefordert, zum Beispiel den körperlich Starken, während wirtschaftlich und intellektuell Starke von Eigentumsrechten geschützt werden.

Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Kooperation verläuft weitgehend in Form von ungleichen Austauschprozessen. Dabei gibt es Gewinner und Verlierer, wobei eine exakte Identifikation und Quantifizierung unmöglich ist. Eindeutig und für unsere Frage entscheidend ist, daß durch diese Austauschprozesse Reiche und Arme, unterschiedliche Schichtungen der Gesellschaft geschaffen werden.

3. Ganz entscheidend ist nun, daß der Staat an diesen ungleichen Austauschprozessen ursächlich, direkt und indirekt, beteiligt ist. So fördert die Rechtsprechung, zum Beispiel die Durchsetzung der Eigentumsgarantie, solche ungleiche Austauschprozesse. Die Verkehrspolitik schafft Vorteile und Belastungen. Internationale Abkommen schaffen soziale Ungleichheit und Arbeitslosigkeit. Der Staat ist also eminent an den genannten Tauschvorgängen beteiligt, nicht zuletzt durch seine Bildungspolitik. Er setzt Rahmenbedingungen für solche Tauschvorgänge mit staatlicher Gewalt durch. Er ist also auch beteiligt an der Herstellung von sozialer Ungleichheit, Arbeitslosigkeit, Umweltverschmutzung.

Schon hier ist darauf aufmerksam zu machen, daß es nicht zunächst um eine Kritik an diesen Tauschvorgängen und der staatlichen Beteiligung daran geht. Dies alles ist, zumindest weitgehend, unvermeidlich. Der springende Punkt ist der, daß der Staat mit staatlichen Mitteln an der Durchsetzung dieser Vorgänge beteiligt ist.

4. Mitunter wirkt die staatliche Beteiligung an diesen Austauschprozessen in der Weise, daß sie die Verantwortung, die Autonomie und den Spielraum des einzelnen einschränkt. So ist Arbeitslosigkeit oder Sozialhilfebedürftigkeit sehr oft kein individuell verschuldetes Schicksal, sondern die Folge struktureller Bedingungen, die zum Teil vom Staat durchgesetzt werden.

Die internationale Arbeitsteilung fördert Arbeitslosigkeit. Die Verkehrspolitik beeinträchtigt Gesundheit und Wohlbefinden, Beeinträchtigungen, denen sich der einzelne oft nicht entziehen kann. Die Landwirtschaftspolitik lenkt das Handeln der Bauern in eine gewisse Richtung. Man kann das allgemein so ausdrücken: Der Ausdifferenzierungsprozess der Gesellschaft engt den Handlungsspielraum des einzelnen mehr und mehr ein.

5. Das Fazit dieser thesenartigen Überlegungen lautet: Die gesellschaftliche solidarische Kooperation, die ungleichen Austauschprozesse unter Beteiligung des Staates rufen nach einer verstärkten Durchsetzung von Korrekturen, insbesondere sozialen Korrekturen, durch den Staat. Dabei ist zu beachten, daß zwar die Austauschprozesse ungleich sind, die Ungleichheit aber schwer zu quantifizieren und zu identifizieren ist. Weiter: Die ökonomisch-gesellschaftliche Arbeitsteilung, an der der Staat beteiligt ist, macht immer mehr Menschen abhängig und schränkt deren Handlungsspielraum ein. Oder anders gesagt: Viele gesellschaftliche Ungleichheiten sind staatliche Konstruktionen und müssen durch andere staatliche Konstruktionen korrigiert werden.

Aber nun stellt sich die Frage nach dem »Wie«. Zentral muß der Gedanke sein, daß, angesichts der Schwierigkeit einer Quantifizierung die staatliche Korrektur pragmatisch und in gewisser Weise pauschalierend erfolgen muß. Von dieser Überlegung her erscheint es zwingend, daß wir die soziale Sicherheit einmal als eine zentrale Aufgabe des Staates verstehen, wie die anderen genannten Aufgaben auch, daß aber wegen der geforderten Pauschalisierung am ehesten eine arbeitsunabhängige Grundsicherung für alle in Frage kommt.

Teilweise Entkoppelung von Arbeit und Lohn

Es gibt eine Menge von Gründen, die für eine solche Entkoppelung sprechen. Zunächst muß eine Gesellschaft, welche durch strukturelle Arbeitslosigkeit und Niedriglohnpolitik die Menschen an der Sicherung des Lebensunterhalts hindert, einen arbeitsunabhängigen Grundlohn, eine Bürgerrente für alle, ausbezahlen. Es gibt aber auch ethische Gründe für die Bürgerrente: Die positiven oder negativen Leistungen der Menschen lassen sich nicht vollständig identifizieren, weder innerbetrieblich noch gar gesellschaftlich. Der Saldo der Leistungen geht nicht, auf jeden Fall nicht vollständig, entlang der Lohnskala. Weiter kommt dazu, daß Fähigkeiten und Verschuldungen von Menschen nur zum Teil in der Verantwortung des einzelnen liegen. Vieles hängt von Umständen, zum Beispiel Elternhaus und Gesundheit ab.

Es gibt also viele Gründe dafür, einen Sockelbetrag als Bürgerrente oder Grundlohn für alle vorzusehen. Hier wird an die Größenordnung von DM 1500,- pro Monat und Person gedacht. Dies ist nicht existenzsichernd. Gedacht ist, daß im Normalfall die Menschen dazu noch während circa 50% der bisherigen Arbeitszeit arbeiten. Der Grundlohn hat die Bedeutung, daß damit eine Grundsicherung für alle sowie die Voraussetzung für die Flexibilisierung am Arbeitsplatz und für die Sozialzeit geschaffen wird. Der Grundlohn ist so unabdingbare Voraussetzung für eine Umverteilung der Arbeit, für die Sicherstellung notwendiger Dienstleistungen und für eine teilweise arbeitsunabhängige Sicherung der Lebensrisiken.

Die finanzielle und ökonomische Sicherstellung des Grundlohnes erfolgt auf drei Ebenen: durch eine ökologische Steuerreform, durch die präventive Einsparung von Kosten, durch die Leistungen in der Sozialzeit.

Und endlich: Der Grundlohn ist eine Antwort auf den Skandal, daß eine Gesellschaft sich eine luxuriöse Zivilisation für wenige leistet, gleichzeitig aber die Verarmung breiter Schichten in Kauf nimmt.

Prof. Dr. Hans Ruh
Ethik-Zentrum der Universität Zürich
Institut für Sozialethik
Zollikerstraße 117
eH-8008 Zürich

»Also sind nun alle Tyrannen und Stockmeister vertne^ben ...«¹

Ein evangelisches Verständnis der Freiheit und die Frage der Autonomie

Von Christofer Frey

1. Einleitung

Wer könnte oder wollte schon gegen Autonomie sein? Wer könnte oder wollte gegen den »informed consent« sprechen? Daß es doch Feinde aufgeklärten Verhaltens gebe - dieser Verdacht könnte zuerst auf Theologen fallen: Fördert deren Ethik nicht den Gehorsam gegen göttliche Gebote, die mit unbedingter Autorität sprechen? Oder treten nicht manche im Namen eines Naturrechts und ursprünglicher Ordnungen gegen die Selbstbestimmung (etwa von Frauen) auf?² Jeder moderne Theologe wird den gerade ausgesprochenen Verdacht weit von sich weisen; Person, Freiheit und Gewissen seien geschichtliche Errungenschaften des Christentums. Katholische Moraltheologen werden zudem einwenden, daß die Stimme der uns bestimmenden Natur in unserem Gewissen auch die Stimme der von uns selbst zu verantwortenden *Vernunft* sei. Ordnungen unter Menschen können niemals mechanisch verwirklicht werden, sondern bedürfen unserer sittlichen Entscheidung. Aber was bedeutet das?

Im ärztlichen Ethos, aber auch in der Rechtsprechung hat sich in den letzten beiden Jahrzehnten ein Wandel vollzogen. Ein *hippokratischer Paternalismus* (mit der Absicht, für das gute Leben und die Gesundheit des Patienten einzustehen) wurde offenbar durch ein demokratischeres Prinzip abgelöst, den »informed consent«. Aber gilt das schlechthin? Jede ärztliche Beratung wird weiter das gute Leben des Patienten im Sinn haben, und die als frei deklarierte Entscheidung des Patienten wird weiter auf das gute Leben - oder auch das Sterbenkönnen - zielen.³ Ein demokratisch gesonnener Wertepluralismus hoffte, mit dem Grundsatz des »informed consent« als einer formalen Bedingung auszukommen; aber der *formale* Grundsatz der freien Selbstbestimmung setzt implizit *inhaltliche* Entscheidungen über das Menschsein voraus. Sie finden sich nun nicht mehr in den so offenkundigen Ansichten vom guten Leben, sondern auf einer Metaebene. Welche Gemeinsamkeiten lassen sich feststellen, wenn Menschen über durchaus unterschiedliche Ansichten vom guten Leben diskutieren?

2. *Voluntas aegroti*

Das Problem, Gesundheit und damit die »*salus aegroti*« zu bestimmen, ist hinreichend bekannt. Das vollkommene leibliche, geistige und seelische Wohlbefinden - entsprechend einer Definition der WHO - ist hypertroph; wo gäbe es diese Gesundheit und wozu würde sie die Gesellschaft verpflichten? Offenbar bewahrt sie uns gerade nicht vor einem Horrorszenario medizinischer Technologie, das uns erst recht krank machen könnte. Krankheit muß hingegen unsere innere Arbeit herausfordern, wir sollen in gewisser Weise auch aktiv krank sein; und Gesundheit könnte die Kraft sein, das Leben bejahend sich mit den eigenen krankmachenden Anteilen auseinanderzusetzen. Aber damit lege ich mich bereits fest; weil sich jedoch die *salus* offenbar nicht ein- für allemal bestimmen läßt, soll nun die *voluntas aegroti* entscheiden. Hat sie tatsächlich den Vorteil, in einem weltanschaulichen Pluralismus bestehen zu können? Wann ist sie wahrhaft Selbstbestimmung? Meint sie nicht doch zuletzt ein bestimmtes Leben und auch Sterben?

Klinikärzte kennen die Schwierigkeiten. Da ist eine alt gewordene Frau, geistig hellwach; ihr müßte ein Karzinom entfernt werden; aber sie verweigert sich der Operation, weil sie sich selbst nur noch eine sehr geringe Lebenszeit zurechnet. Da ist eine etwa gleich alte Frau, die von Altersdemenz gezeichnet ist, aber einen guten körperlichen Zustand aufweist. Sie meint, ein Karzinom zu haben und verlangt die Amputation einer Brust. Muß der Arzt gegen den Willen der ersten entscheiden, ja, kann er das überhaupt? Und muß er nicht der zweiten die Autonomie absprechen? Aber was berechtigt ihn dazu?

Weiter: Bewährt sich die Autonomie in der *selbstverantworteten Entscheidung zum Sterben*? Das »enfant terrible« der Medizin, Hackethal, schlug in einer Diskussion vor, Sterbeanstalten zu gründen, in denen sich Sterbewillige selbst ein zugleich sedierendes und tötendes Mittel zuführen. Die Kandidaten sollten zuvor von einem Gremium von Fachleuten befragt werden. Wer ist in der Lage, sich autonom zu verhalten, wenn er einer Mehrzahl von Personen im weißen Kittel gegenübersteht? Entschied die im Gesicht schwer entstellte Erna N. wahrhaft autonom, nachdem sie sich gegenüber der ärztlichen Kapazität festgelegt und diese ihr Zyanid besorgt hatte? Ein Umfallen im Entschluß war ja gar nicht mehr denkbar; der Herr Professor hatte sich angeblich doch der Justiz für seine Wohltat ausgeliefert! Was Autonomie ist, hängt an unseren kommunikativen Beziehungen - genauso wie die vielen latenten Autoritätsverhältnisse und die offenkundigen autoritären Suggestionen. Die Autonomie muß sich am Wortbestandteil »autos« definieren lassen, einem Selbst, das offenbar *nicht* mit Notwendigkeit von Grund auf *in kommunikative Verhältnisse eingebunden* gesehen wird.

3. Autonomie begründen

Letzte Wahrheiten kommen in säkularen Gesellschaften anscheinend nur noch in der Mehrzahl vor. Da scheint das Konzept des »informed consent« der Stein der Weisen zu ein - formal genug, um mindestens jedes Wesen, das Ich sagen kann, zu berücksichtigen, und weit genug, um dem Wertepluralismus einer modernen Gesellschaft Rechnung zu tragen>.

Aber ist es hinreichend begründet? Versteht es sich von selbst, weil es der Vernunft aller Menschen einleuchten kann? *Kant* hat uns nahegelegt, einen Schluß der Notwendigkeit zu ziehen: Wenn ich mich autonom selbst bestimme, so muß das jeder andere an meiner Stelle ebenso tun können. Wir sind um dieser Vernunft willen eine Menschheit>. Die *Anerkennung des anderen* als eines Wesens mit Würde und Vernunft ist wesentliche Voraussetzung der Autonomie.

Unter welchen Bedingungen aber verstehen sich Menschen als Wesen der Würde und Vernunft? Wir betreten damit gewissermaßen die Metaebene, auf der über etwas diskutiert wird. Und auf ihr ist das Autonomieprinzip nicht ohne weiteres allgemein (im Sinne von -generell-) und formal. Drei mögliche Voraussetzungen sollen angesprochen werden; sie verbinden sich mit dem Gedanken, daß der Bestandteil »autos« durchaus inhaltliches Profil haben muß. Was heißt dann »selbst«?

Erstens: Was wäre Autonomie ohne ein reales, existierendes *Subjekt der Freiheit*? Nichts! Darum setzt sogar *Kant*, der sonst die empirische Seite des Lebens streng von der vernünftigen unterscheidet, Pflichten gegen sich selbst - in der Ganzheit der eigenen Existenz - voraus. Pflichten habe ich als autonomes Wesen gegen meinen *Leib*. Ich darf zum Beispiel keinen Suizid begehen⁷. Heute fragen aber viele, ob es nicht zu ihrer Autonomie gehöre, das eigene Leben zu verkürzen, besonders nachdem die medizinische Technik den Tod bekämpft, indem sie ihn hinausschiebt. Muß der bittere Kelch der Leben verlängern- den Intensivmedizin bis zur Neige getrunken werden"?

Zweitens kann sich ein bestimmtes Autonomieverständnis ohne Kants deutliche Unterscheidung von Vernunft und empirischer Leiblichkeit zur Geltung bringen. Der Mensch ist dann ein *Bedürfniswesen*. ausgestattet aber mit der Fähigkeit, die Dringlichkeit seiner Bedürfnisse zu ordnen, aus ihnen eine Hierarchie zu bilden und zu wählen. Die von *Kant* nachgeordneten, aus der Ethik ausgeschiedenen Neigungen fundierten die Autonomie".

Drittens könnte sich die Autonomie mit einem deutlicheren Nachdruck auf *Rationalität* bestimmen: Nicht emotionale Befolgung, sondern rationale Artikulation und Durchsetzung der eigenen Interessen kennzeichneten sie!",

Nun scheinen viele Vertreter des »informed consent« die beiden zuletzt genannten Modelle des Menschseins vorauszusetzen. Darum kennzeichnet sie eine Neigung zum Empirismus oder sogar zum Utilitarismus. Aber was ist die Wahrheit über den Menschen? Liegt sie in einer abgründigen Freiheit beliebiger Selbstbestimmung? Oder muß nicht, wie *Kant* es sah, die Freiheit den Träger der Freiheit unbedingt bejahen?

4. Wird der nicht-rationale Mensch gefährdet?

Ob Neigungen in eine hierarchische Ordnung gebracht oder Interessen individuell geordnet werden - Rationalität bleibt der Kern dieser Freiheit zum »informed consent«. So kommen die gerade aufgeführten Argumente in den Verdacht einer einseitigen Rationalität, wie er in der Debatte mit *Singer* ständig beschworen wird. Setzt die Autonomie nicht eine wohlfunktionierende Zentralinstanz - das rationale Bewußtsein - voraus, womit geistig Behinderte, Embryonen, Altersdemente usw. diskreditiert werden?

Manche, die mit gutem Willen dagegen kämpfen, verschlimmern die Diskussion nur. Sie scheinen die Autonomie in den bloßen »Willen zum Leben« zu verlegen. Was spreche denn dagegen, einer altersdementen Frau das nicht mehr durchblutete Bein abzunehmen und ihr einen Herzschrittmacher einzusetzen, damit sie noch ein Jahr im Bett oder Rollstuhl verbringe? Was könnten wir - von außen her urteilend - denn überhaupt von ihrem Glück wissen? Singer bindet den Zuspruch der Menschenwürde an geäußerte Interessen und zusätzlich an den Erweis von Personalität in Gestalt rationalen Selbstbewußtseins. Verteidiger des Lebens schlechthin könnten die entscheidende Glückserfahrung in ein Inneres verlegen, das niemand sonst erkennen kann - der einzige Unterschied liegt in der Feststellung, daß die Reflexivität der Erfahrung für andere erkennbar beziehungsweise grundsätzlich nicht sichtbar werden kann.

Die heute am meisten diskutierte Fassung der Autonomie enthält also ein sehr allgemeines *Bild vom Menschen* und seinem Selbst:

- Es erweist sich in der Anlage, eigene Interessen artikulieren zu können¹¹ auf die sich
- eine Prognose (dieses Wesen wird ein Mensch als Person werden)¹² oder eine Feststellung (dieses Wesen ist eine Person) gründen kann sowie auf die
- Feststellbarkeit der Rationalität oder ihrer Anlage».

5. Freiheit im Widerspruch

Daran zeigt sich die Schwäche eines vordergründigen Autonomieverständnisses. Wie ist zu entscheiden, wenn sich die vorausgesetzte Rationalität nicht dokumentiert und die Autonomie eines Menschen für andere nicht zu erkennen ist? Empiristen und Utilitaristen möchten das Argument der *Potentialität* verwerfen; was ein Mensch werden kann, darf nicht unbedingt schon als ein Mensch aufgefaßt werden, dem der Schutz der Menschenwürde zuzusprechen ist; auch die Eichel muß kein Eichbaum werden!¹³ Sie würden wohl auch das Personsein mit dem Ende der Funktion des Großhirns erlöschen sehen. (Das Recht schützt es in gewisser Weise über den Tod hinaus!) Einer empirisch-wissenschaftlichen Orientierung könnten diese Argumente einleuchten.

Aber leuchten sie auch in wissenschaftstheoretischer Erörterung¹⁴ ein? Was ist die Bedingung der Erkenntnis der *Humanität*? Ist sie biologische oder soziologische Deskription (allein)? Die scheinbar einzige Alternative müßte nach dieser Ansicht in einer obskuren Metaphysik liegen; nur diese könnte es wagen, einem Embryonen oder einem Wesen ohne funktionierendes Großhirn eine Anlage zum Menschsein (das Potentialitätsargument) zuzusprechen. Selbst wenn wir einer derart antiquierten Metaphysik nicht folgen, bleibt das -Zusprechen- das entscheidende Problem: Was müssen wir im voraus von einem Wesen annehmen, um es nicht nur als biologisch zu erfassendes Individuum der Spezies -homo sapiens- anzusprechen, sondern als potentiellen oder aktuellen Träger von Autonomie? Auch der Schlafende äußert aktuell keine Autonomie; dennoch erwarten wir, daß er sie nach dem Erwachen wieder zeigt¹⁵.

Nicht eine empirische und erst recht nicht eine obsoleete metaphysische Grundlage kann das Ansprechen eines Wesens als Menschen begründen, sondern eine allem Ansprechen

vorausgehende Voraussetzung: *Wir sprechen einander schon immer Personsein zu, bevor wir das in der Kommunikation als aktuell erweisen.* Wir könnten gar nicht Ich oder Du sagen, ohne diese stille Voraussetzung bereits zu teilen!", Die Bestimmung der Menschen zur Autonomie kann nicht von empirischen Feststellungen abhängen, wohl aber können empirische Momente zu deren Identifikation herangezogen werden - das bloße Gezeugt-sein oder die Interessebekundung. (Das letztere kann aber kein Ausschlußkriterium sein.) Die Bestimmung zur Autonomie kann deshalb nicht von einer empirisch verstandenen Feststellung (allein) abhängen. Zwei Beispiele - der Angeklagte und die Stellvertretung - können das verdeutlichen:

- Viele Strafverfahren fördern ein Paradox zu Tage: Der Angeklagte präsentiert sich – oft durch seinen Anwalt – als Opfer der Umstände, der ohne personales Zutun von einer Situation verschlungen wurde. Er tut das aber, um nicht zum Objekt des Strafvollzugs zu werden, sondern um seine Freiheit zu bewahren und seine Selbstbestimmung **zu** erhalten. Indem er sich so präsentiert, entschuldigt er sich; er rechtfertigt sich als Objekt und ist als Sich-Rechtfertigender doch Subjekt! Bloße Objekte rechtfertigen sich bekanntlich nicht. Die Freiheit kann in der Selbstverneinung überaus dialektisch auftreten. (Eine gewisse Analogie läßt sich beim Suizid entdecken: Wie könnte jemand einen »Appell an die anderen« zum Ausdruck bringen, wenn er nicht mehr er selbst und nur noch Objekt ist? Der zur Verantwortung Bestimmte kann dieser Bestimmung nicht nachkommen; aber die Bestimmung entfällt dadurch nicht.)
- Das zweite Beispiel bildet die *Stellvertretung*; sie spielt gerade in der Patientenautonomie eine Rolle. Wäre nicht auch der Komatöse prinzipiell ein zur eigenen Verantwortung bestimmtes Wesen, könnte es gar keine Stellvertretung geben. Nur weil wir ihm prinzipiell Autonomie zusprechen, können wir bei aktuell nicht erwiesener Autonomie entscheiden, als ob wir an seiner Stelle wären. Das *Gewissen* hat deshalb eine kommunikative Struktur.

Zur Autonomie bestimmt zu sein und sie doch nicht wahrnehmen können oder sie durch eigenes Verhalten zu konterkarieren - das könnte sogar die Grundsituation des Menschen bilden. Darum kann es Extremfälle geben, in denen eine Fremdentcheidung zugunsten potentieller, später erst wahrzunehmender Autonomie auftritt: die Behandlung von Kindern der Zeugen Jehovas. Vielleicht sind sie bereits so alt, daß sie, von den Eltern dazu bestimmt oder gedrängt, selbst die Bluttransfusion zurückweisen wollen, aber die stellvertretend ergehende Entscheidung durch das Vormundschaftsgericht unterstellt, daß wahre Autonomie sich nur entfalten kann, wenn das Leben selbst nicht vorsätzlich beschädigt wird. Autonomie ist deshalb mehr als ein formaler Grundsatz; sie setzt Perspektiven gemeinsamen Lebens und bestimmte Selbstbilder voraus.

6. Der Mensch - ein »krurnmes Holz«?18

Die Autonomie ist deshalb immer gefährdet. Wie oft muß ein Arzt dem bekundeten Willen eines Patienten widersprechen! Und gibt es nicht auch Situationen, in denen ein Arzt aus Gewissensgründen eine Behandlung ablehnen muß, etwa eine gefährliche Operation ohne

Blutkonserven? Andererseits gilt der gute alte moraltheologische Grundsatz, daß gegen das Gewissen zu handeln gefährlich ist - selbst wenn es sich um ein irrendes Gewissen handelt. Deshalb muß der Patient auch im Verständnis der Arztes irren dürfen, sofern er gründlich und adäquat aufgeklärt worden ist. Autonomie bedeutet deshalb mehr, als unter angebotenen Alternativen oder unter Gütern wählen zu können. Diese Wahl könnte - zumindest an der Oberfläche - auf Nutzen oder Interessen beschränkt sein. Autonomie im strengen Sinn aber involviert das Selbst. Darum hat auch Kant mit der Autonomie mehr verbunden als die Theorie vom -informed consent-:

a) eine *Universalisierung* der moralleitenden Gesichtspunkte. Jeder an meiner Stelle, jedes vernunftbestimmte Wesen müßte so und nicht anders entscheiden (reziproke Universalisierung)¹⁹, und

b) eine Selbstfestlegung des *Willens*²⁰. Organ der Autonomie ist darum nicht einfach eine Rationalität, sondern zuletzt das *Gewissen*. In ihm tritt zu Tage, wie es um das Selbst des zur Autonomie bestimmten Menschen steht; denn es ist einem inneren Gerichtshof zu vergleichen, in dem eine Stimme zur anderen richtend spricht - der zur Freiheit Berufene zu jenem, der seinen Neigungen folgen könnte. Was ist das für ein Selbst, das gegen sich selbst sprechen kann? Es ist vielleicht auf der *Suche nach der Einheit mit sich selbst*--, aber es ist noch nicht mit sich übereingekommen.

Erfüllte Autonomie ist keine einfache Orientierung auf einem Entscheidungsbaum mit vielen sich verzweigenden Alternativen. Im Ernstfall der Freiheit wähle ich mich selbst durch die gewählte Möglichkeit. Die Selbstwahl aber kann sich verfehlen, wie es die alte biblische Geschichte zeigt: Der Baum des Lebens markiert die gute Grenze geschöpflicher Freiheit; wer aber mehr, ja alles - Gut und Böse wie Gott definitiv ordnen - können will, verschenkt in einem Akt vermeintlicher Freiheit alle zukünftige Freiheit. Jüdisch-christlich gesprochen: Die echte Freiheit ist immer riskiert; entweder sie wählt sich in der endlichen Geschöpflichkeit und in der Bestimmung, zum anderen hin zu sein; oder sie wählt ihren Untergang.

Darum ist *zweierlei Freiheit* zu unterscheiden: Die Freiheit endlicher und begrenzter Wahl unter den Mitteln zur Erhaltung des Lebens, und jene andere Freiheit, die sich in möglichen Alternativen auch selbst und damit eine fundamentale Orientierung wählt. Viele Entscheidungen im Rahmen der (angeblichen) Patientenautonomie sind Entscheidungen der harmlosen Art von Freiheit. Aber sie hört spätestens dann auf, wenn es um Leben oder Tod geht. Könnte es deshalb nicht ein Motiv von Ärzten sein, den Patienten nicht nur im Blick auf Behandlungsverfahren mitentscheiden, sondern ihn selbst - im Selbstkern - an seiner Genesung mitarbeiten zu lassen? Dann wird die einfache Freiheit zum Vehikel der Freiheit, an der die grundsätzliche Selbstorientierung eines Menschen hängt. Damit greift aber die Medizin auf mögliche *religiöse* oder *quasireligiöse* Ressourcen des Patienten zurück.

In dieser Perspektive ist Autonomie kein formaler Gesichtspunkt mehr. Sie bedeutet nicht mehr, Menschen in der Lage zu sehen, ihre Interessen selbst zu bestimmen und ihren Werten zu folgen - auch wenn diese Gesichtspunkte nicht untergehen dürfen. Autonomie setzt nun voraus, daß

- sich das Selbst in gewisser Weise *bejahen* und sich aus Freiheit Gesetze beziehungsweise Orientierung geben kann, daß
- es von Grund auf *aufandere hin orientiert* ist und in einem Zusammenhang lebt, indem wir einander bereits immer unsere Bestimmung zur Freiheit zusprechen und daß
- es ein *Einverständnis mit seiner Endlichkeit* findet. (Nur so kann ich - etwa durch ein Patiententestament - den Weg des Sterbens wählen.)

7. Überlegungen aus dem Horizont des Christentums

Wenn das Gewissen die Einheit mit sich selbst sucht, aber sich selbst nicht vermitteln kann, stellt sich allen Menschen eine grundlegende, lebensorientierende Frage: Wohin das alles? Im Blick auf den Menschen ist das Christentum insofern realistischer als jeder Empirismus, als es auch gegen einen negativen Aufweis die Berufung zur Freiheit festhält, obwohl ihr die menschliche Lebensführung ständig widerspricht. Gewissen, Personalität und Verantwortung sind in der Zusage der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,27) begründet, die von Gott her für Menschen gilt, selbst wenn sie danach nicht leben. Es gilt, diese Dialektik festzuhalten – bis hin zu dem erwähnten Grundsatz, daß gegen ein irrendes Gewissen zu handeln schlecht ist. Darum wird die Theologie dem Protestanten Kant nicht folgen können, wenn er im kategorischen Imperativ die Autonomie sich gewissermaßen selbst affirmieren (bestätigen) sieht. Sie findet ihre Evidenz nur im Widerspruch der realen Existenz, also in einer geschichtlichen Lebensform.

Aber es bleiben zwei *Ebenen der Freiheit* zu unterscheiden:

- jene der *Handlungs- und Entscheidungsfreiheit im Leben und Überleben*, in denen wir - ungeachtet unserer letzten Orientierung und tiefen Selbstentfremdung - sicher viel Gutes tun können²², und
- jene übergeordnete der Orientierung unseres Selbst auf der *Suche nach der Einheit mit sich*, in der wir immer in Selbstwidersprüche verflochten bleiben.

Diese Grundorientierung ist es nun, angesichts derer die Reformatoren eine fundamentale Unfreiheit des Menschen behauptet haben. Sie greift das Verhältnis zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst an. Der Glaube schenkt eine Freiheit, die auch die andere Freiheit, die im täglichen Miteinander, beeinflussen kann. »Also sind nu jene Tyrannen und Stockmeister alle vertrieben, und ist an ihre Statt getreten Jesus Christus, ein Herr des Lebens ...«, sagt Luther²³. Die Stockmeister und Tyrannen finden sich keineswegs nur als Instanzen außer mir, als Fremdautoritäten, sondern in mir, vor allem wenn das Ich in der Suche nach sich selbst nur in sich kreist. Wenn aber die Sorge um mich selbst einem gelassenen Annehmen des Lebens als Geschenk Gottes weicht, müßte auch die Sorge für den anderen, den Mitmenschen, eine andere Qualität annehmen können. Wir müßten zu unterscheiden wissen, wann es um eine einfache Entscheidung und wann es - zum Beispiel in der Wahl einer Behandlung - auch um eine Wahl des Selbst geht. Das möchte ich an zwei Fragen verdeutlichen:

Aus welchen Ressourcen schöpft der Arzt, der seine eigene Unsicherheit im Patientengespräch erkennt und der weiß, daß jegliche Prognose mit Unsicherheit belastet ist? Aus

welchen Quellen schöpft er Kraft und Mut, wenn er - vielleicht mit anderen - auf Behandlungsabbruch entscheidet? Selbstverständlich kann er die Autonomie seines eigenen Entscheidens und erst recht die Autonomie des Patienten anhalten und sich mechanisch an Listen von Kriterien - die meist wohl imaginär bleiben - halten.

Wie verarbeitet er die notwendig verbleibenden Reste des Paternalismus - hat er doch einen informativen und damit einen Prognosevorsprung? Die Autonomie des Patienten wird immer eine gestützte Autonomie bleiben. Wer aber mitentscheidet oder sogar für andere entscheidet, ist in von Schuld gezeichnete Zusammenhänge verwoben. (Ich will nicht behaupten, daß er im gleichen Maße schuldig, genauer: mitschuldig ist.) R. Tausch hat einmal mit Erstaunen festgestellt, daß die »Vergebung« so gut wie nie in oder auch vor der Beratungspraxis (der Medizin, der Psychotherapie) artikuliert wird²⁴. Der Mensch aber ist ein durch und durch zeitbestimmtes Wesen, was sich bereits an der Intention des Gewissens auf Einheit erweist. Wie kann er auf das Kommende zugehen, wenn der Weg dorthin durch verletzte, verkannte oder fehlgeleitete Autonomie verstellt ist? Tausch hat die Frage nur auf die mitmenschlichen Verhältnisse, nicht aber auf den Herrn der Zeit bezogen. Immer neu anfangen, Autonomie ernst nehmen zu können, bedeutet auch, noch einmal aus dem möglichen Scheitern herauszutreten. Es schließt aber auch ein, immer auf den aktuell oder potentiell begegnenden anderen bezogen zu sein, der nicht hinter einer abstrakten Universalisierungsregel zurücktreten kann. »Wie dich selbst« – im Liebesgebot - bedeutet: Dein Selbst ist für andere wie ein anderer, der bei aller Gleichheit im Humanen doch ein geschichtlicher, unverwechselbarer und darum auch ein unterschieden anderer sein darf. Autonomie ohne vorauslaufende Reziprozität in diesem schwierigen Sinn ist nicht denkbar>.

Prof Dr. Christo/er Frey
Ruhr-Universität Bochum
Evangelische Theologische Fakultät GA 8
44801 Bochum

Abstract

The autonomy of the patient is a prominent maxim of recent medical ethics. Autonomy contradicts a possible paternalism on the side of the physician. There is, however, a need for ethical discussion of the principle of autonomy. Does it include arbitrariness on the side of the patient? The Kantian notion appeals to attempt of empirical identification of the merely rational, whereas the empirical teleological ethics (comparison of goods) neglects the meta-realm of the discussion and definition what »good« really means and what subjectivity and autonomy are. The author fights ethical relativity as well as a metaphysical doctrine of teleology (natural law in the older sense); he proposes to elaborate the hidden social aprioris, which guide our visions of autonomy. The Christian contribution is the participation in the debate over the meaning of autonomy and freedom on the basis of a communal understanding of human subjectivity and selfhood.

Anmerkungen

1. »Also sind nu jene Tyrannen und Stockmeister alle vertrieben, und ist an ihre Statt getreten Jesus Christus, ein Herr des Lebens ...«, sagt M. Luther im -Großen Katechismus-, in: BSLK (Bekenntnisschriften der Lutheri-

- sehen Kirche); S. 652. Er meint vor allem das Gesetz, das sich neben oder vor Gott stellt, und die Macht des Bösen.
2. Vgl. jene katholische Naturrechtslehre, die in jeder Natur ein Ziel findet, auf das hin sie sich entwickeln soll. Das gilt auch für den Embryo, der als beseeltes Wesen nicht in der Verfügungsgewalt von Menschen ist.
 3. Vgl. *H. M. Sass*: Informierte Zustimmung als Vorstufe zur Autonomie des Menschen, Bochum 1992 (Medizinethische Materialien 78).
 4. Die Ethik des guten Lebens geht vor allem auf Aristoteles zurück; in den letzten Jahren wurde die praktische Philosophie des Aristoteles wiederbelebt, und zwar nicht nur durch *A. MacIntyre*, der den Verlust der Tugenden beklagt (*A. MacIntyre*: Der Verlust der Tugenden, Frankfurt a. M. 1987).
 5. Vgl. Anm. 3!
 6. 1. *Kant*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66f.: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.«
 7. 1. *Kant*: Kritik der praktischen Vernunft A 75: »Denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen.« - Vgl. ferner *Kant*: Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, A 70f., v. a. § 6 (Von der Selbstentleibung).
 8. Nach einer mündlichen Äußerung von *H. M. Kuitert*. Vgl. ferner seine Plädoyers in: Darf ich mir das Leben nehmen?, Gütersloh 1990; Der gewünschte Tod, Gütersloh 1991.
 9. Das ist die Form der Autonomie, die der ursprüngliche Utilitarismus vertritt.
 10. Das ist das wichtigste Kriterium des Präferenzutilitarismus, wie ihn *P. Singer* vertritt. Vgl. seine »Praktische Ethik«, Stuttgart 1984.
 11. S. o. *Singer*: aaO., S. 34 ff.
 12. Vgl. *N. Hoerster*: Neugeborene und das Recht auf Leben, Frankfurt a. M. 1995.
 13. Vgl. *H.-M. Sass*: Hirntod und Hirnleben, in: *ders.* (Hg.): Medizin und Ethik, Stuttgart 1989, S. 160-183.
 14. So *Bimbacher* im Anschluß an den unter Anm. 13 genannten Aufsatz.
 15. Sie soll hier gerade auch die Bedingungen des -Ansprechens als ...<umfassen. Dazu s. u. und Anm. 17!
 16. Dieses bekannte Argument wurde von *D. Parfit* in die Debatte eingeführt: Rechte, Interessen und mögliche Menschen, in: Um Leben und Tod, hg. v. *A. Leist*, Frankfurt a. M. 1990, S. 384-394.
 17. Dieses Argument zielt auf eine Art von Apriori, wie es Kant in einer> Kritik der Urteilskraft- vorführt.
 18. 1. *Kant*: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, A 397.
 19. Es wäre über Kants Ansatz zu diskutieren: Meint er eine Universalisierung, die lebendige Analogien bezweckt (jeder andere an meiner Stelle in Analogie entsprechend der veränderten geschichtlichen Situation), oder eine Generalisierung, die eine abstrakte Regel streng verallgemeinern will?
 20. 1. *Kant*: Kritik der praktischen Vernunft, A 52ff. Kant sucht den vernünftigen Willen zu bestimmen, also will gar nicht ratio und voluntas als Gegensatz ansehen.
 21. Vgl. 1. *Kant*: Metaphysik der Sitten, Tugendlehre A 98f.: »Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nötigung durchs Gesetz (als moralischen unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) ... die innere *Zurechnung* aber einer Tat, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles ..., gehört zur Urteilskraft (iudicium) ... Das Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen ... ist das *Gewissen*.« Kant sieht darin einen Herzenskündiger gegen (oder mit?) dem Ich empirischer Neigungen sprechen. - Das Gewissen bestimmt als »Ruf zur Einheit mit mir selbst« *D. Bonhoeffer*: *Ethik*, hg. v. 1. *Tödt u. a.*, München 1992, S. 281ff. Ein unmittelbarer Anschluß an Heidegger ist allerdings schwer nachzuweisen.
 22. Sie ist trotz der Tiefe der Sünde gerade auch von Luther anerkannte Freiheit in den untergeordneten Dingen, eine Gabe der Geschöpflichkeit, die trotz der den ganzen Menschen berührenden Sünde nicht grundsätzlich zerbrochen ist. Sie entspricht Jesu Aussage »Wenn ihr, die ihr (doch) böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt ...« (Matth 7,11).
 23. S. o. Anm. 1.
 24. *R. Tausch*: Vergeben. Von der Bedeutung des Vergebens in zwischenmenschlichen Beziehungen, auch in der Medizin, Bochum 1992 (Medizinethische Materialien 79).
 25. Vgl. *P. Ricoeur*: *Soi-meme comme un autre*, Paris 1990.

Selbstbestimmung und Selbstentwurf in der Nähe des Todes?

Zur Differentialethik medizinischer Betreuungsverfügungen

Von Hans-Martin Sass

»Was ist der Mensch, das Du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, das Du Dich seiner annimmst?« (Psalm 8,5)

1. Kants Freiheitsbegriff und das christliche Menschenbild

Wir sind Zeugen einer technischen Revolution von kopernikanischen Ausmaßen, in welcher der Mensch die Natur nach seinen Maßen umgestaltet: »homo mensura«. Diese Revolution, die vor allem auf den Gebieten der Nukleartechnik, der Information und der Biomedizin stattfindet, wird ebenso wie die kopernikanische Revolutionierung der Denkungsart – nicht die Erde, sondern die Sonne steht im Mittelpunkt des Planetensystems – auch nachfolgend Revolutionen, Modifikationen und Änderungen in der Art und Weise wie wir denken, kommunizieren, leben und miteinanderleben – auch wie wir sterben und wie wir anderen im Sterben beistehen – nach sich ziehen. Diese Revolutionierung der Denkungsart – und nachfolgend der Welt und Umwelt – ist eng mit dem Freiheitsbegriff Immanuel Kants, dem kategorischen Imperativ und der -Du kannst, denn Du sollst<-Maxime verbunden und verbreitet sich rastlos und scheinbar ungebrochen als letzter Beitrag europäischer Missionierung und Kolonialisierung derzeit bis in die fernsten Winkel und Kulturen unserer Erde. Christo/er Frey thematisiert Kultur und Unkultur ethischer Empörungsmoden und politischer und kultureller -Korrektheit-, wenn er – nicht nur rhetorisch – fragt: >Wer könnte oder wollte schon gegen Autonomie sein?« Und, in der Tat, dürfen wir überhaupt dagegen sein, wenn wir soviel Unfreiheit, Ausbeutung, Unbildung und Ideologisierung bei uns und bei anderen sehen. -Sapere aude-, wage zu denken; wage, Dich zu befreien aus den selbstverschuldeten Unmündigkeiten der Idolatrie und der Tyrannei; dieser aufklärerische Wahlspruch in emanzipatorischer Absicht gilt heute nicht weniger als zu Kants Zeiten, in Europa und anderen Erdteilen gleichermaßen.

Autonomie – Selbstbestimmung – ist nach Kant kein beweisbares Naturgesetz der Freiheit, sondern eine -regulative Idee-; die den Kurs angeben soll, auch unter Erfahrungen der Unfreiheit, des Scheiterns und Versagens. -Incurvatus in se ipsum-, mit den Worten Luthers ein vom Sündenfall gezeichneter Wurm, der das Gute, das er tun soll oder sogar tun will, nicht tut, aber das Böse betreibt, das er oft nicht einmal will und von dem er weiß, daß er es nicht soll. Als Christen wissen wir um unser gebrochenes Verhältnis zur Natur, das besteht seit der Vertreibung aus dem Paradies – wie wir wissen um unsere mühselige und erbärmliche Abhängigkeit von der Natur, der Notwendigkeit, ja dem Auftrag, Natur zu unterjochen und zu manipulieren, um überleben und um besser leben zu können; – und

natürlich wissen wir damit auch von der Schuld, die wir auf uns laden, wenn wir uns und unsere Natur, unsere Mitmenschen und ihre Natur und die Natur von Pflanzen und Tieren zum Gegenstand unseres Verantwortungshandelns machen - in Familie und Beruf, in Nachbarschaft und Gesellschaft, in der Medizin.

Von letzterer, von den *vertrieben geglaubten Tyrannen und Stockmeistem*, und von den evangelischen Hoffnungen aus Freiheit und auf Freiheit handelt der *Beitrag von Frey*: Herausforderungen, Notwendigkeiten, Grenzen des Machbaren, des Wünschbaren und des Erlaubbaren in der Medizin, vor allem bei der medizinischen Intervention am Lebensende. Medizinische Intervention wendet sich gegen das, was von Natur aus kommt: Grippe, Krebs, Bluthochdruck, Schmerzen, körperliche und seelische Krankheiten aller Art. Wir bekämpfen die Natur, wir lassen ihr nicht ihren Willen, nicht ihren freien Lauf. Es ist das ärztliche Ethos, das seit den vorchristlichen Tagen des Hippokrates vor über 2500 Jahren unverändert ist: *salus aegroti suprema lex*. -Das Heil des Patienten, des Anvertrauten, ist das oberste Gebot. <Das christliche Gebot der besonderen Sorge für und Pflege von Schwachen, Kranken, Leidenden und Sterbenden weitet die Verantwortung für das -salus-, das Heil der Anvertrauten, aus über den Stand der Ärzte auf Schwestern und Pfleger und insgesamt auf barmherzige Samariterdienste für alle, auch die medizinischen Laien. Unter den Bedingungen der modernen Hochleistungsmedizin einerseits und der Pluralität individueller Wert- und Weltbilder andererseits bedarf aber, wie Frey mit Recht in seiner Kritik an der weltfremden und praxisfemen Definition von Gesundheit durch die WHO ausführt, die patientenorientierte und individualisierte Interpretation des -Heils des Patienten- einer neuen Vergewisserung in Orientierung an eben der Maxime des Respekts vor der individuellen Autonomie und Selbstbestimmung auch in Gesundheitsangelegenheiten. Das möchte ich zunächst diskutieren und mich dann den Herausforderungen für einen den individuellen Selbstentwurf auch in die dunklen Stunden und Tage eigener Schwäche und Krankheit, von Demenz, Schmerzen und Sterben zuwenden, also der von Frey angesprochenen Problematik der Patientenverfügung, früher Patiententestament genannt.

2. »Aegroti salus suprema lex«

-Aegroti salus suprema lex-, das -Heil des Patienten- ist für den Arzt das höchste Gesetz, so wird es in der uns aus dem hippokratischen Ethos überkommenen Bioethik des Abendlandes überliefert. Der hippokratische Satz vom Heil des Patienten als dem obersten Gebot und Gesetz ärztlichen Handelns wird aber auch unabhängig von unserem eigenen abendländischen Erbe kulturübergreifend und epochenübergreifend verstanden und eingefordert; er hat auch in einer multikulturellen Gesellschaft wie der unsrigen nichts an Bedeutung verloren. Das Heil des Patienten ist das oberste Gebot für den medizinisch und pflegerisch Tätigen, es ist der bioethische Imperativ, unter dem alles biomedizinische und forscheri-sehe, alles pflegerische, behandelnde und begleitende Handeln stehen und an dem es sich orientieren muß. Wie sonst sollten der Hilfesuchende, der Leidende, der Sterbende, der geistig Verwirrte und der Schwache Vertrauen zum Arzt und Pfleger haben, wenn dieser bioethische Imperativ nicht vorausgesetzt werden kann. Um es im Bilde des griechischen

Mythos auszudrücken: Biomedizin und Bioethik gehören so untrennbar zusammen wie der vierbeinige Körper mit dem Kopf des Zentauren Chiron, des Lehrers des Asklepios, der sich für seinen Schüler aufopferte, indem er den Pfeil auf sich zog, der den Asklepios treffen sollte.

Die Frage nach Heil des Patienten ist nun aber im Gefolge der großartigen technischen Fortschritte der Biomedizin neu zu definieren. Es besteht nämlich die Gefahr des Verfehlens des medizinischen Auftrages und der medizinischen Verantwortung dort, wo die Leistungskraft der Maschinen und der Medikamente zum ausschließlichen Maß der Intervention wird, beispielsweise in der Intensivmedizin am Lebensende oder bei den Psychopharmaka in der Psychiatrie. Lag früher das medizinische und medizinethische Dilemma darin, daß die Medizin technisch zu wenig konnte, so stellt heute die technische Leistungsfähigkeit selbst ein ethisches Problem dar und wirft die Frage nach den ethischen Grenzen des technisch Machbaren auf. Hans Jonas hat die von Kant thematisierte Problematik der Freiheit des moralischen Willens in der Forderung -Du kannst, denn Du sollst-, durch die neue Fragestellung der Bindung des technisch Möglichen und des moralischen Willens -Soll; ich tun, was ich kann?< transformiert.

Der technische Fortschritt, von dessen ethischer Führung und Kontrolle Hans Jonas spricht, ist die eine Herausforderung der modernen Medizin. Die andere Herausforderung ist der Wertewandel, der uns aus den kulturell und religiös geschlossenen Orientierungssystemen der Vergangenheit in die Multikulturalität und das Zeitalter der Selbstbestimmung und individuellen Selbstverantwortung versetzt hat. Wenn der Arzt nicht mehr mit Selbstverständlichkeit davon ausgehen kann, daß der Patient nach einem uniformen Weltbild oder gar dem des Arztes behandelt werden will, sondern eigene Konzeptionen von Lebenswerten, Lebenszielen und Lebensqualitäten hat, dann kann das Heil des Patienten nicht mehr paternalistisch vom Arzt definiert werden; der Arzt muß sich am Interesse und Willen des Patienten orientieren. Man hat deshalb vorgeschlagen – und Frey scheint sich diesem Vorschlag anzuschließen –, statt von Heil, dem *salus*, von dem Willen, der *voluntas aegroti* zu sprechen und in der Tat orientiert sich die angloamerikanische utilitaristische Bioethik weitgehend an einem bioethischen Modell von Patientenautonomie und Selbstbestimmung. Beide Modelle, das der paternalistischen und heteronomen Entscheidung des Arztes stellvertretend für den Patienten und das Modell einer absolut gesetzten Selbstbestimmung des Patienten, sind extreme Positionen, die weder der von Jonas thematisierten ethischen Abwägung technischer Möglichkeiten noch der besonderen Situation des medizinischen Laien, oft krank, schwach, verwirrt, aber in jedem Fall auf den professionellen Fachmann angewiesen gerecht werden. Besser ist die Formel *salus ex voluntate aegroti*, die partnerschaftliche Kommunikation, Kooperation und Verantwortung zwischen Arzt und Patient im Ausmessen von Prognosen, von Optionen und Modifikationen von Interventionen.

3. Wertanamnese

Die ethische Forderung einer patientenorientierten Medizin in einer pluralistischen und vom individualistischen kantischen Freiheitsbegriff geprägten Gesellschaft ist sehr einfach:

Behandle Patienten individuell und nach ihren je eigenen Wert- und Wunschbildern, ihren je eigenen Hoffnungen, Ängsten, Lebenszielen und ihrer je eigenen Definition von Lebensqualität. Diese individualisierte Behandlung und Betreuung ist jedoch in der praktischen Durchführung deswegen schwierig, weil es häufig an Zeit und Interesse fehlt, dem >Wertbild- des Patienten eine ebenso große Aufmerksamkeit zu widmen wie dem -Blutbild- oder dem -Röntgenbild-. Das Instrument, das ich zur Realisierung einer Vertrauenspartnerschaft zwischen Arzt und Patient im Ausmessen des individuellen Heils des Patienten vorstelle, ist das der Wertanamnese. Was medizinische Anamnese ist, wissen die Mediziner: die Erhebung der erforderlichen Informationen und Daten für die Diagnose, Prognose und Therapieentscheidung. Unter »Wertanamnese« verstehe ich die kritische Selbstanalyse und Selbstbewertung für die eigene Selbstverständigung aktuell oder prospektiv bei Ziel- und Entscheidungskonflikten. Wertanamnese ist in der Regel Selbstanamnese. Die Qualität und Verwertbarkeit von Wertanamnesen wird, wie bei der klinischen Anamnese, durch Klarheit der Aussage, Konsistenz und Interpretierbarkeit bestimmt; diese Unsicherheiten und Unklarheiten sind dem Pfarrer aus dem seelsorgerlichen Gespräch und der Beichtpraxis bestens bekannt. Ihre Inhalte ändern sich auch im Zusammenhang mit der Entwicklung der Persönlichkeit und den Herausforderungen durch die Umwelt.

Die »medizinische Wertanamnese« konzentriert sich auf diejenigen Werte, Ziele und Wünsche, die mit dem engeren Zusammenhang von Gesundheitsrisiken, Lebensstil, Lebenserwartung dem individuellen Konzept von Lebensqualität und den Einstellungen zu Krankheit, Schmerz, Leiden und Tod zu tun haben. Der in der Wertanamnese zu ermittelnde -Wertstatus- des Patienten ist für Diagnose, Prognose, Prävention, Intervention und Betreuung ebenso unverzichtbar wie dessen -Blutstatus- oder andere anamnestische Erhebungen. Wertanamnestische Informationen, in die Gesamtdiagnose integriert und im Vorsorgegespräch erhoben, haben eine dreifache Funktion: (1) Reflexion des Patienten auf leitende Werte, die das eigene Gesundheitsverhalten und die Einstellung zu Gesundheitsrisiken, zu Krankheit, Schmerz, Betreuung und Tod bestimmen; (2) Integration wertanamnestischer Kriterien in die Festsetzung von Zielen für Prävention und Intervention und damit Qualitätssicherung der individualisierten Behandlung des Patienten; (3) Informationen über vorsorgliche Hinweise, Wünsche und Verfügungen, die im Betreuungsfall vom Betreuer, von Pflegern und Ärzten im Interesse einer individuellen Versorgung und Betreuung genutzt werden können. Damit ist unter den Voraussetzungen der Postmoderne die Frage nach der Autorität des Entscheidungssubjekts bei klinischen Entscheidungen gestellt. Diese Frage gliedert sich präziser in zwei Unterfragen: (1) Können medizinische Laien in bezug auf ihre Gesundheitsvorsorge, Krankheitsbehandlung und Sterbebegleitung sinnvoll Werte, Wünsche und entscheidungsleitende Ziele für klinische Intervention formulieren? (2) Können medizinische Experten angesichts individuell unterschiedlicher Konzeptionen von Lebensqualität, Lebenszielen, Werten und Wünschen stellvertretend Entscheidungen allein aufgrund von klinischen und Labordaten fällen? Ich hinterfrage also nicht nur die Kompetenz des Patienten, sondern auch die des Arztes jeweils allein ohne Vertrauenspartnerschaft und Entscheidungspartnerschaft klinische Konfliktsituationen analysieren und entscheiden zu können.

4. Aegroti salus: Vertrauenspartnerschaft Patient - Arzt

Ich diskutiere die zweite Frage zuerst. Natürlich gibt es klassische Szenarien der Vitalindikation zur Akutintervention, bei denen allein ärztliche Expertise und ärztliches Ethos entscheidungsleitend sind. Für den chirurgischen Eingriff bei einem polytraumatisierten Patienten nach Verkehrs- oder Arbeitsunfall oder bei einem hochbetagten multimorbiden Patienten mit akuter Appendizitis besteht vor und außerhalb des Modells der partnerschaftlichen Erstellung von Interventionskriterien eine vitale Indikation zum Eingriff. Ob aber bei malignen Tumoren im Endstadium auf eine weitere kausale Therapie oder auf invasive diagnostische Interventionen wie Echokardiographie, Gastroskopie oder Arteriographie verzichtet wird oder nicht, oder auf Interventionen bei komplizierten Begleiterkrankungen wie Herzrhythmusstörungen (Herzschrittmacher) oder Urämie (Hämodialyse), Leberversagen (Plasmaseparation), dazu sind Bewertungskriterien nötig, die nicht in der klassischen paternalistischen Arztethik allein abgewogen werden sollten. Wenn wir die ärztlichen Dienstleistungen in den fünf unterschiedlichen Szenarien von Prädiktion, Prävention, akuter Intervention, Begleitung chronisch Kranker und Betreuung komatöser, dementer oder sterbender Patienten, auf die Wertigkeit der Entscheidungskompetenz allein durch den Arzt untersuchen, dann gilt sie vollumfänglich nur für die Vitalindikation; sie gilt nicht bei der Prädiktion und Prävention, nicht bei chronischen Krankheiten, nicht in der Betreuungssituation bei Koma, Demenz und im Sterben. Die Grenzen der Wertigkeit ärztlicher Kompetenz liegen dort, wo die Grenzen der technischen Seite der Differentialdiagnose liegen und wo patientenorientierte, individualisierte klinische Beratung, Begleitung und Betreuung gefragt sind. Die Feststellung von Werten und Wünschen des Patienten ist also nicht nur, wie in den USA vorwiegend argumentiert wird, eine Frage der »autonomy« des Patienten, sondern primär eine der »*good clinical practice*«. Klinische Optionen paternalistisch im Rückgriff auf traditionelle Arztethik lösen zu wollen, würde dem Heilauftrag der Medizin und dem Respekt vor Person und Werten des Patienten widersprechen. Das gilt nicht erst für die Fälle von Sterbehilfe und Suizid. Beide Szenarien können im Gegenteil von Extremkonflikten entlastet werden, wenn die Arztethik sich der Wertigkeit ihrer Entscheidungskompetenz im Rückgriff auf das Wertprofil und Wunschprofil des Patienten versichern würde. Man kann in diesem Zusammenhang von dem medizinisch und ethisch notwendigen ärztlichen Ethos der Compliance mit den Daten der Wunsch- und Wertprofile ihrer Patienten sprechen.

Wenden wir uns jetzt komplementär den Aspekten der Wertigkeit von Entscheidungen durch Patienten oder potentielle Patienten zu, also der Patientenethik. Wir müssen aus der neueren Literatur zu Problemen der Betreuungsverfügungen in den USA und aus klinischen Erfahrungen beiderseits des Atlantik, daß Patienten ebenso wie Ärzte das Gespräch über Entscheidungskonflikte vor allem im Zusammenhang mit Koma, Demenz und Sterben beschwerlich finden und ihm ausweichen (Layson, 1994). Andererseits wurde sowohl in den USA (Doukas, Gorenflo, 1993; Emanuel, 1993; Layson, 1994) wie in der Bundesrepublik (Kielstein, 1993; Kielstein, Sass, 1993 und 1994; May u. a. 1997) empirisch dokumentiert, daß Gesunde und Kranke durchaus in der Lage sind, Werte, Wünsche und Vorstellungen für Szenarien künftiger Behandlung zu formulieren und festzulegen. Besondere Angst

vor einer nur noch lebensverlängernden intensiven medizinischen Behandlung ist für die Szenarien des irreversiblen Koma, der sich entwickelnden schweren Demenz, unerträglicher Schmerzen und hoher Kosten für die Familie beschrieben worden (Pearlman, 1993). Wir haben fast keine Informationen, daß Patienten eine Untertherapie fürchten, jedenfalls nicht in unseren relativ guten und gut finanzierten Gesundheitssystemen. Für die Bundesrepublik haben Rita Kielstein und ich an inzwischen über 300 Gesunden und Kranken sowohl die Bereitwilligkeit, sich mit Fragen von Behandlungsalternativen für Koma, Demenz, infauster Prognose, großen Schmerzen und dem Sterbeprozess zu befassen, wie auch die Fähigkeit zu konsistenter und interpretationsfähiger prospektiver Aussage für diese Szenarien qualitativ untersucht. Wir wissen, daß Patienten häufig sehr genaue Vorstellungen haben, welche Beeinträchtigungen von Lebensqualität medizinische Laien als schlimmer empfinden als den Tod (Pearlman, 1993; May u. a. 1997).

Im übrigen repräsentieren Koma, Demenz, unheilbares und schmerzhaftes Kranksein sowie Sterben extreme Konfliktsituationen für medizinische Interventionen, aber es gibt schon im Vorfeld davon Szenarien, welche unausweichlich Gesundheitsverantwortung und Entscheidungskompetenz beim chronisch Kranken verlangen. Bei Diabetes mellitus oder bei Hyperurikämie (Gicht) beispielsweise werden medikamentöse Intervention und Lebensweise vom Patienten verantwortet und durchgeführt; der Arzt wird zum Berater und Begleiter. Lipidstoffwechselstörungen, Herz- und Kreislauf-Krankheiten, medikamentöse oder andere Abhängigkeiten entziehen sich der direkten medizinischen Verantwortung, wenn sie lebensstilbedingt und selbstverantwortet sind. Fortschritte in der prädikativen und präventiven Medizin werden künftig noch mehr als bisher vom medizinischen Laien Gesundheitsmündigkeit und Gesundheitsverantwortung, auch Kompetenz für klinische Entscheidung oder Mitentscheidungen verlangen. Man mag diese Notwendigkeit mit dem Recht auf Selbstbestimmung (W. Jens/H. Küng, 1995) oder der Notwendigkeit zur Kostenkontrolle im Gesundheitswesen begründen; ich selbst sehe in ihr einen unverzichtbaren Teil für good clinical practice (Sass, 1995). Die Integration individualisierter Informationen in Diagnose und Prognose und danach in Interventionsentscheidungen und ihre Überprüfung bedeutet nicht die Ersetzung des *aegroti salus suprema lex*, auf welches die ärztliche Ethik sich immer beruft, durch ein dem Heil- und Sorgeauftrag fremdes *aegroti-voluntas*-Prinzip, das den Arzt zum Handlanger beliebiger Patientenwünsche degradiert; im Gegenteil: das Heil des Patienten kann nur in einer Vertrauenspartnerschaft zwischen Patient, Arzt, Team und, in den Sondersituationen von Koma, Demenz und großer Schwäche und Todesnähe, dem benannten Betreuer ausgemessen werden. Bei der Behandlung eines Kranken, auch eines Sterbenden, sind nach den Ausführungen des Bundesgerichtshofs -frühere mündliche oder schriftliche Äußerungen des Kranken ebenso zu berücksichtigen wie seine religiöse Überzeugung, seine sonstigen Wertvorstellungen, seine altersbedingte Lebenserwartung oder das Erleiden von Schmerzen- (Bundesgerichtshof, 1994: 11). Lebensqualitätskonzeptionen des Patienten und individuelle Kriterien für Befindlichkeit in die Behandlung einfließen zu lassen, ist bei belastenden Interventionen, zum Beispiel in der Onkologie, vor allem bei der Chemotherapie, durchaus good clinical practice, was durch die Vielzahl der Modelle für Selbstbewertung und ihre klinische Verwendung bezeugt wird (Viehues, 1990). Es wäre unerträglich, wenn andere (Ärzte) heteronom über Lebensqualität -

und damit über Lebenswert – von Patienten entscheiden würden. Ich erinnere an das Wort Rudolf Virchows, daß der Arzt zum -gefährlichsten Manne im Staat- werde, wenn er sich anmaße, über Lebensqualität seiner Patienten heteronom Werturteile zu fällen. Es ist selbstverständlich für eine gute Behandlungsqualität, individuelle Konzeptionen von Lebensqualität und Werte und Wünsche über die Behandlung in die Interventionsstrategie einfließen zu lassen, ja diese im Idealfall partnerschaftlich mit dem Patienten zu erstellen und zu überprüfen (Sass, 1990).

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

Der Beitrag wird mit Überlegungen zur Frage des »Beistands im Sterben oder Hilfe zum Sterben« im nächsten Heft der Zeitschrift fortgesetzt. Dort werden auch die Verweise auf die Literatur in einem ausführlichen Literaturverzeichnis dokumentiert.

Mittelverknappung im Gesundheitswesen

Leistungsträger und Beitragsstabilität auf dem Prüfstand

Von Theodor Stroh

Der folgende Beitrag bezieht sich auf die Rahmenbedingungen, die heute im Gesundheitswesen vorgegeben sind. Diese sind angesichts der Mittelverknappung und der Ausgabenexplosion einem dramatischen Wandel unterworfen. Deshalb ist die Sozialethik herausgefordert, an der Neuorganisation des Gesundheitswesens aktiv Anteil zu nehmen'.

1. Krisensymptome im Gesundheitswesen

Es vergeht kaum ein Tag, an dem die Medien nicht über die Kosten im Gesundheitswesen berichten. Wir hören und lesen von der sogenannten Kostenexplosion, von steigenden Beitragssätzen in den gesetzlichen Krankenkassen, von höheren Prämienzahlungen in der privaten Krankenversicherung, aber auch von besonders hohen Einkommen einiger Chefärzte oder der Zahnärzte, von überhöhten Gewinnen in der Pharmaindustrie und von zu teuren Medizinprodukten, zum Beispiel künstlicher Herzklappen. Die Krise des Gesundheitswesens verlagerte sich von einem Leistungsträger zum anderen. Gegenwärtig stehen die gesetzlichen Krankenkassen nicht nur in einem gesteigerten Wettbewerb untereinander, sondern in einem heftigen Konflikt mit der Bundesregierung, allen voran Gesundheitsminister Horst Seehofer. Es gibt Stimmen, die die gesetzliche Krankenversicherung schon im Abseits unseres Sozial- und Finanzstaates sehen. Diagnostiziert wird eine unaufhaltsame Ausgabenexplosion bei galoppierender Einnahmen-Schwindsucht (Isensee). Der Reihe nach haben die am Gesundheitswesen beruflich beteiligten Gruppen gegen Elemente der Kostendämpfungsreformen protestiert. Nach den niedergelassenen Ärzten kamen die Zahnärzte. Aber auch die konfessionellen Krankenhäuser haben mit einer Verfassungsklage gedroht. Vor kurzem wurde der Entwurf der Dritten Stufe der Gesundheitsreform, der heftig umstritten ist, in Teilen verabschiedet. Als »unsozial und gefährlich« haben führende Vertreter der Angestellten Krankenkassen diese geplante Reform gekennzeichnet. Dr. med. Eckart Fiedler (Geschäftsführer der Barmer Ersatzkasse) sagte: »Aus politisch-taktischen Erwägungen verhindert Minister Seehofer sachgerechte Lösungen. Das ist unverantwortlich.«

Die Dritte Stufe der Gesundheitsreform soll die Krankenkassen zur Sparsamkeit erziehen. Bezweifelt wird, ob die eingesetzten Mittel dieses Ziel erreichen werden. Das verabschiedete Gesetz schreibt vor, daß eine Kasse, die mehr ausgibt als sie einnimmt und deshalb die Beiträge erhöhen muß, gleichzeitig die Selbstbeteiligung der Patienten unter anderem für Heilmittel aufstocken muß. Das provoziert bei den Versicherten - so der Minister - Widerstand bzw. kann zum nun erlaubten Kassenwechsel führen. Dies wiederum diszipliniere die Kassen. Das unwürdige Spiel, noch vor Inkrafttreten der gesetzlich vorgeschriebenen Beitragssenkung um 0,4 Prozent, zum 1. 1. 1997 die Beiträge um 0,6 Pro-

zent heraufzusetzen, deutet darauf hin, daß hier inzwischen ein makabres Verfahren kurzfristiger Ein- und Zugriffe Platz greift, das durchaus systemgefährdend wirken kann. Vor kurzem teilte der Minister mit, der Medikamentenverbrauch sei im Jahr 1996 im Vergleich zum Vorjahr um 8 Prozent, die Ausgaben für Heilmittel (Massagen etc.) sogar um 10 Prozent gestiegen. Es folgt der zweifellos unwirksame Appell an die Ärzte, »nur das medizinisch Notwendige zu verschreiben«.

Wem sollen wir glauben? Minister Seehofer geht davon aus, »daß wir auf der Seite der Leistungserbringer die Rationalisierungspotentiale weitgehend ausgeschöpft haben. Hier weiter zu rationalisieren würde unweigerlich zur Rationierung führen.« Und Rationierung bedeute »Zwei-Klassen-Medizin-ö. Die Krankenkassen stellen demgegenüber fest, seit 1993 seien weit über 7 Mrd. DM Beitragsgelder zusätzlich in den Krankenhaussektor geflossen, die Krankenhäuser seien aus der vereinbarten Kostendisziplin ausgebrochen. Die Kostenentwicklung in der stationären Versorgung sei deshalb besonders ärgerlich, weil die Krankenhäuser, vor allem wegen verkürzter Verweildauer der Patienten, »mehr Geld für weniger Leistungen« erhalten. Dies läßt nach Meinung der Kassen den Schluß zu, daß »bei der großen Mehrheit der Krankenhäuser erhebliche Gewinne« entstanden sein müssen. Somit wären Maßnahmen der Kostendämpfung im Krankenhaussektor auch »problemlos verkraftbar«. Die Bundesländer, die sich bislang schützend vor die Kliniken gestellt hätten, müßten endlich akzeptieren, daß das Prinzip der Kostenbegrenzung auch für die stationäre Versorgung zu gelten habe. Der Gesetzgeber stehe unter Handlungszwang. Oberstes Ziel müsse sein, daß auch die Krankenhausaufgaben höchstens bis zur Quote des Grundlohnsummenanstiegs wachsen dürfen. Gestoppt werden müsse auch die vierte Stufe der Pflegepersonalverordnung, die 1996 zu Mehrkosten von 500 Millionen DM geführt hat. Hohe zusätzliche Kosten drohen durch eine Anhebung des Punktwerts für die aus Kassensicht »ohnehin überhöhten Fallpauschalen und Sonderentgelte« sowie durch eine Mengenausweitung im pauschalierten Bereich».

Insgesamt werden von seiten der Kassen Rationalisierungsreserven im Gesundheitsbereich von 35 Milliarden DM geschätzt. Zusätzlich werden immer wieder die versicherungsfremden Leistungen hervorgehoben. Die Arbeitgeberseite hat für das Jahr 1994 in der Krankenversicherung fehlfinanzierte Beiträge in Höhe von 58,5 Milliarden DM identifiziert, von denen allerdings 90 Prozent auf die beitragsfreie Familienversicherung entfallen. Es war deshalb richtig, eine steuerfinanzierte Familienkasse zu planen, durch die die Beitragszahler in erheblichem Maße entlastet werden könnten",

Als im Jahre 1991 der Kernspintomograph flächendeckend eingeführt wurde, sind im ersten Quartal die Abrechnungen für Untersuchungen mit diesem Gerät um 75 Prozent angestiegen. Der Sachverständigenrat für die konzertierte Aktion im Gesundheitswesen stellte vor kurzem fest: Wesentliche Teile der Röntgenuntersuchungen und Ruhe-EKGs bei Routine-Checks seien nicht notwendig. Zudem sei ein großer Teil der endoskopischen Gelenkuntersuchungen überflüssig. Auch die Messungen der Knochendichte bei Patienten ohne Beschwerden sei umstritten, werde aber dennoch viel angewendet. Die ambulante Versorgung wird ebenfalls aufs Korn genommen. Auch hier wird die Tendenz zur Mengenausweitung angesichts zunehmender Ärztedichte und der enormen Zunahme der Gesundheitsdienst-Berufe als kostentreibender Faktor herausgestellt. Immerhin ist die Zahl der

berufstätigen Ärzte von 1970 bis 1994 von 126909 auf 267 187, die Zahl der Zahnärzte von 38524 auf 59211 und die der Apotheker von 23751 auf 43 822 angestiegen. Mehr als verdreifacht haben sich die nichtärztlichen Gesundheitsdienstberufe und zwar von 439000 auf 1586000⁷. So erfreulich die Beschäftigungsentwicklung im Gesundheitswesen im Blick auf den Arbeitsmarkt anzusehen ist, so sind die Nebenwirkungen im Blick auf den Anstieg der Gesundheitskosten unabsehbar. Diese wenigen Beispiele für Symptome unserer Krise zeigen, daß es heute auf grundsätzliche Überlegungen ankommt und auf einen Grundkonsens über die Ziele, auf die unser Gesundheitssystem ausgerichtet und über die Grundwerte, auf die es verpflichtet ist.

Im Vordergrund der Reformbemühungen steht die Frage nach der Zukunft der gesetzlichen Krankenversicherung und ihrer finanziellen Tragfähigkeit. 1993 beauftragte der Bundesgesundheitsminister den Sachverständigenrat für die Konzertierte Aktion im Gesundheitswesen mit der Anfertigung eines Sondergutachtens zur langfristigen Ausgestaltung der gesetzlichen Krankenversicherung (GKV). Zu diesem Zeitpunkt war das Gesundheitsstrukturgesetz, das im Sinne einer großen Koalition zwischen den Regierungsparteien und der SPD mit dem »Lahnsteiner Kompromiß« vereinbart wurde, nur wenige Tage in Kraft. Die Auswirkungen des Gesundheitsstrukturgesetzes auf die künftige Kostenentwicklung im Gesundheitswesen - die in vielen Bereichen seit 1995 und 1996 zur Geltung kommen - sollten mit dieser frühzeitigen Gutachtenvergabe offensichtlich nicht abgewartet werden. Hier sind nun die gesellschaftlichen Kräfte aufgefordert, sich direkt zu den dort gemachten Vorschlägen und Optionen zu äußern. Die vier Optionen des Sachverständigengutachtens »Gesundheitsversorgung 2000«, das im Jahr 1993 in Auftrag gegeben wurde, sollen kurz in Erinnerung gerufen werden.

Option 1 sieht die endgültige Ausgliederung aller versicherungstypischen und nach dem Verursacherprinzip dem Versicherten zuzuordnenden Leistungen aus der GKV vor.

Option 2 strebt eine Zweiteilung des GKV-Leistungskataloges in Kern- und Zuwahlleistungen an.

Option 3 stellt individuelle freiwillige Abwahlmöglichkeiten aus einem GKV-Gesamtkatalog mit einem verpflichtenden Kernbereich und ergänzenden Zusatztarifen.

Option 4 beinhaltet die Einführung eines weiter gefaßten Kernleistungsbereiches mit Ab- und Zuwahlmöglichkeiten für den Versicherten⁸.

Angesichts dieser offensichtlich kritischen Situation in unserem Gesundheitswesen sind die christliche Ethik, Kirche und Theologie herausgefordert, an einer verantwortlichen Richtungsbestimmung der Willensbildung und an den erforderlichen Reformentscheidungen mitzuwirken.

2. Die Sozialethik ist herausgefordert

Die Kammer der EKD für soziale Ordnung hat sich in den vergangenen Jahren kontinuierlich und kritisch-konstruktiv in den Reformprozeß eingeschaltet und zuletzt unter dem Titel »Mündigkeit und Solidarität - Sozialethische Kriterien für Umstrukturierungen im Gesundheitswesen« publiziert. Bereits 1990 veröffentlichte sie die Denkschrift »Arbeit, Leben und

Gesundheit – Perspektiven, Forderungen und Empfehlungen zum Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz«. Gesundheitspolitik und Arbeitswelt sind in doppelter Weise miteinander verzahnt. Zum einen gilt: Es ist Kennzeichen unseres Sozialsystems, daß das beitrags- und leistungsbezogene Sozialversicherungssystem seit seiner Einführung in der Bismarckzeit am Erwerbseinkommen anknüpft. Die Krise des Erwerbssystems schlägt deshalb direkt durch und erzeugt zugleich eine Krise des Gesundheitssystems. Zum anderen trägt die Solidargemeinschaft der Versicherten in immer höherem Maße die Folgen beruflich bedingter Erkrankungen mit, da klinisch manifest werdende Berufskrankheiten häufig als Folge einer jahrelangen sich unmerklich aufsummierenden Schädigung in Erscheinung treten, und der geforderte Kausalnachweis dann nicht mehr zu erbringen ist. In beiden Denkschriften wurden klare Perspektiven für Reformen vorgeschlagen, die insbesondere in den Fachkreisen auf große Resonanz gestoßen sind". Obgleich im Gesundheitswesen kaum ein Bereich ganz isoliert vom anderen verhandelt werden kann, ist es dennoch nötig, die Ebenen der Argumentation zu beachten:

Die erste Ebene ist die allgemeinste. Man bezeichnet sie als Makro-Allokation auf der höchsten Entscheidungsebene. Hier findet die Einigung darüber statt, welchen Stellenwert dem Gesundheitswesen, auch im Blick auf das Finanzvolumen, in Staat und Gesellschaft beigemessen werden soll und welchen Anteil es, verglichen mit anderen Positionen, wie etwa dem Verteidigungshaushalt, am Brutto-Sozialprodukt haben soll. Dies ist die höchste Entscheidungsebene. über die wir uns in der Bundesrepublik Deutschland einig werden müssen. Die Summe von fast 450 Mrd. DM, die gegenwärtig pro Jahr von den verschiedenen Leistungserbringern für Gesundheit ausgegeben wird, muß nicht nur aufgebracht, sondern auch daran gemessen werden, ob sie zur Verbesserung des allgemeinen Gesundheitsstandes der Bevölkerung wirklich beiträgt.

Die zweite Ebene ist die sogenannte Makro-Allokation auf der unteren Entscheidungsebene. Hier geht es um die gegenseitige Zuordnung der einzelnen Felder des Gesundheitswesens, welchen Stellenwert wir ihnen untereinander einräumen. Da sind die Bereiche der Prävention, der Gesundheitserziehung, der Hilfe zur Selbsthilfe, der kurativen Medizin, der Rehabilitation oder der palliativen Maßnahmen, deren Zuordnung untereinander in einer möglichst sinnvollen Weise vorgenommen werden soll. Analysen haben einen Anteil der Prävention von zwei bis sieben Prozent ergeben. Hier ist insbesondere die Frage zu stellen ob diese Position – die Prävention – in der Bundesrepublik bisher nicht generell falsch bewertet wurde.

Die dritte Ebene stelle die Mikro-Allokation auf der oberen Entscheidungsebene dar. Sie betrachtet die Bevölkerungs- respektive Patientengruppen unter dem Aspekt der Zuteilung der vorhandenen Ressourcen. Dies betrifft die Fragestellung, wie die Ressourcen etwa den unterschiedlichen Altersgruppen oder verschiedenartigen Krankheitsbildern und sozialen Gegebenheiten zuzuordnen sind. Hier stehen ethische Entscheidungen im höchsten Maße auf dem Spiel. Wir haben es hier mit einem Drei-Generationen-Vertrag zu tun, der wie auch in der Rentenversicherung in Zukunft immer stärker durch den »Alterslastquotienten« belastet wird und nicht beliebig überdehnt werden darf. Hier entsteht auch die Frage, mit welcher Art von Medizin das typische Spektrum der Alterskrankheiten zu behandeln ist.

Auf der vierten Ebene, welche die Fragen der Mikro-Allokation auf der unteren Entschei-

dungsebene behandelt, wird zum Beispiel konkret nach dem Verhältnis zwischen Patienten und Ärzten und auch den Pflegekräften gefragt. Denn Diagnose- und Therapieentscheidungen am Krankenbett müssen ja auch ethisch verantwortlich getroffen werden. In der erwähnten Studie wurde eine dramatische Unterbewertung der sogenannten »sprechenden Medizin« gegenüber der Apparatedizin benannt. Wenn es stimmt, daß mindestens vierzig Prozent derjenigen, die ärztliche Hilfe nachsuchen, wegen Störungen ihrer psychosozialen Befindlichkeit und Ratlosigkeit kommen, dann werden hier grundsätzliche Entscheidungen auf die Dauer unumgänglich. Sehr viele Fragen, die heute in der »medizinischen Ethik« diskutiert werden, tauchen auf dieser Ebene auf und müssen hier auch gelöst werden¹⁰.

Dies sind die vier Ebenen, auf denen immer wieder eine Verständigung herbeigeführt werden sollte und die nicht ohne weiteres vermischt werden dürfen. Von welchen sozial-ethischen Gesichtspunkten sollen sich ethisch geprägte Stellungnahmen leiten lassen? In den genannten Stellungnahmen stand im Hintergrund die Überzeugung, daß im Mittelpunkt theologischer Ethik - angelegt in der biblischen Überlieferung - der Vorgang des Prüfens steht. Die Selbstprüfung und die Prüfung der Situation beziehen sich darauf, was dem Willen Gottes entspricht. Dieses Verfahren erstreckt sich auf die ethischen Normen und Annahmen, die gegenwärtigen Handlungs- und Reformkonzepten zugrunde liegen. Das Ergebnis des Prüfens sind Urteile mit praktischen Konsequenzen, Orientierungen für wichtige Vorhaben unseres menschlichen Zusammenlebens. Theologische Ethik impliziert die Erwartung, daß insbesondere die Ursprungsgeschichte des Christentums Intentionen und Kriterien enthält, die heute von handlungsorientierender und kommunikationsschaffender Relevanz sind!'. Es ist der Problemdruck der Gegenwart und der zukunftsbezogenen Richtungsorientierung, welche die Aufnahme von Impulsen des christlichen Ethos akut werden lassen.

Als Beispiele für Richtungskriterien die im Vollzug des Glaubens durch das Ethos mitgesetzt sind, seien genannt: Solidarität und Verantwortung für den Mitmenschen; nur mit dem Mitmenschen gemeinsam kommt der Mensch zum Heil. Berufung und Freiheit und Mündigkeit durch Emanzipation vom heteronomen Umgang mit dem »Gesetz« und den Zwängen der Umwelt (vgl. Ga13,23-5,1). Dienst statt Herrschaft des Menschen über den Menschen und statt Gewalt (Mark 10,42f.). Hilfe für Schwache und Schutzbedürftige durch Aufrichtung des Rechts. Liebe gilt als Zusammenfassung aller Kriterien, die zusammen kein »Programm« ergeben, aber wirksame Bestimmung für Handlungsorientierung im sozialen Kontext.

Diese grundsätzlichen Überlegungen stehen hinter den Vorschlägen und Entscheidungen, die die Evangelische Kirche und ihre Diakonie im Blick auf das Sozialwesen bzw. insbesondere auf die Reformen des Gesundheitswesens unterbreitet und getroffen hat. Eine Grundorientierung bieten jeweils die christlich-ethischen Werte, wie sie auch in den zurückliegenden Jahrhunderten die Arbeit der Diakonie geprägt haben, wie auch die Ableitungen, die sich aus dem christlichen Menschenbild ergeben. Auch das Gesundheitswesen hat sich an Grundpositionen zu orientieren, von denen einige im Einklang mit einer Stellungnahme des Diakonischen Werkes der EKD hier kurz angedeutet werden:-

- Unsere Gesellschaftsordnung ist wesentlich durch christliche Wertvorstellungen geprägt. Diese können deshalb Anhaltspunkte für staatliches Handeln geben. Das gilt

insbesondere für das christliche Menschenbild und die daraus abgeleitete Beschreibung der Würde des Menschen.

- Obwohl der Fortschritt der medizinischen Wissenschaft die Überlegenheit des medizinischen und pflegerischen Fachpersonals gegenüber den Patienten vergrößert hat, darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Patient als ein Betroffener eine Kompetenz eigener Art besitzt und somit von der Mündigkeit des Kranken oder Versicherten ausgegangen werden muß.
- Christen tragen ein hohes Maß an Selbstverantwortung gegenüber sich selbst und auch gegenüber anderen Menschen.
- Sofern in Not geratene Menschen sich allerdings nicht mehr selbst helfen können, sind sie auf eine solidarische Hilfe angewiesen, so daß wir am Solidarprinzip gerade in der sogenannten sozialen Sicherung festhalten wollen. Insofern gilt der Grundsatz »Einer trage des anderen Last«.

Die Solidargemeinschaft sollte möglichst groß sein, um den Nöten einzelner oder von Gruppen von Betroffenen entsprechend begegnen zu können. Die Risiken, aber auch die Lasten in unserem Sozial- und Gesundheitswesen sollen gemeinschaftlich getragen werden.

- Der Selbstverantwortung des einzelnen Menschen entspricht die Bewahrung des Subsidiaritätsprinzips, nach dem der einzelne Mensch nach seinen Möglichkeiten dazu verpflichtet ist, auch eine entsprechende Gesundheitsvorsorge zu leisten, bevor die nächst höhere Hilfeinheit eingreifen muß. Diesem Subsidiaritätsprinzip entspricht wiederum die Verpflichtung der größeren Einheit, dafür Sorge zu tragen, daß die kleinere Einheit, zum Beispiel die Familie oder das Individuum, in die Lage versetzt wird, sich selbst zu helfen.

In diesem Zusammenhang muß gleichzeitig aber auch vor der Gefahr einer ungerechtfertigten Reprivatisierung von Gesundheitsrisiken gewarnt werden.

- Es darf keine Ausgrenzung bestimmter Gruppen geben wie zum Beispiel Alte, Langzeitkranke, Behinderte, Rehabilitanden oder Pflegebedürftige.
- In bestimmten Lebenssituationen und für bestimmte Personengruppen erweisen sich rein marktwirtschaftliche Instrumente als untauglich, dies gilt zum Beispiel für die Gesundheitsversorgung.
- Auch für die Krankenversicherung gilt, daß die der Sozialhilfe vorgelagerten Systeme der sozialen Sicherung armutsfest gemacht werden sollen.
- Umschichtungen im sozialen Sicherungssystem haben streng dem Prinzip der Bedarfsorientierung sowie der Bedarfsdeckung und der Einkommensabhängigkeit zu folgen.

Diese Gesichtspunkte sind geeignet, den notwendigen Reformprozeß konstruktiv zu begleiten und eigene Vorschläge einzubringen. Auf unser Verständnis von Gesundheit und Krankheit soll erst im abschließenden Teil kurz eingegangen werden.

3. Zu den Ursachen der Krise des Gesundheitswesens

Das Gesundheitsstrukturgesetz von 1988 hat dem ständig steigenden Kostendruck mit nur

geringem Erfolg entgegenzuwirken vermocht. Das Gesundheitsstrukturgesetz von 1992 sollte bewirken, daß »das Zusammenwirken von Krankenkassen, Leistungserbringern, Versicherten und Gesetzgeber ... bereits mittelfristig .., zu einer am Grundsatz der Beitragsstabilität orientierten Selbststeuerung der gesetzlichen Krankenversicherung« führt. Die Sozialkammer hat in ihrer Studie »Mündigkeit und Solidarität« (1994) den Reformprozeß begrüßt und Kriterien für eine zukunftsgerichte Ordnung des Gesundheitswesens aufgestellt. Sie unterstützt den Grundsatz der Beitragsstabilität, sie forderte den inzwischen realisierten Risikostukturausgleich der gesetzlichen Krankenkassen, mehr Wahlfreiheit und Wettbewerb der Kassen, stärkere Vernetzung der ambulanten und stationären Versorgung, Abkehr vom reinen Kostendeckungsprinzip und einer stetigen Mengenausweitung der Gesundheitsleistungen. Bekräftigt wurde der Grundsatz, daß die gesetzliche Krankenversicherung weder eine Maximalversorgung noch eine ungenügende Versorgung zu leisten hat. Vielmehr geht es um eine »ausreichende« (genügende) »zweckmäßige« Versorgung, das heißt mit den vorhandenen Mitteln soll der größtmögliche Erfolg erreicht werden. Es geht um »notwendige« Leistungen. Notwendig ist eine Leistung dann, wenn durch sie ein Ausgleich eines Funktionsausfalls oder einer Funktionsminderung des Körpers im Rahmen eines normalen Lebensbedürfnisses erreicht wird. Sobald sich Leistungen als in diesem Sinne nicht wirklich notwendig erweisen, sollen sie auf andere Weise versichert oder getragen werden. Damit werden zahlreiche Medikamente, Mehrfachdiagnosen, aber auch bestimmte Kuren und Heilmittel sowie zu lange stationäre Verweildauern in Frage gestellt. Es sind einige wesentliche Bereiche, denen im Blick auf die Kostentransparenz und -dämpfung besonderes Gewicht beizumessen ist. Hierzu gehören die demographische Herausforderung, die medizinisch-technische Entwicklung, die Kosten des Unfallgeschehens und ernährungsbedingte Krankheiten. In diesem Zusammenhang kommt auch den Zahnbehandlungskosten zentrale Bedeutung zu. Auf einige Herausforderungen soll kurz eingegangen werden.

- Die Inanspruchnahme von Leistungen nimmt ab dem 60. Lebensjahr bis ins hohe Alter exponentiell zu. Alle Altersbefindlichkeiten werden über das teure Medizinsystem, ambulant oder stationär abgewickelt. Bis zu 85 Prozent der individuellen Gesundheitskosten verschlingen die letzten Lebensjahre bzw. Monate, ohne damit ein menschenwürdiges Sterben sicherzustellen. Der Ausbau einer der Polymorbidität des Alters angepaßten Allgemeinmedizin, Gesundheitsberatung und Lebensbegleitung im Alter ist ein wichtiges Reformthema der Zukunft.
- Aber auch die medizinisch-technische Entwicklung läßt sich kaum mehr kalkulieren: Der routinemäßige Einsatz beispielsweise von Gelenk-Endoprothesen, Bypass-Operationen, Fortschritte in der Neurochirurgie, der Gefäßchirurgie, neuere Entwicklungen in der Kinderonkologie und die Möglichkeiten der Transplantationsmedizin sowie außerordentliche technische Fortschritte in der Diagnostik (von Ultraschall bis zur Kernspintomographie und Endoskopie) lassen kaum beherrschbare Kostensteigerungen erwarten. Dieser Entwicklung kann nur durch konsequente Zusammenführung der technischen Errungenschaften und genaue Überprüfung ihrer Anwendung begegnet werden.
- Neuere Krankenkostenstudien haben ergeben, daß sich in den vergangenen Jahrzehnten bestimmte Krankheiten rein kostenmäßig in den Vordergrund geschoben haben. Hierzu

zählt in erster Linie die zahnmedizinische Behandlung. Selbst wenn man sich nur für die Rangfolge der Krankheitsarten nach den tatsächlichen Ausgaben, also die direkten Kosten, interessiert, ergibt sich, daß die Zahnbehandlung die teuerste Krankheit ist. Sie wird in der Statistik zu den Krankheiten der Verdauungsorgane gezählt, und auf die zahnmedizinische Behandlung entfallen über 80 Prozent dieser teuersten Krankheitsgruppe. Die Ergebnisse von Krankheitskostenstudien sind ungewöhnlich, was sich zum Beispiel daran zeigt, daß nicht mehr - wie sonst üblich - die Krankenhausbehandlung den größten Kostenblock der Ausgaben darstellt, sondern auch die zahnmedizinische Versorgung in vergleichbare Größenordnungen rückt. Wenn bei der teuersten Krankheit noch mehr gespart würde, also bei der zahnmedizinischen Versorgung, wären Mittel frei, um andere und wichtigere Gesundheitsleistungen in der gesetzlichen Krankenversicherung zu finanzieren-- Am Rande sei erwähnt, daß es Industrieländer gibt (z. B. die Schweiz), in denen dieser Bereich der Gesundheitsversorgung überhaupt nicht zu den Leistungen zählt, die über eine gesetzliche oder soziale Krankenversicherung abgerechnet werden kann. Allerdings werden dort in qualitativ hochleistungsorientierten Volkshahnkliniken die Kosten für Einkommensschwächere abgefangen.

Das neue Gesetz hat hier zu radikalen Maßnahmen Zuflucht genommen: In der zahnmedizinischen Versorgung wird der Prävention und Zahnerhaltung zukünftig Vorrang vor der Versorgung mit Zahnersatz eingeräumt. Die Prävention für werdende Mütter und Kleinstkinder wird verbessert und eine zahnmedizinische Prophylaxe für Erwachsene eingeführt. Der geltende prozentuale Zuschuß der Krankenkassen zum Zahnersatz wird durch standardisierte Festzuschüsse zu den einzelnen prothetischen Versorgungsformen ersetzt. Die Festzuschüsse werden auf der Basis des heutigen zahnmedizinischen Niveaus nach gesetzlich vorgegebenen Kriterien von der Selbstverwaltung der Kassen konkret festgelegt. Die Krankenkasse zahlt die Festzuschüsse direkt an den Versicherten. Die Abrechnung der prothetischen Leistungen erfolgt unmittelbar zwischen Vertragszahnarzt und Versicherten auf der Basis der Gebührenordnung für Zahnärzte. Dabei wird der Zahlungsanspruch des Vertragszahnarztes gegenüber dem Versicherten für eine Übergangszeit von zwei Jahren auf das 1,7fache bzw. in den östlichen Bundesländern auf das 1,76fache des Gebührensatzes der Gebührenordnung für Zahnärzte begrenzt. Für Härtefälle gilt diese Begrenzung dauerhaft. Damit wird die Tür für ein neues System der Teilprivatisierung der Leistungen der GKV geöffnet.

Die Kosten eines gesundheitsgefährdenden Lebensstiles werden gegenwärtig auf ca. 80 Mrd. DM pro Jahr veranschlagt. Aus repräsentativen Studien geht hervor, daß 10-12 Prozent der Kinder im Grundschulalter an psychischen Störungen leiden, etwa 7-10 Prozent aller Kinder und Jugendlichen sind von chronischen Krankheiten betroffen. Mit 490000 entfielen rund 15 Prozent aller Psychopharmaka-Verschreibungen in Deutschland auf Kinder. Es ist dabei noch nicht die Rede von den ca. 1,75 Millionen Alkoholabhängigen, den ca. 600000 Medikamenten- und den ca. 70000 Drogenabhängigen. Hinzu kommen Übergewichtige oder auch die Magersüchtigen, die bei psychiatrischen Erkrankungen bereits die höchste Mortalitätsrate aufweisen">.

Hier zeigt sich, wie an allen anderen Stellen, daß der Prävention der Gesundheitsberatung und Erziehung zur Gesundheitsverantwortung bislang kaum die nötige Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Unter Prävention verstehen wir folgende Dimensionen vorbeugenden

Verhaltens: 1. Die Vermeidung von gesundheitsriskantem Verhalten, das Erlernen risikoärmerer Formen der Bewältigung gesundheitlicher Störungen sowie die Hinführung zu gesundheitsfördernden Lebensweisen (»Verhaltensprävention«); 2. Die Förderung einer schädigungsfreien oder schädigungsarmen Lebens- und Arbeitswelt durch den Abbau spezifischer Belastungen wie Lärm, gefährliche Arbeitsstoffe oder allergieauslösende Stoffe (»Verhältnisprävention«); 3. Formen der Beratung, Information und »Fortbildung Gesundheit«; es gilt, eine Beratungskultur zu schaffen, die Grundkenntnisse vermittelt (Hausmittel, Bagatellbehandlung, gesunde Lebensweise, Ernährungsberatung, Konditionsverbesserung u. a.) und beratende Hilfen bei besonderen Problemlagen (chronische Erkrankungen, Abhängigkeiten im frühen Stadium, Langzeitschädigungen, Behinderung) sowie Auskünfte (belastende Arbeitsstoffe, Umweltberatung u. a.) gibt; 4. Die Förderung von Verhaltensweisen, wie zum Beispiel die Stärkung einer gesunden Lebensweise, Hilfen bei der Raucherentwöhnung und Gewichtsreduktion, Hilfen zur Streßminderung, aktive Bewegungsförderung und Stärkung der Abwehrkräfte des Körpers und der Seele (s-Gesundheitsförderung«); 5. Die Früherkennung, die dazu beiträgt, daß bestimmte langsam wachsende Erkrankungen rechtzeitig erkannt und behandelt werden können. Dabei muß berücksichtigt werden, daß die Früherkennung auch zu Fehlentwicklungen führen kann, wenn ihr keine wirksamen Therapien folgen oder durch sie die psychosoziale Situation unnötig belastet wird".

Schließlich soll die Frage aufgeworfen werden, ob es die Aufgabe der Solidargemeinschaft ist, die - insbesondere durch den Straßenverkehr bedingten - extrem hohen Kosten und Folgekosten von Unfällen zu tragen. Der Gesundheitsökonom Klaus Dirk Henke hat nachgewiesen, daß zwar die direkten Kosten des Unfallgeschehens nur auf Rang vier nach zahnmedizinischer Versorgung, Erkrankungen des Kreislaufsystems, Erkrankungen des Skeletts, der Muskeln und des Bindegewebes rangieren. Bei den indirekten (Folge-)Kosten jedoch rangierten sie weitaus an der Spitze der führenden Diagnosegruppen (16 Prozent aller Gesundheitskosten)!"¹⁷. Anzumerken ist, daß die betrieblichen Unfallkosten durch eine eigene Versicherung abgedeckt sind und genügend Anreize bestehen, diese Kosten zu senken durch umfassende Maßnahmen der Prävention. Hingegen werden die Straßenverkehrsunfall-Kosten weitgehend der Solidargemeinschaft aufgebürdet, während in Frankreich eine Zusatzversicherung diese Kosten übernimmt. Das deutsche System enthält zu geringe Impulse präventiver Gesundheitsvorsorge und individueller Gesundheitsverantwortung. Erst wenn das System von Begehrlichkeiten der Selbstbediener, das heißt der Leistungsanbieter und der Leistungsbezieher, befreit und auf die eigentlichen Aufgaben konzentriert wird, besteht Hoffnung auf Beitragsstabilität bzw. -minderung. Eine Beitragshöhe von ca. 10 Prozent wäre durchaus möglich und wünschenswert¹⁸. Zusammenfassend ist festzustellen, daß im Gesundheitswesen die Reformaufgaben durchaus bekannt sind. Es ist Aufgabe der Politik, den nötigen Konsens zu ihrer Durchsetzung herbeizuführen.

4. Überlegungen zu weiteren Reformstufen

Im folgenden soll im Blick auf einige Punkte des Gesetzes bzw. des Entwurfs eines »Zweiten Gesetzes zur Neuordnung von Selbstverwaltung und Eigenverantwortung in der GKV«

und des 1. GKV-Neuordnungsgesetzes Stellung bezogen werden. Daß Strukturreformen und nicht nur kurzatmige Kostendämpfungsmaßnahmen notwendig sind, darüber besteht Einigkeit. Zu fragen ist allerdings, ob mit den vorliegenden Gesetzen von den erklärten Zielen der Bundesregierung und der Länderregierungen abgerückt und eine völlige Neuordnung angestrebt wird.

1. Die Evangelische Kirche hat die Stärkung der solidarischen Krankenversicherung gefordert und alle Tendenzen zur Entsolidarisierung etwa durch »Abwerbung der günstigsten Risiken« in attraktive Kassen zurückgewiesen. Die Einführung des »Kontrahierungszwangs« und des »Diskriminierungsverbotes« sowie des Risikostrukturausgleiches wurde nachdrücklich begrüßt. Der Entwurf des 2. NOG hatte ursprünglich eine ganze Reihe von Pflichtleistungen in satzungsgemäße Kannleistungen und zwar in einem Volumen von 12,8 Mrd. DM umgewandelt und dieses Volumen aus dem Risikostrukturausgleich herausgenommen. Die Folge wäre gewesen, daß die AOK mit eindeutig ungünstiger Risikostruktur gegenüber anderen Kassen um 0,3 Prozent Punkte verloren hätte. Aufgrund der im 1. NOG vorgesehenen Ausdehnung der Härtefallregelungen (Absenkung der Belastungsgrenze für chronisch Kranke von 2 Prozent auf 1 Prozent der jährlichen Bruttoeinnahmen zum Lebensunterhalt) würde die Zahl und der finanzielle Umfang der Härtefälle bei der AOK zunehmen. Es kann sehr leicht zu dem Effekt führen, daß bei nötigen Beitragserhöhungen und den dann fälligen höheren Zuzahlungen die AOK rasch zum Verlierer des Wettbewerbs wird. Schon jetzt hat die AOK einen gewissen Prozentsatz ihrer Versicherten verloren'. Zwar wurde die Kannleistungsbestimmung vorläufig zurückgezogen. Trotzdem ist zu befürchten, daß die eigentlichen Verlierer die von gesundheitlichen Risiken besonders Betroffenen sein werden. Dieser Tendenz gilt es zu widerstehen!

2. Im Blick auf die mögliche Aufhebung der Rechtsanspruchsleistung »Heilmittel« (ausgenommen bleiben im Rahmen der ambulanten Anschlußrehabilitation erbrachte Heilmittel) war zu erwarten, daß sich hier die Ungleichgewichte fortsetzen würden. Kassen mit ungünstigen Risikogruppen benötigen zwingend mehr Heilmittel (»Massagen, Krankengymnastik«), stehen unter dem Druck der Vertragspartner und können diese Leistungen nicht privatisieren. Gefordert wird daher »eine indikationsbezogene und/oder therapiebezogene Ausgestaltung im Gesetz unter Berücksichtigung von Kostenzielen«. Von den Folgen für den Arbeitsmarkt, wenn Sozialstationen, Massage-Betrieben etc. die Mittel entzogen werden, soll nur am Rande gesprochen werden.

3. Noch Anfang des Jahres 1996 hatte der Gesundheitsminister festgestellt, auf Dauer müsse sich die Arzneimittelbranche mit gekappten Preisen und richtiger Konkurrenz abfinden. Das Sparvolumen für Abgabegebot für Reimporte betrage 500 Mill. DM. Inzwischen wird dieses Reimportgebot verlassen. Die von Ärzten und Kassen geforderte Positivliste wurde untersagt. Es ist ohne weiteres möglich, eine Unterscheidung zwischen »unverzichtbaren«, »unumstrittenen« und »sonstigen« Arzneimitteln vorzunehmen. Zuzahlungen bei »unverzichtbaren« Arzneimitteln widersprechen dem Versicherungsprinzip der GVK. Zwar waren die Preissteigerungen der Pharmaindustrie moderat, aber einen weiteren verbindlichen Beitrag zur Kostendämpfung vermißt man. Statt dessen wird den Versicherten bei den nun fast unausweichlichen Beitragserhöhungen von je 0,1 Prozent eine Selbstbeteiligung von 1 DM oder 1 Prozent bei Arzneimitteln, Krankenhausaufenthalten, Kuren und Heilmitt-

teln abverlangt. Eine Anhebung um 0,4 Prozent, wie gerade erfolgt, bedeutet dann Zuzahlungen von statt bisher 3 DM/5 DM/7 DM in Zukunft 8 DM/10 DM/12 DM für Arzneimittel²⁰.

4. Auch die häusliche Krankenpflege wird - wie zu befürchten ist - erhebliche Lücken im Leistungsangebot für alte und pflegebedürftige Menschen verkraften müssen. Weil im ambulanten Bereich etwa 1,0 Mio. der insgesamt 1,2 Mio. Pflegebedürftigen auf den AOK-Bereich entfallen, wird die Belastung der AOK überproportional hoch sein. Da weiterhin der weitaus größte Teil der häuslichen Krankenpflege aber auf Leistungen zur Sicherung des Ziels der ärztlichen Behandlung entfällt, würde bei zwingenden Einsparungen eine erhebliche Lücke im Leistungsangebot insbesondere für alte und pflegebedürftige Menschen entstehen, die auch durch die Leistungen der Pflegeversicherung nicht abgedeckt ist. Erklärtes gesundheitspolitisches Ziel des letzten Jahrzehnts im Bereich der Rehabilitation war eine Verstärkung der Strukturen der ambulanten Reha im Verhältnis zur stationären Reha. Hier sind bereits erfolgversprechende Ansätze realisiert worden, so zum Beispiel im Bereich von Modellversuchen zur ambulanten Reha für psychisch Kranke, für Suchtkranke, aber auch im Bereich Orthopädie, Traumatologie und Kardiologie. Diese Ansätze dürfen auch in Zukunft nicht gefährdet werden. Die Realisierung des Grundsatzes »ambulant vor stationär« darf nicht unterlaufen werden.

5. Um Anreize zu kostenbewußtem Verhalten zu schaffen, wurden im Gesetz »Beitragsrückzahlungen als Satzungsleistungen« vorgesehen. Die Kassen können auch ihre Leistungen um zusätzliche Angebote erweitern. Die Mehrkosten dürfen aber nur durch zusätzliche Zahlungen der Versicherten gedeckt werden, also nicht den Arbeitgeberanteil verändern. Ärzte und Krankenhäuser müssen auch Kassenpatienten auf Verlangen eine Aufstellung über Leistungen und Kosten vorlegen. Bei der Realisierung dieser Elemente werden wie schon bei der Zahnbehandlung Grundsätze der privaten Krankenversicherung (PKV) in die gesetzliche Krankenkasse (GKV) übernommen. Allerdings wirkt zum Beispiel die Beitragsrückzahlung nur kostendämpfend, wenn die Einsparungen durch ein kostenbewußtes Verhalten der Versicherten größer sind als die Rückzahlungsbeiträge einschließlich der Verwaltungskosten. In diesem Zusammenhang soll auch das Thema »Wahlfreiheit« erwähnt werden. Wahlfreiheit kann nicht bedeuten, daß Versicherte unterschiedliche Therapiewege - etwa Naturheilverfahren gegen iatromedizinische Verfahren - wählen. Oder eine abgesenkte Grundversorgung mit Aufstockungen. Schon vor einigen Jahren hat der Gesundheitsexperte Michael Arnold die Möglichkeit ins Auge gefaßt, die Leistungen der Krankenversicherung in eine solidarisch finanzierte Grundversorgung und eine risikoabhängige Zusatzversicherung zu gliedern. Die Solidargemeinschaft dürfe nur noch solche Leistungen finanzieren, mit denen Chancengleichheit unter den Versicherten hergestellt wird und die dem Ziel nützen, eine autonome Lebensführung des einzelnen zu sichern. Alles, was darüber hinausgeht, sollte der Eigenvorsorge überlassen bleiben. Arnold beschreibt eine Tendenz, die sich in den USA bereits abzeichnet. Dort plant man, der Kostenexplosion mit sogenannten Qalys zu begegnen. Dabei werden in einer Art Punktetabelle die Behandlungskosten mit dem Gewinn an Lebensjahren mit einer bestimmten Lebensqualität verrechnet. Angesichts der Alterung der Gesellschaften in den Industrieländern ist es eine Frage der Zeit, bis diese Tendenz der reinen Ökonomisierung des Gesund-

heitswesens auch auf Europa übergreift". Sinnvollerweise sollte sich die Wahlfreiheit in einem klar abgesteckten Rahmen bewegen. Die Wahlformen müssen sich nicht auf das abgesicherte Risiko und die zugesagten Leistungen, sondern auf die Versorgungsform richten. Der Versicherte hätte beispielsweise die Wahl zwischen der heutigen Versorgung und direktem Zugang zu allen Ärzten, der Einschreibung bei einem Hausarzt, der befristeten Bindung an eine bestimmte Versorgungskette oder der Nutzung eines Gesundheitszentrums/einer Eigeneinrichtung der Kassen. Dann wäre es konsequent, den Versicherten einen Beitragssatzabschlag anzubieten, die eine integrierte, besonders wirtschaftlich arbeitende Versorgungsform wählen. Eine entsprechende Differenzierung des Beitragssatzes könnte auch bei Arbeitgebern denkbar sein, etwa wenn sie sich an Maßnahmen der betrieblichen Gesundheitsförderung beteiligen²².

6. Um zukünftig eine effizientere Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Leistungsbereichen sicherzustellen, sollten die vollstationären Leistungen im Krankenhaus mehr als bisher auf Maßnahmen der Hochleistungsmedizin konzentriert werden. Demgegenüber sollten insbesondere die vorstationäre Diagnostik und nachstationäre Behandlung verstärkt ambulant erbracht werden. Bei einer entsprechenden Öffnung der Krankenhäuser könnten diese Aufgaben nicht nur von niedergelassenen Ärzten, sondern auch von Krankenhausärzten übernommen werden. Freiwerdende Kapazitäten im Krankenhaus würden für die fachärztliche Versorgung zur Verfügung stehen, das heißt auch von niedergelassenen Ärzten genutzt werden. Krankenhäuser würden zu Versorgungszentren, die vollstationäre, teilstationäre und ambulante Leistungen anbieten könnten. Insbesondere in den Bereichen Rehabilitation und Pflege erscheint diese Öffnung der Krankenhäuser auch unter medizinischen Gesichtspunkten als sinnvoll. Die enge Verzahnung des ambulanten und stationären Sektors kann nur gelingen, wenn durch ein differenziertes Vergütungssystem die Anreize so gesetzt werden, daß sowohl der niedergelassene Arzt unnötige Krankenhauseinweisungen unterläßt als auch das Krankenhaus nicht erforderliche vollstationäre Aufnahmen vermeidet>.

5. Zum Auftrag der christlichen Gemeinde

Nun soll die Frage nach dem spezifischen Auftrag der christlichen Gemeinde kurz ins Spiel gebracht werden. Hier soll im wesentlichen auf den Gedankengang der Gesundheitsdenkschrift der EKD Bezug genommen werden²⁴. Grundlegend ist zunächst das Menschenverständnis der christlichen Tradition. Es hat sich seinerseits in vielfältiger Weise in einem »christlichen Menschenbild« niedergeschlagen. Konstitutives Moment eines solchen Menschenbildes ist die Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. An die Bibelstelle 1.Mos 1,27 anknüpfend, ist damit die Besonderheit des Menschen in Beziehung zum Tier und in seinem Verhältnis zur Welt überhaupt herausgestellt worden.

Festgehalten werden muß theologisch, daß »Gottes Ebenbildlichkeit« als besondere Würde des Menschen nicht als vorfindliche Qualität, als ein feststehender Besitz des Menschen nach Analogie seiner natürlichen Eigenschaften und Fähigkeiten verstanden und gegebenenfalls eingeklagt werden kann. Der Mensch kann sich nicht selbst zum Bild Got-

tes machen und dies für sich reklamieren. Er kann seine Gottesebenbildlichkeit nur von Gott empfangen und als empfangene bewahren und respektieren. Gott ist der Schöpfer und als solcher Herr über Leben und Tod, nicht der Mensch. Daß den Menschen am Schöpferturn Gottes Anteil gewährt wird und er dazu ermächtigt wird, Gottes Schöpfung in ihren vorgegebenen Grenzen zu beherrschen, von ihr zu leben, zugleich mit ihr zu leben und sie zu pflegen, ist letztlich Gnade, ohne Vorleistung gewährtes Geschenk, Ausdruck göttlicher Liebe, die ihrerseits Liebe schafft und herausfordert. Der Mensch ist von Gott gewürdigt, sein Ebenbild zu heißen, und darin besteht seine Menschenwürde. Sie ist von Gott verliehene Ehre, nicht primär natürliche Eigenschaft.

Der jüdisch-christliche Ansatz der Ethik bei der »Gottes-Ebenbildlichkeit« kann leicht dazu verführen, dem Menschen Vollkommenheit in seinen natürlichen Eigenschaften zuzuschreiben und das »Unvollkommene« Leben, Krankheit, Behinderung, Alter als Strafe, Unvollkommenheit, ja als Folge individueller Schuld zu interpretieren. Dieses Verständnis verkennt, daß die Bibel Gott selbst in seiner Solidarität mit den Leidenden charakterisiert, der unsere Krankheit auf sich lädt, unsere Schmerzen trägt und seine Kraft in den Schwachen mächtig erscheinen läßt. Christen stehen deshalb bei Gott in seinem Leiden und nicht als strahlende Sieger in der Welt. Ziele der Handlungen Gottes in der Welt ist die Versöhnung, daß »Getrenntes Leben versöhnt wird« und Menschen in ihrer ganzen natürlichen Verschiedenheit und Leistungsfähigkeit als versöhnt solidarisch miteinander leben lernen. In Wirklichkeit bringt die Botschaft von der »Gottes Ebenbildlichkeit« die vorbehaltlose Annahme des Menschen vor Gott zum Ausdruck. Sie kennzeichnet den Menschen als verantwortliche Person. Der Begriff der Verantwortung verweist auf das dreifache Gegenüber des Menschen: er ist von Gott angesprochen als verantwortliche Person, er steht in der Verantwortung dem Mitmenschen, insbesondere dem bedürftigen, leidenden Mitmenschen gegenüber, er ist verantwortlich für die Geschöpflichkeit der ihm zugeordneten Welt und das heißt auch für die eigene körperliche Natur.

Die Bibel läßt keinen Zweifel daran, daß Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod des Menschen in seiner Endlichkeit, Kräfte und Mächte sind, die ihn zur Verantwortung und Identität herausrufen. Gesundheit ist kein Ideal des störungsfreien Funktionierens der Organe, der konfliktfreien Existenz. Gesund wäre ein Mensch, der mit oder ohne erkennbare Einschränkungen in seiner Leiblichkeit allein oder mit Hilfe anderer ein Gleichgewicht findet, das ihm ein sinnvolles, auf die Entfaltung seiner persönlichen Anlagen und Lebensentwürfe eingerichtetes Dasein und die Erreichung von gemeinschaftlichen Lebenszielen in Grenzen ermöglicht, so daß er sein Leben als angenommenes, bejahtes und auch geliebtes Leben begreifen kann, auch als seine Krankheit und sein Sterben. Krankheiten treffen den Menschen in mehreren Dimensionen:

- Sie betreffen sein Verhältnis zu sich selbst; sie fordern ihn persönlich heraus, er muß sich neu selbst finden.
- Sie betreffen sein Sozialverhältnis; angesichts der Erfahrung, daß die sozialen Beziehungen gestört werden können, muß die soziale Rolle bzw. das Verhältnis zum Nächsten und des Nächsten zu ihm neu bestimmt werden.
- Sie betreffen die biographische Lebensgeschichte; der Konflikt zwischen den Lebensentwürfen, Lebenserfahrungen und der Krankheitserfahrung muß verarbeitet werden.

- Sie betreffen die Beziehung zum Transzendenzbereich; die Krise dessen, was das Leben trägt, fordert dazu heraus, Grundvertrauen und die Sinnbestimmung des Lebens neu zu gewinnen.

Diese Erfahrungen bleiben niemandem erspart und erfahren im Angesicht des Todes ihre äußerste Zuspitzung. Es zeigt sich aber, daß chronisch Kranke, behinderte Menschen sehr wohl zu einem in diesem Sinne »gesunden« Leben finden und sich auch subjektiv als »gesund« einstufen können. Andererseits stellten die Kranken in der Gesellschaft immer Prüfsteine dar: sie fordern zur Solidarität, zur aktiven Hilfe und zum selbstverständlichen Mittragen der Lasten heraus. Das ärztliche Ethos und das Ethos der pflegenden Berufe haben hier ihren konkreten Ort. Heilung und Linderung der Schmerzen, konkrete Hilfe, sind Zeichen der Solidarität und des Gehorsams gegen Gottes Willen. Christus als der Beauftragte Gottes wird als »Heiland«, als Arzt erfahren und in seiner Nachfolge geschehen heilende Taten. Ärzte und pflegende Berufe sind Mitarbeiter Gottes nicht nur in ihrem Heilungsauftrag, auch in der Verteidigung der Schwachen und Gebrechlichen in der Gesellschaft. Sie tragen in einer Gesellschaft mit die Verantwortung dafür, daß die Verhältnisse heilsam geordnet werden und für Kranke und Gebrechliche eine lebenswerte Umwelt eingerichtet wird. Dies gilt nicht zuletzt für die Organisation der Krankenhäuser und Einrichtungen der Pflege, deren Qualität ebenfalls als Prüfstein für die Qualität der Gesellschaft anzusehen ist.

Zum Schluß sollen einige Überlegungen angestellt werden, wie das Verhältnis von Krankenhäusern in kirchlicher Trägerschaft und Krankenhäusern in öffentlicher Trägerschaft in Zukunft gestaltet werden kann. In Zukunft wird es darauf ankommen, daß jedes Krankenhaus, gleichgültig in welcher Trägerschaft es sich befindet, sein eigenes unverwechselbares Profil entwickelt. Daran müssen sich die Chefarzte ebenso wie die Pflegekräfte und die Verwaltungsexperten beteiligen. Die Krankenhäuser in kirchlicher Trägerschaft können manches von den christlichen Amsprüchen und Aufgaben sicherlich phantasiereicher als bisher umsetzen. Sie dürfen allerdings von den für sie mitverantwortlichen Kirchen nicht alleingelassen werden.

Im einzelnen sei hier als nachahmens- und entwickelns wert genannt, wie es auch in der Denkschrift »Mündigkeit und Solidarität« umschrieben wird. Es geht um die vorbildliche Gestaltung im Blick auf

- die Gruppenpflege,
- persönliche Zuwendung und Gemeinschaftserfahrung,
- den Abbau der Hierarchien innerhalb des Krankenhauses, zum Beispiel zwischen Ärzteschaft und Pflegediensten, zwischen Ärzten und Patienten (Visite), zwischen Pflegepersonal und Patienten (Informationsfluß).

Anliegen gerade eines christlichen Krankenhauses sollte sein:

- der Auftrag zur Patientenorientierung, das bedeutet individuellere Gestaltung der Tagesabläufe, mehr Informationen, weniger Arbeitsteilung, individuelle Anamnesen und Therapien;
- die Beschränkung einer entfremdend wirkenden Technisierung und des Pharmazeutikaeinsatzes auf das nötige Maß; ebenso die Beschränkung der Diagnosestellung auf die Grenzen der Möglichkeiten der Therapie;

- die Ergänzung der Schulmedizin durch ein Angebot naturheilkundlicher und alternativer Behandlungsmethoden;
- eine bessere und intensivere seelsorgerliche Betreuung, die Einbindung des Seelsorgers in das therapeutische Team und die Förderung interdisziplinärer Gespräche zwischen Theologie und Naturwissenschaften/Medizin; Kontakte zu den christlichen Gemeinden könnten stärker hergestellt werden als bisher;
- eine engere Vernetzung des Krankenhauses mit anderen Trägern, Folgeinstitutionen und ambulanten Diensten im Interesse einer optimalen Prävention und Nachsorge.

Ein christliches Krankenhaus kann geistlich-ganzheitliche Angebote für Patientinnen und Patienten, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter machen. Dabei spielen neue Gottesdienst- und Kommunikationsformen, in die auch die Angehörigen und Freunde einbezogen werden können, eine wichtige Rolle. Die Bereitschaft des ärztlichen und pflegerischen Personals zur Beteiligung an der Seelsorge soll gefördert und integriert werden. Im übrigen sollte kein Gegensatz zwischen »christlichem Krankenhaus« und den übrigen Häusern konstruiert werden. Beide stehen unter dem Gebot, sich als menschliches und mitmenschliches Krankenhaus zu bewähren.

Mit diesen Einschätzungen der gegenwärtigen Reformen im Gesundheitswesen und den Vorschlägen für den weiteren Weg hat sich die Evangelische Kirche bereits intensiv an der öffentlichen Diskussion beteiligt und hat die Aufgabe weiterhin anzuregen und der entscheidenden Aufgabe zu dienen, daß Menschen, die von Krankheit unmittelbar betroffen sind oder im Sterben liegen, Beistand finden und ihre Menschenwürde bis zuletzt gewahrt bleibt.

Prof. Dr. Theodor Strohm

Diakoniewissenschaftliches Institut der Theologischen Fakultät

Karlstraße 16

69117 Heidelberg

Abstract

The author examines the reasons of the rising expenditures in the Public-Health-System. He points out the different ways and strategies for solving this problem and tests out criterions for the radius and realistic capacity of solidarity and responsibility in an ethical perspective: Solidarity is not only a single matter of those, who are depending on solidarity of the society.

Anmerkungen

1. Die Ausführungen dieses Beitrags gehen auf Vorträge zurück, die der Verfasser anlässlich der Karlsruher Ethiktagung im Juni 1996 und in der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg bei einem Symposium über »Heilen - Pflegen - Trösten unter den veränderten Rahmenbedingungen der Gesundheitsreform« im Januar 1997 gehalten hat.
2. Vgl. »Die Gesundheitsreform ist grotesk«: VdAK-Vorstandschef Rebscher kritisiert Pläne der Regierung. SZ vom 18. 11. 1996.

3. Vgl. Focus-Interview in Heft 45. 1996. S. 206 mit dem Titel »Weit übers Ziel hinausgeschossen«: Horst Seehofer fordert mehr Verantwortung von Patienten und Ärzten.
4. Vgl. SZ-Interview mit Gesundheitsminister Seehofer unter dem Titel »Unsere Strategie ist voll aufgegangen« vom 6.17.7. 1996. SZ S. 8. Wenn Seehofer an anderer Stelle von Einsparungspotentialen von 25 Milliarden DM spricht, dann werden von ihm in erster Linie falsche staatliche Maßnahmen verantwortlich gemacht: »Es gibt einen Hauptkostentreiber für die GKV, und das ist der Staat«; gemeint sind z. B. zu niedrige Überweisungen für Arbeitslose an die GKV und zu hohe Zahlungen der Versicherten an die Arbeitslosen- und Rentenversicherungen für Krankengeld etc. (Rede vor dem Apothekertag am 27. 9. 1995). Ebenso wird den Krankenkassen die Schuld an der Kostenexplosion angelastet: »Aktuell hat die Krankenversicherung nicht zu wenig Einnahmen, sondern zu viele Ausgaben. Wenn die Kassen wollten, könnten sie ihre Defizite schnell abbauen.« (Spiegel-Interview mit Seehofer vom 30. 9. 1996).
6. Vgl. hierzu SZ vom 25.8. 1995: Krankenkassen: Die Kosten laufen davon: Endlich auch in Krankenhäusern sparen: Höhere Beitragssätze zu erwarten, falls der negative Trend nicht gestoppt werden kann.
6. Vgl. hierzu Versicherungsfremde Leistungen 1994. Analyse des Instituts der Deutschen Wirtschaft 1996. iw-trends 1196.
7. Sachverständigenrat für die Konzertierte Aktion im Gesundheitswesen. Gesundheitswesen in Deutschland - Kostenfaktor und Zukunftsbranche, Band I: Demographie. Morbidität. Wirtschaftlichkeitsreserven und Beschäftigung. Sondergutachten 1996. Kurzfassung, S. 401'.
8. Vgl. hierzu *ders.*: Gesundheitsversorgung und Krankenversicherung 2000 - Mehr Ergebnisorientierung, mehr Qualität und mehr Wirtschaftlichkeit. Sondergutachten 1995, sowie V. Wittenius: »Gesundheit 2000« - Gesundheit für alle? in: Theorie und Praxis der sozialen Arbeit. 5/1994. S. 183-186.
9. Vgl. EKD-Sozialkammer: Arbeit, Leben und Gesundheit - Perspektiven, Forderungen und Empfehlungen zum Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz. Gütersloh 1990, und *ders.*: Mündigkeit und Solidarität - Sozialethische Kriterien für Umstrukturierungen im Gesundheitswesen, eine Studie. 2. Auflage. Gütersloh 1995.
10. B. Schöne-Seifert: Verantwortungsprobleme in der Mikroallokation. in: H.-M. Sass (Hg.): Ethik und öffentliches Recht im Gesundheitswesen - Ordnungsethische und ordnungspolitische Einflußfaktoren im öffentlichen Gesundheitswesen. Berlin u. a. 1988.
11. Vgl. hierzu H.-E. Tödt; Perspektiven theologischer Ethik, herausgegeben von W. Huber. München 1989. Tödt hat immer wieder diese Grundüberlegungen an den Ausgangspunkt seiner ethischen Reflexion und Theorie ethischer Urteilsbildung gestellt.
12. U. Schwarzer: »Gesundheitsversorgung und Krankenversicherung 2000« - Das Gutachten 1994 des Sachverständigenrates für die Konzertierte Aktion im Gesundheitswesen im Blickwinkel sozialpolitischer Grundpositionen des Diakonischen Werkes der EKD. Diakonie Korrespondenz 6/94, S. 4 ff.
13. Vgl. K.-D. Henke: Bleibt unser Gesundheitswesen finanzierbar? Vortrag vor der Akademie der Wissenschaften Göttingen im Niedersächsischen Landtag am 10. 11. 1994.
14. Vgl. aaO. S. 21.
15. Vgl. P. Oberender: Lebensstil und Gesundheitsgefährdung als Faktor der Volkswirtschaft. in: Arzt und Christ. 4/1989. S. 196-208, sowie H. Ziegler: Suchtprobleme und Suchthilfe in der Bundesrepublik Deutschland. in: Nachrichtendienst des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge. Frankfurt a. M. 12/1989. 69. Jahrgang.
16. Vgl. hierzu »Ausgaben der gesetzlichen Krankenversicherung in der gesundheitlichen Versorgung«, Kapitel 2 des Endberichtes der Enquete-Kommission »Strukturreform der gesetzlichen Krankenversicherung«, Bundestagsdrucksache 1116380 vom 12.2. 1990. S. 27-37, und EKD-Studie »Mündigkeit ...«, aaO. S. 71 ff.
17. Vgl. zu diesen Ausführungen C. Behrens, K.-D. Henke, K. Martin: Die Kosten ernährungsbedingter Krankheiten, Berlin und Hannover 1994, und Henke, aaO., Tabelle 2, S. 20f.
18. Vgl. hierzu die grundsätzlichen Überlegungen bei Th. Strohmann: Reform und Konsolidierung des Sozialstaats - Zum Stand der Willensbildung innerhalb der EKD, in: ZEE, 40. Jahrgang, S. 186-204.
19. Vgl. Arbeitsgemeinschaft der Spitzenverbände der Krankenkassen: Eckpunkte zur Gestaltung der Vertragsbeziehungen im Gesundheitswesen, Siegburg März 1995, und *ders.*: Solidarische Wettbewerbsordnung als Grundlage für eine zukunftsorientierte gesetzliche Krankenversicherung, September 1994. Vgl. auch die Stellungnahme des AOK-Bundesverbandes vom 28. 10. 1996 zum 2. GKV-Neuordnungsgesetz und seine Positionierung und Stellungnahme vom 29. 10. 1996 zum 1. GKV-Neuordnungsgesetz.
20. Vgl. AOK-Bundesverband, Positionierung ..., S. 4.
21. Vgl. hierzu M. Arnold: Solidarität 2000, Stuttgart 1993 und H.-L. Schreiber, in: M. Thurnau: Expertengespräch der SZ-Ärzte unter Druck: Ansprüche - Kosten - Heilung. SZ vom 3.4. 1993, S. 12, sowie neuerdings H.-V. Deppe: Wettbewerb im Gesundheitswesen - Ökonomische Grenzen und ethische Fragen, in: Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit, 1/97. 48. Jahrgang.

22. Vgl. hierzu die Thesen zur Weiterentwicklung des Gesundheitswesens. AOK-Bundesverband. in: Standpunkt 6, 1994.
23. Vgl. »Für eine verstärkte Kooperation und Integration der medizinischen Versorgungsbereiche«, Kapitel 3.4 des Sondergutachtens 1995. aaO. • S. 83ff.
24. Vgl. hierzu Mündigkeit und Solidarität ... • aaO. • S. 1 Zff., 54ff. und 82ff.

Hans Joachim Iwands Impulse zu einer christlichen Gesellschaftsethik

Von Martin Hoffmann

Die Erinnerung an Hans Joachim Iwands Beitrag zur Grundlegung einer christlichen Gesellschaftsethik ist mehr als überfällig, vereinen sich doch bei ihm Ansätze, die sonst meist relativ unverbunden nebeneinander stehen: sein lebenslanges Unternehmen, die Theologie Martin Luthers, speziell dessen Kreuzestheologie, zu aktualisieren, die immer größer werdende Nähe zur Wort-Gottes-Theologie Karl Barths, sowie seine Aufnahme der Fragestellungen des Deutschen Idealismus', Andererseits ist freilich von einem 1960 verstorbenen Theologen auch nicht eine direkte Lösung der heutigen aktuellen gesellschaftsethischen Fragen zu erwarten. Eine Erinnerung kann daher nur dem Zweck dienen, von seiner theologischen Durchdringung der Grundfragen und -probleme in diesem Bereich, etwa seiner Verhältnisbestimmung von Kirche, Staat und Gesellschaft oder von seinem Verständnis von Bildung, Kultur und Gewissen zu profitieren und sie für heutige Fragestellungen fruchtbar zu machen. Gerade diese Grundfragen stehen heute wieder zur Diskussion.

1. Die Bedeutung der Gesellschaft als eigenständige Größe

Iwand stellt sich nach dem Zweiten Weltkrieg als einer der ersten deutschen Theologen den aufgebrochenen gesellschaftlichen Fragen (Kapitalismus - Sozialismus, Krieg und Frieden, arm und reich, Flüchtlingsproblem, Westintegration der BRD, Wiederbewaffnung, atomare Aufrüstung, Versöhnung mit dem Osten) und sucht für diese Fragen eine neue Grundlegung der theologischen Ethik des Politischen. Die Gesellschaft hebt er dafür als die zentrale Bezugsgröße hervor:

»Ich meine dies: daß die freie und verantwortliche *Gesellschaft*, die das Dasein der Menschen in ihrem *öffentlichen* Leben ausmacht, ein Drittes ist neben Kirche und Staat und daß die Selbständigkeit und -relative- Autonomie des Dritten zu den unveräußerlichen Faktoren des *Protestantismus* gehört. Geben wir die Gesellschaft an eine (!) der beiden anderen Faktoren Staat oder Kirche, preis, dann hat der Protestantismus aufgehört, eine gestaltende und produktive Erscheinung zu sein. Denn allein in der Gesellschaft -läuft das Wort-.«²

Hinter dieser Neuausrichtung der Ethik steht eine scharfe Abrechnung mit der traditionellen lutherischen Staatsethik. Diese war - so lautet Iwands Vorwurf - in öffentlichen Angelegenheiten seit dem frühen 19. Jahrhundert fixiert auf das Verhältnis von Staat und Kirche. Die Kirchen gingen mit den konservativen staatlichen Kräften ein Bündnis ein, das zur Grundlage der politischen Restauration gegenüber den freiheitlichen, revolutionären Aufbrüchen wurde. Solange die Kirchen in den herrschenden politischen Strukturen die göttliche Lebensordnung erkannten, mußten die demokratischen Bewegungen auch als Infragestellung göttlicher Autorität erscheinen. So verschlossen sich die Kirchen weithin vor

den gesellschaftlichen Fragen, sowohl liberaler als auch sozialistischer Provenienz. Daher rührte auch ihre Anfälligkeit für den NS-Staat, weil man nicht wahrhaben wollte, daß der Staat als äußere Ordnungsmacht, die man meinte legitimieren zu müssen, zur Exekutive einer Partei und ihrer Weltanschauung wurde.

»Der Nationalsozialismus war in seinen wesentlichen Faktoren der groß angelegte und in gewisser Hinsicht in unserer geistigen Entwicklung vorbereitete Versuch, die modernen Gesellschaftsfragen - einschließlich der Ehe- und Familienprobleme - vom Standpunkt eines radikal mit dem Christentum brechenden Neuheidentums aus zu lösen.«-

Fixiert auf die Obrigkeitstreue nach Röm 13, erwiesen sich die lutherischen Kirchen als ohnmächtig gegenüber dem neuen politischen Mythos. Ein solches restauratives Bündnis wiederholt sich für Iwand auch in der engen Kooperation von Staat und Kirche nach 1945. Nun bedarf der Staat der Kirche, und zwar der Kirche als Institution, um seine ausgehöhlte Staatsautorität zu stützen. Umgekehrt ist der Kirche daran gelegen, sich vom Staat ihre eingeschränkten und verlorenen Rechte garantieren zu lassen. So wird der Staat zum Instrument der Ordnung, während der Kirche die Aufgabe zufällt, diese Ordnung inhaltlich zu füllen. Dieses »do-ut-des-Verhältnis« scheint beiden zu dienen: Der Staat erhält Legitimation in seiner Schutzfunktion bis hin zur militärischen Aufrüstung, die Kirche wird unterstützt in der Durchdringung des gesamten öffentlichen Lebens mit einer christlichen Weltanschauung. Allerdings wird dabei die Gesellschaft als eigene Größe übergangen bzw. dem Staat untergeordnet. Das aber ist verhängnisvoll, denn so entfremdet sich die Gesellschaft sowohl dem Staat als auch der Kirche. Im Staat kann sie ihre eigenen Ideen und Tendenzen nicht wiedererkennen und in der Kirche erfährt sie keine Offenheit für ihre Fragen und für nötige Reformen. Ähnlich problematisch sieht Iwand auch zwei andere Modelle des Verhältnisses von Kirche und Staat bzw. Gesellschaft:

In der neuprotestantischen Trennung von Kirche und Gesellschaft innerhalb des beide umfassenden Staates wird die Kirche mit der privaten Glaubenssphäre, die Gesellschaft aber mit dem öffentlichen Dasein identifiziert. Zwar stellen sich die liberalen Theorien des 19. Jahrhunderts den Gesellschaftsfragen, aber sie lösen das eigentümliche Gegenüber von Kirche und Gesellschaft auf. Damit wird der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums auf das innere Reich der Gesinnung reduziert und die Gesellschaftsfragen von einer eigengesetzlich operierenden Vernunft her erfaßt. Die weltverändernde Kraft des Evangeliums wird dabei preisgegeben. Auch im neuthomistischen Katholizismus tritt der Staat als eigentliches Gegenüber der Kirche hervor, da diese sich selbst als »societas perfecta«, als Urbild der wahren Gesellschaft versteht. Ihre Soziallehren über Wirtschafts-, Ehe- und Rechtsfragen etc. sind daher das Programm für eine nur als Abbild in den Blick tretende Gesellschaft. Der Staat wird schließlich zur Durchsetzung dieses Programms in Anspruch genommene.

Diese traditionellen Orientierungen erwiesen ihre Schwäche für Iwand im Versagen der Kirchen vor dem totalen Anspruch des Staates im Dritten Reich. Das optimistische Vertrauen auf die Vernunft, den menschlichen Logos, als humane Gestaltungskraft der Gesellschaft mußte an der Erfahrung zerbrechen, daß diese Vernunft unter dem mythologischen Nebel der Volkstumsideologie erstickt wurde. Iwand nimmt daher bereits in den fünfziger

Jahren diese Korrektur im Ansatz der politischen Ethik vor: Nicht mehr der Staat, sondern die Gesellschaft ist das eigentliche Gegenüber zur Kirche. Die neuzeitliche, durch Ideen der Aufklärung angestoßene Entwicklung eines freien, vom Staat in seinen Rechten und seinen Wirtschaftsformen nicht bevormundeten Bürgertums wird in diesem Ansatz ernstgenommen. Die Gesellschaft ist zur eigenen Größe, zum Inbegriff des öffentlichen Daseins geworden. Nach angelsächsischem Vorbild versteht Iwand die Gesellschaft als politisches Gemeinwesen, dem der Staat als Ordnungssystem untergeordnet ist. Freilich ist diese Gesellschaft wie der einzelne Mensch selbst der Dialektik der Aufklärung unterworfen.> In ihr schlagen die Kräfte der Vernunft, die eine Idealform von Humanität und Sittlichkeit anstreben, immer wieder um in nackte Zerstörungs- und Selbstdurchsetzungskräfte, die eine zerrissene Wirklichkeit hinterlassen.

Im Rückgriff auf Max Weber kennzeichnet Iwand die Gesellschaft daher als »Feld geistiger Entscheidungen«. In ihm stehen die Fragen von Recht und Unrecht, von gut und böse, von Vernunft und Trieb immer wieder neu zur Disposition. Die Gesellschaft ist das »Produkt geistiger Kräfte-s". Sie, »nicht der Staat, bestimmt primär die Wirklichkeit der Menschen in der modernen Welt ... Ihre Dynamik bringt die Geschichte in ihren Antagonismen neu hervor«⁷.

Dabei sind ihr die Antagonismen selbst immanent; denn die Gesellschaft ist »der Mutter-schoß aller geistigen Bewegungen, die sie aufbauen, reformieren und prägen wollen. So findet Iwand bei Max Weber auch bereits den Gegensatz zwischen einer freien, rational denkenden Wissenschaft, die die Antwort auf die Sinnfrage dem einzelnen überläßt, gerade dadurch aber mißbrauchbar wird, und dem Mythos einer Einheit von Geist und Natur. Er beantwortet die Sinnfrage vom Übergeordneten; Allgemeinen her. Der Mythos des völkischen Staates etwa läßt sich so als Gegenbewegung zur Nihilismuserfahrung der einzelnen im Ersten Weltkrieg deuten. So erscheint die Gesellschaft als Arena, in der der Mythos und der Logos miteinander ringen. Will der Protestantismus aber eine -gestaltende und produktive Erscheinung- bleiben, so muß er sich auf die Gesellschaft einlassen und in die Diskussion -geistiger Entscheidungen- eintreten. So ist nun nach der theologischen Begründung für diese Öffnung und nach dem spezifischen Beitrag von Theologie und Kirche für die Gesellschaftsthemen zu fragen.

2. Die Entdeckung des dritten Glaubensartikels

Kirche und Gesellschaft stehen sich in einer grundsätzlichen Offenheit gegenüber, die Dialog und gegenseitige Beeinflussung einschließt. Iwand macht den entscheidenden Schritt zu dieser Neubestimmung des Verhältnisses, als er nach dem Zweiten Weltkrieg die Lehre vom Heiligen Geist neu entdeckt und für die Ethik fruchtbar macht. Sie öffnet ihm den Zugang zu den damals anstehenden Aufgaben: zum Neuaufbau von Gesellschaft, Kultur und Politik. Hier war im weltanschaulichen Vakuum der Nachkriegsjahre der konstruktive Beitrag des Christentums bzw. der Kirche gefragt. Die Konzentration auf den zweiten Artikel, die im Kirchenkampf das Fundament war, um der Führerideologie und der Überschwemmung mit völkischen Ordnungsvorstellungen zu widerstehen, reichte jetzt nicht

mehr aus. Die Kirche mußte nun den Schritt heraus wagen aus einer gewissen – und damals notwendigen – Wagenburghaltung hin zum offenen Dialog. Iwand vollzog diesen, einem von Luther und Barmen herkommenden Wort-Gottes-Theologen kaum zugetrauten und noch heute kaum registrierten, Schritt durch die bewußte Zuwendung zum dritten Artikel. So schreibt er schon 1950:

»Die Kirche in ihrer Ausstrahlung auf die Gesellschaft hin – das könnte man mit einem einzigen Wort bezeichnen: mit Pfingsten! Denn Pfingsten heißt ja wohl, daß es nicht angeht, weiter hinter verschlossenen Türen zu sitzen, wie es die verängstete (sic!) Jünger-Gemeinde zunächst versuchte.... Pfingsten bedeutet, daß der Geist Gottes auf dem Plan ist, wirklich auf dem Plan dieser Welt, so wie Jesus zunächst hier mitten unter uns wandelte. Pfingsten bedeutet, daß diese Bewegung von Gott her kommt, diese Befreiungs- und Erlösungstat Gottes nicht eine ephemere Bewegung blieb, daß sie wie ein Feuer um sich griff. ... Es ist also nicht an dem, daß die Kirche für sich lebt und die Gesellschaft für sich, daß jede dieser beiden Sozietäten ein Eigenleben führen kann – sondern Pfingsten ist der Einbruch und die Störung dieses Eigenlebens der Gesellschaft, ist der hoffnungsvolle und zugleich machtvolle Angriff Gottes auf diesen gesicherten Lebensbezirk, in dem der Mensch nach seinen Gesetzen sein Dasein in der Welt gestalten möchte. Ist die Negation der Negation, die Umkehr des Verkehrten; ist alles andere als die Bestätigung vermeindlicher Ordnungen – denn diese Ordnungen sind ja nichts anderes als Fixierungen des Verkehrten.«9

Unter dieser Perspektive formuliert Iwand eine dreifache Offenheit der Kirche auf die Gesellschaft hin!“, Sie ist erstens im Primat des Heiligen Geistes vor der Kirche begründet. Es befreit und bewegt sie zum öffentlichen Zeugnis. Er lehrt sie die neue Sprache der Menschlichkeit, die aus der Einsicht und dem Bekenntnis eigener Schuld erwächst und darin an die gemeinsamen Wurzeln des Menschlichen rührt. Er macht die Gemeinde als Gemeinschaft der Versöhnten schließlich selbst zum Ort der vorweggenommenen Einheit der Menschheit und des Friedens. Mit dieser Botschaft nimmt die Kirche teil am Fortgang des Versöhnungshandelns Gottes im Heiligen Geist. Aus dieser Begründung erwächst für Iwand konkret die Notwendigkeit der ökumenischen Arbeit, und zwar als Friedensarbeit!“.

Die zweite Bedingung und Qualifikation der Offenheit der Kirche für die Gesellschaft leitet Iwand – nun christologisch argumentierend – aus den zwei Titeln Christi als Haupt der Kirche und als Herr der Welt ab. Der offenen Herrschaft Christi in der Kirche korrespondiert seine verborgene Herrschaft in der Welt. Diese verbietet jede Progagierung einer christlichen Weltanschauung oder eine Verchristlichung von Institutionen. Sie stünden unter der Versuchung, die verborgene Herrschaft in eine offene zu verwandeln. Glaubwürdig kann nur das von sich selbst absehende Zeugnis der Kirche sein, das sie zur> Kirche für andere – qualifiziert.

Drittens erfordert das christologische Dogma, das Bekenntnis zum Gekreuzigten und Auferstandenen, die Offenheit der Kirche; denn es bedeutet ethisch die Absage an jeden moralischen Pharisäismus und die Relativierung aller ethischen Unterschiede. Es bewahrt davor, einen historisch gefaßten Jesus zum Vorbild einer bestimmten gesellschaftlichen Moral zu machen. Es befreit vielmehr vom Anspruch, absolute Gerechtigkeit zu verwirklichen und ermächtigt zu vorletzten und annähernden Bemühungen um Gerechtigkeit. Iwands Anprangerung des Freund-Feind-Denkens im Ost-West-Konflikt der fünfziger Jahre hat in diesem christologischen Dogma ihren theologischen Grund-.

Iwand spricht umgekehrt auch von einer dreifachen Offenheit der Gesellschaft, doch nicht im Blick auf die Kirche, sondern auf das ihr verheißene Reich Gottes. Diese Offenheit besteht zum einen in ihrer Gleichnisfähigkeit für das Reich Gottes. Weil Iwand damit rechnet, daß geistige Kräfte der Gesellschaft Züge tragen können, die auf Gottes Herrschaft hinweisen, kann er zuweilen auch Ideologien positiv bewerten, zum Beispiel in der gemeinsamen Friedens- und Versöhnungsarbeit mit Sozialisten in der Zeit des Kalten Krieges. Ideologien sind für ihn zunächst einmal »Bilder des menschlichen Dasein, die sich der vernunftbegabte Mensch, der Mensch in seinem Logos, entwirft <!', Ohne solche Leitbilder können Menschen nicht leben. Der konstruktive Beitrag des Christentums zur Kultur liegt daher in der Auseinandersetzung um die Humanität solcher Leitbilder.

Das Gegenstück zur Gleichnisfähigkeit der Gesellschaft für das Reich Gottes ist zweitens ihre Ferne dazu. Unter der eschatologischen Perspektive können die destruktiven Kräfte der Gesellschaft auch als Gerichtsakte Gottes gedeutet werden. Diese Sicht bietet einen Ansatz zur Geschichtsdeutung, der den Menschen nicht aus der Verantwortung nimmt und auch einen gesellschaftlichen Neuanfang nicht durch staatliche Neuordnung erhofft, sondern durch eine Erneuerung der Gesellschaft aus Buße und Umkehr.

Schließlich erkennt Iwand die Offenheit der Gesellschaft für das Reich Gottes in ihrem Warten auf einen neuen Menschen, der Natur und Geist in sich vereint. Was aber alle gesellschaftlichen Prinzipien, Ideen und Gesetze nicht zu leisten vermögen, davon zeugt die Botschaft der Kirche mit ihrer Verheißung von Erlösung. Iwand konstatiert:

»Indem wir so Kirche und Gesellschaft aufeinanderbeziehen und voneinandertrennen, in dem beiderseitigen Offensein, in einem weder von der Gesellschaft vermittelten Offensein der Kirche für diese Fragen, noch in einem durch die Kirche vermittelten Offensein der Gesellschaft - sondern in einem für Kirche und Gesellschaft in gleicher Weise vermittelten Offensein vom Reiche Gottes her und auf dieses Reich hin - glauben wir einen Ansatz gefunden zu haben, den wir als den evangelischen bezeichnen möchten.«^{ei-}

Das Offensein füreinander hält also gerade das Geschehen des Reiches Gottes in Bewegung, nämlich dort, wo der Geist Gottes die Kirche in den Diskurs mit den -geistigen Triebkräften- der Gesellschaft führt. Es ist kein unbestimmter Geist, von dem Iwand spricht, sondern der Geist Jesu Christi, wie er in der Botschaft von der Versöhnung Gottes mit seiner Welt deutlich wird. Als »Kraft des Widerspruchs und der Versöhnung« stößt er auf das neuzeitliche Selbstbewußtsein und die Antinomien einer aufgeklärten Welt[>], Darin zeigt Iwands Reden vom Heiligen Geist die Züge einer theologia crucis, die inhaltlich im Hintergrund seiner Sichtweise steht.

3. Die theologia crucis als Hintergrund von Iwands Denken

Die Verschränkung des dritten mit dem zweiten Glaubensartikel geht auf Iwands Kreuzestheologie zurück. Das Kreuz ist für Iwand der Angelpunkt des Geschehens, das sich in der Person Jesu zwischen Gott und Mensch abspielt; und zwar deshalb, weil in ihm göttliche Wahrheit und menschliche Wirklichkeit in letzter Schärfe aufeinanderstoßen. Die mensch-

liehe Wirklichkeit wird in ihrer Wahrheit aufgedeckt und zugleich verschafft sich Gottes Wahrheit durch das Kreuz Wirklichkeit. Eine Theologie, die vom Kreuz ausgeht, tritt damit ein in den Streit um die zutreffende Wirklichkeitsdeutung. Iwand grenzt sich mit seiner Formel von »Wahrheit und Wirklichkeit« dagegen ab, Religion bzw. theologische Aussagen nur als Wertfragen gelten zu lassen, also als subjektive Deutungen vorfindlicher Wirklichkeit". Er führt das »furchtbare Versagen der Geisteswissenschaften im öffentlichen Leben« vielmehr darauf zurück, daß es ihnen wohl um ein Begreifen der Wirklichkeit gehe, sie es aber aufgegeben hätten, »der Wirklichkeit die Wahrheit gegenüber zu setzen«¹⁷. In der Religion aber geht es um die Wahrheitsfrage.

»Religion heißt doch wohl, daß der Gott, von dem da die Rede ist, kein Produkt unserer Gedanken und unserer Wünsche ist, sondern die Wirklichkeit, von der alle andere Wirklichkeit Maß und Deutung empfängt.«¹⁸

Mit der Frage nach Wahrheit und Wirklichkeit nimmt Iwand noch einmal die ungelösten Fragen des deutschen Idealismus auf. Sein Ansatz, Wahrheit vom Kreuz her zu bestimmen, bricht den idealistischen Wahrheitsbegriff um. Wahrheit ist nicht der ideelle Anspruch, der sich aus den Daseinsordnungen erheben läßt, das eigentliche Sein des Seienden, wie es von Aristoteles über Hegel bis zur lutherischen Ordnungstheologie vertreten wurde. Dieser Wahrheitsbegriff zielt auf das der Zeit entthobene Ewige, das in der bleibenden Struktur des Seienden erscheint. Vom Kreuz als kontingentem Ereignis aus gesehen, handelt es sich dabei um eine metaphysisch falsche Versöhnung von Gott und Sein. Iwand kann auch nicht der auf Kant zurückgehenden Alternative folgen, Wahrheit und Wirklichkeit im idealistischen Sinn als Gegensatz von Sollen und Sein zu definieren. Die am Kreuz offenbar werdende Wahrheit ist etwas anderes als eine der Wirklichkeit entthobene Idee oder ein Sollensanspruch, der sich nur noch appellativ-gesetzlich zu äußern vermag.

Sozusagen zwischen Kant und Hegel und gegen die darauf reagierenden Versuche, in der Materie (Feuerbach, Marx), im Leben selbst (Nietzsche) oder in der Geschichtlichkeit des Daseins (Existenzphilosophie) den Grundcharakter der Wirklichkeit zu entdecken, wählt Iwand das Kreuz Jesu als Zugang zu Wahrheit und Wirklichkeit. Dies entspricht der vom ihm geforderten Ersetzung des idealistischen Geistprinzips durch das Wort als Grundkategorie".

Das Kreuzesgeschehen ist Wortgeschehen, Offenbarungsgeschehen. Es hebt das Denken in zwei Räumen, den metaphysischen Dualismus von sinnlicher und geistiger, von endlicher und ewiger Welt auf. Iwand formuliert:

»Für uns, um dies gleich zum Beginne zu sagen, ist Jesus Christus die Aufhebung des Dahinter Gottes, seiner Hinterweltlichkeit und seines -Unheimlichen-, Heidnischen, man kann auch sagen Metaphysischenw,

Die Offenbarung Gottes am Kreuz Jesu, sein Kommen überhaupt in die gegenwärtige Wirklichkeit, wird somit zum kritischen Prinzip der Theologie und ihrer Wirklichkeitsfassung. Darum spitzt Iwand zu:

»Die Wirklichkeit sehen, wie sie ist, das hieße, die Welt vom Kreuze Christi sehen. Die in der Versöhnung und in der Botschaft von der Versöhnung (diese Doppeltheit bildet die Einheit der Tat Gottes in Jesus Christus) kundgemachte Wirklichkeit duldet kein zweites Bild neben sich. Alles andere ist die subjektive Sicht des sich über Gott, sich selbst und die Sünde verhängnisvoll täuschenden, aus dieser Täuschung aber ein Weltbild eigener Art, vielleicht sogar einen Versöhnungsglauben eigener Art entwickelnden Menschen.«²¹

Ist das Kreuz aber nicht nur Deutung von Wirklichkeit, sondern Setzung neuer Wirklichkeit, so verändert sich auch der Wahrheitsbegriff: Wahrheit ist dann die Lebensform, die der neuen und kommenden Wirklichkeit Gottes entspricht. In der Geschichte Jesu bis hin zum Kreuzestod hat sich diese Lebensform, nämlich die den Menschen suchende und neu-schaffende Liebe realisiert. Die Frage nach der Wahrheit ist daher für Iwand

»immer die Frage nach der Erkenntnis, in der der Mensch selbst wahr wird, nicht nur erkennt, was wahr ist, und weil darum alle Erkenntnis von Wahrheit nichts nütze ist, unter der der Erkennende nicht zugleich selbst zum -wahren Menschen- wird.«²².

Dieser Wahrheitsanspruch der Theologie läßt sich freilich nicht wissenschaftstheoretisch verifizieren, er ist Sache der Verheißung und der antizipierenden Erfahrung. Die inhaltliche Seite dieser vom Kreuz Jesu her gewonnenen Wahrheitsperspektive tritt in der Charakterisierung als Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch heraus. Das Kreuz steht bei Iwand immer im Rahmen der Geschichte von Inkarnation, Tod und Auferstehung des Gottessohnes. Nach Joh 1 kommt Christus in sein Eigentum, in die Welt, um die Seinen zurückzugewinnen, wird nicht angenommen und schließlich gekreuzigt. Aber Gott setzt ihn in sein Recht durch die Auferweckung, eröffnet Versöhnung und verheißt ihre endzeitliche Durchsetzung. Dieser am Kreuz geoffenbarte Versöhnungswille Gottes aber ist dynamisches Geschehen; denn über die Auferstehung Jesu hinaus wirkt Gottes Geist weiter. Er bricht in die alte, sich vor Gott verschließende Wirklichkeit ein, nimmt Menschen in Dienst und führt durch sie das Werk der Versöhnung fort. Darum ist letztlich die Versöhnungslehre für Iwand die Mitte der Theologie.

»Die christliche Lehre von der Versöhnung ist das Zentrum unseres Glaubens.... Wir stehen, sobald wir uns auf sie beziehen, in der Mitte der großen Gottesstadt, wo alle Radien aus den anderen Bereichen und Bezirken zusammenlaufen. Von hier aus kann man das ganze übersehen; wem diese Mitte fehlt, dem fehlt auch das Bewußtsein der Ganzheit, dem fehlt die Anschaulichkeit und Einheitlichkeit seines Glaubens.«²³

In dieser Versöhnungstheologie leuchten die Dimensionen der Eschatologie und der Pneumatologie auf. Sie sind das Spezifikum seiner theologia crucis, sie bringen das eigentümliche Kampfmotiv (Zusammenstoß zweier Wirklichkeiten, Ringen zwischen Wahrheit und Wirklichkeit) in seine Theologie, sie verbinden Christologie und Ethik, sie bedingen den grundsätzlichen kritischen Charakter von Theologie und Glaube und eben das offene Gegenüber von Kirche und Gesellschaft.

4. Die Mitarbeit in der Gesellschaft

Die Rolle der Kirche in dieser Bewegung ist die der Mitarbeit. Der Begriff der cooperatio mit dem Geist Gottes vereint den pneumatologischen und eschatologischen Ansatz und macht ihn für die Rolle der Kirche in der Gesellschaft fruchtbar; denn ihre Mitarbeit ist Ausdruck und Hoffnung kommender und je neu anbrechender Gotteswirklichkeit. So ergibt sich das eigentümliche konstruktiv-kritische Verhältnis des Christentums zur Kultur wie der Kirche zur Gesellschaft. Die spezifische Rolle des Protestantismus liegt für Iwand darin, Kirche und Welt zu verklammern und gleichzeitig offen zu halten für die Begegnung von Gottes Welt mit unserer Welt. Das Werden festzuhalten ist die Kunst des Protestantismus>.

Es ist zwingend, daß Iwand von da aus eine kritische Haltung zu einer diastatischen Zwei-Reiche-Lehre einnimmt, wie sie ihm in der Ordnungstheologie und im Neuprotestantismus immer wieder begegnete. Wird nämlich der Standpunkt der Kirche Staat und Gesellschaft gegenüber als neutral bestimmt und der Staat als gottgesetzte Ordnung der Gesellschaft vorangestellt, so kommt die Bewegung der kommenden Gotteswirklichkeit zum Stillstand.

»Die Begrenzung der Gesellschaft durch den Staat - anstatt umgekehrt den Staat in die Bewegungen der Gesellschaft einzubeziehen und so auch in dieses Gebilde -Bewegung- zu bringen ~ ist das eminent uneschatologische der typisch lutherischen, aber von Luther und seinen Gesellschaftsschriften immer wieder durchbrochenen, sozusagen prinzipienwidrig durchbrochenen Gesellschaftslehre.«>

Die Mitarbeit der Kirche in der Gesellschaft vollzieht sich in erster Linie durch ihre Verkündigung. In seiner Vorlesung »Kirche und Gesellschaft« stellt Iwand diesen Teil unter das Thema der Predigt des Gesetzes. Ausdrücklich spricht er nicht von Gebot, sondern vom Gesetz, wohl um beide Wirkungen festzuhalten: die prophetisch-kritische Seite der Verkündigung wie ihre konstruktiv-wegweisende. Der Geist als -Kraft des Widerspruchs und der Versöhnung- kommt in diesem Begegnungsfeld zur Sprache und zielt auf Umkehr und Neuorientierung. An zwei Beispielen seien diese beiden Seiten entfaltet:

a) Die kritische Seite der Verkündigung: die Entzauberung der Welt

Iwand nimmt Max Webers These von der -Entzauberung der Welt- als Folge der rationalen Kultur auf, deutet sie allerdings um; denn die aus der Aufklärung hervorgegangene rationale Kultur erwies sich gegenüber dem neuen völkischen Staatsmythos keineswegs als fähig zur Entzauberung. Sie unterlag den Ideologien, die die Öffentlichkeit eroberten, und demonstrierte damit das Versagen ethischer Maßstäbe gegenüber den von einem Glauben an einen Mythos freigesetzten Triebkräften. Aus dieser Erfahrung zieht Iwand die Schlußfolgerung:

»Die rationale Kultur ist nicht die Ursache, sondern die Folge solcher Entzauberung, sie ist nur möglich, solange die ratio, die menschliche Vernunft, die -Entzauberung- nicht auf die Offenbarung selbst anwendet, womit sie die Voraussetzung ihrer eigenen Geltung aufhebt.«26

»Die rationale Kultur wird demnach gerade dadurch ermöglicht, daß die Offenbarung Gottes die echte Profanität der Welt herstellt. Sie bewirkt die Befreiung der Vernunft von falschen, ideologischen, die rationale Kultur deprivierenden Herrschaftsmächten. Iwand proklamiert die Wirklichkeit der Welt nicht, um sie ihrer Eigengesetzlichkeit zu überlassen, sondern »um das Gewissen freizumachen für den, der allein darüber verfügen darf und kann, den Gott, der als Schöpfer und Erlöser den Menschen als sein Eigentum anspricht«.

Es ist unverkennbar, daß Iwand diesen typischen Grundzug des Protestantismus auf dem Hintergrund der Barmer Theologischen Erklärung entwickelt. So erinnert seine Deutung der -Entzauberung der Welt- nicht von ungefähr an die zweite These von der »frohe(n) Befreiung aus den gottlosen Bindungen der Welt zu freiem, dankbaren Dienst an seinen Geschöpfen« durch Jesus Christus.

b) Die konstruktiv-gestaltende Seite: die Bildungsarbeit

Die Öffnung der Kirche für die Gesellschaft bedeutet auch eine Öffnung des Glaubens für den Diskurs des Erkennens. Die Rationalität der Neuzeit ist für Iwand keine feststehende Größe, genauso wenig wie der Staatsmythos, sondern eine allererst zu lösende Aufgabe. Es genügt nicht, den Menschen als »animal rationale« zu bestimmen. Es muß auch gefragt werden, ob das Verhältnis zur Vernunft nicht ein wechselseitiges ist. Muß die ratio nicht umgekehrt auch als »organon humanum« bestimmt werden? Weder nämlich ist die Vernunft eine eindeutige Größe, die den Menschen als solchen definieren könnte - das zeigt gerade ihre Schwäche und Entartung unter dem Einfluß von Ideologien -, noch steht es ohne weiteres fest, was der Mensch ist, so daß die Vernunft von ihm abzuleiten wäre. Soll Vernunft also -organon humanum- sein beziehungsweise werden, so ist die Frage nach ihr nur im Zusammenhang mit der nach dem Menschsein zu erörtern. Auf diesem Hintergrund entwickelt Iwand drei Kriterien, denen eine am Menschsein Jesu ausgerichtete Vernunft zu entsprechen hätte:

a) Sie müßte die Grenze der Geschöpflichkeit respektieren, sich also ihrer eigenen Relativität bewußt werden. Dieses Kriterium richtet sich gegen eine Vergötterung der Vernunft, die zur Perversion der Schöpfung führt. Kants Definition der Vernunft als »intellectus ectypus« habe noch ihre Endlichkeit gewahrt, die auch der Johannes-Prolog so deutlich unterstreicht-. Dessen Zuordnung von Leben und Licht, von Dasein und erhelltem, vernünftigen Dasein also, betont das heilsame Angewiesensein der Vernunft auf das sie erleuchtende Wort. Die Rede von notwendiger und guter Relativität der Vernunft dient also nicht einem autoritären Vormachtsanspruch des Glaubens, sondern ergibt sich aus der befreienden und bewahrenden Zuordnung des Glaubens zur Vernunft als Referenzrahmen; denn nicht der Glaube ist der Gegenpol zur Vernunft, sondern wie Matth 10 zeigt, die Besessenheit-. Ihre Überwindung durch das Wort bewirkt Nüchternheit, eben Vernunft.

b) Daraus folgt unmittelbar ein zweites Kriterium für Vernunft, das den Bereich ihrer Zuständigkeit betrifft. Es kann nicht die Aufgabe des Menschen als geistige Natur sein, die Gesetzmäßigkeiten der Welt zu begreifen, um daraus das Recht ihrer demiurgischen Gestaltung abzuleiten. Die Vernunft muß vielmehr auch Grenze und Warnung darstellen vor dem »Jenseits von Gut und Böse«. Wohl hat sie zwischen gut und böse zu unterschei-

den, doch vollzieht sich diese Unterscheidung im vorletzten Bereich und muß sich vor dem Letzten, dem Urteil Gottes verantworten.

c) Iwand ergänzt dieses Kriterium um ein offensichtlich aus dem Gedanken der Inkarnation erschlossenes inhaltliches Moment. Da Gott seine Ehre an den Menschen gebunden hat, wird sie nirgendwo anders gewahrt oder preisgegeben als diesem gegenüber. Der relativen Urteilskraft der Vernunft wird der Mensch als inhaltlicher Maßstab zugewiesen. Dieses Kriterium bedürfte freilich der weiteren Konkretion. An anderer Stelle entfaltet Iwand aus der »humanitas Jesu« die Entäußerung, die Stellvertretung, die Gemeinschaft, das Mit-leiden und das Mittragen-Dürfen der Not des anderen als weitere Momente; denn sie sind Zeichen eines Lebens, das sich nicht selbst konstituiert und entwickelt, sondern das verdanktes und daher von sich selbst absehen könnendes Leben ist³¹. Eine an solchem Menschsein definierte Vernunft wird in ihrem sachlichen Handeln also gerade die Endlichkeit und Bedürftigkeit des anderen ernstnehmen.

5. Das Gewissen und das öffentliche Leben

Die Mitarbeit von der Iwand spricht, hat eine doppelte Struktur. Sie ist cooperatio mit dem Geist Gottes in dieser Welt und als solche Mitarbeit in der Gesellschaft. Sie ist gekennzeichnet durch Freiheit im Bereich des Handeins und Bindung im Bereich des Willens. Als Ort dieser Bindung des Menschen verweist Iwand nun auf das Gewissen. Im Gewissensbegriff bündeln sich Iwands kreuzestheologischer, eschatologischer und pneumatologischer Zugang zur Frage der gesellschaftlichen Verantwortung von Christus. Drei Charakteristika zeichnen Iwands Gewissensbegriff aus:

a) Iwand versteht das Gewissen nicht als moralische Urteilsinstanz im Menschen, sondern als glaubensmäßige Rückbindung an den Gekreuzigten und Auferstandenen. Er löst sich damit von einem Verständnis des Gewissens, daß in den Ethiken des 19. Jahrhunderts dominierend war, wo man wie zum Beispiel von Harleß im Gewissen die Stimme Gottes erkannte, die die menschliche Vernunft auf das Gute und Wahre ausrichtete. Das Gewissen erschien als Bewußtseinsphänomen, in dem Gottes Urteil dem menschlichen Geist eingepreßt ist. Kants moralische Fassung des Gewissens steht dabei im Hintergrund. Im Gerichtshof des Gewissens klagt die Stimme der sittlichen Vernunft den Menschen seiner Verfehlungen gegen das allgemeine Sittengesetz an und urteilt zugleich nach dem Maßstab dieses kategorischen Imperativs. Der Mensch wird also im Gewissen mit der Macht seiner Taten konfrontiert, die ihn auf das, was er geworden ist, festlegen. Iwand erkennt darin nur die eine Seite des reformatorischen Erbes. Es ist das Gesetz, das hier im Gewissen laut wird. Vor ihm kann es tatsächlich zu keinem Freispruch in diesem Gerichtshof kommen. Aber dieses Gewissen – darin schließt sich Iwand Luthers Deutung an – ist gerade das irrende Gewissen, das in die Anfechtung führt. »Das Gewissen entflammt und stärkt den Tod und die Hölle und bewaffnet die ganze Schöpfung gegen uns.«³² Eben diese in Anfechtung stürzende »Bestie« wollte dann Nietzsche loswerden und fand nur den Ausweg, das Gewissen mitsamt der christlichen Moral aufzuheben, um zur »Unschuld der Triebe, des Instinktes« eines Menschen -jenseits von Gut und Böse- zurückkehren zu kön-

nen->. Das Gewissen irrt jedoch deshalb, meint Iwand mit Luther, weil es die Kunst der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht versteht. Es läßt sich allein durch das Gesetz beherrschen. Aus dieser Ineinsetzung von Gesetz und Gewissen entspringt die Anfechtung. Demgegenüber bringt die Rechtfertigungslehre jedoch zur Geltung, daß der Christ nicht aus seinem Selbstverständnis lebt, sondern seine Existenz jenseits der Perspektive des Gesetzes ihr Fundament hat. Der Glaube trennt Gesetz und Gewissen und legt einen neuen Grund des Selbstbewußtseins durch die Verbindung mit dem auferstandenen Herrn selbst. Dieser Subjektwechsel im Gewissen ist entscheidend. Es gilt nicht mehr die verhängnisvolle Gleichung Ich = Ich, sondern Christus wird das Subjekt des Gewissens. Nur so kommt es zur Befreiung des irrenden Gewissens, zur Wendung zum befriedeten und guten Gewissen.

b) Indem Iwand das Gewissen vom Glauben her erfaßt, kann er auch dessen eschatologische Funktion erhellen. Bemerkenswerterweise hat er sie bei Nietzsches Gewissensdeutung entdeckt. Zwar teilt er nicht dessen Ansichten über die Genealogie der Moral, aber in seiner Erwartung des Jenseits von Gut und Böse und in seiner Hoffnung auf einen neuen Menschen erkennt Iwand das eigentliche Anliegen des theologischen Gewissensbegriffs. Er greift zu seiner Erklärung den Wortsinn von »conscientia« auf: das Mitwissen. Gewissen impliziert dann ein »Wissen um die letzten Dinge und um sich selbst in Beziehung auf jenen letzten Spruch.«>' Dabei handelt es sich um ein Mitwissen, das aus dem Hören auf die Botschaft resultiert, die die Gerechtigkeit Christi als Fundament der Person letztgültig zuspricht und somit Freiheit begründet. Im Gegensatz zu Nietzsche, der den Menschen der Verheißung erst noch erwartet, sieht Iwand ihn in Jesus bereits gekommen. Daher wird im Glauben an ihn bereits jetzt das Land jenseits von Gut und Böse betreten und wird die Freiheit der Kinder Gottes wirklich. Folglich muß auch das Tun der sich neu und anders bewußten Menschen eschatologische Ausrichtung gewinnen. Es wurzelt in der eschatologischen Wirklichkeit Gottes, so daß ihre Werke Zeichencharakter für diese Wirklichkeit tragen.

c) Das Gewissen als Mitwissen macht die Glaubenden zu Zeugen. Dieser Zeugendienst muß sich auch in der Öffentlichkeit vollziehen, da er Mitarbeit mit dem Geist Gottes ist, der auch in der Gesellschaft wirkt. Iwand nimmt damit von theologischer Seite her ein Anliegen auf, daß er zuletzt bei Immanuel Kant erkennt. Bei ihm hatte das Gewissen noch eine normativ-kritische Funktion innerhalb der objektiven Sphäre des Rechts, des Staates und der Gesellschaft. Kant hatte das Gewissen über die subjektive Erfahrung hinaus in den Mittelpunkt seiner Lehre des öffentlichen Lebens gesetzt. Die im Gewissen des einzelnen sprechende sittliche Vernunft ist eben die Vernunft, die nach dem Maßstab des kategorischen Imperativs auch die Ziel- und Zwecksetzung gesellschaftlichen und staatlichen Handelns bestimmen soll. Deshalb konnte Kant den ewigen Frieden als Ziel der Völkerordnung postulieren.

Mit seiner neuen Grundlegung kann Iwand dieses Anliegen aufnehmen. Die Zeugen der kommenden Wirklichkeit Gottes bewähren sich im öffentlichen Leben, wenn sie es wagen, -der Wirklichkeit die Wahrheit gegenüberzusetzen-. Ein nur moralisch fixiertes Gewissen wird Ideologien, Mächten und Gewalten, die in der Öffentlichkeit Anspruch auf Glauben erheben, verfallen müssen. Durch die Bindung des Gewissens im Glauben aber vermag es, die Geister im öffentlichen Leben zu unterscheiden.

»Die Proklamation des Herr-Seins Gottes bedeutet nämlich einen, und zwar den entscheidenden, Anspruch an das Gewissen, sie ist auch in der Öffentlichkeit der Gesellschaft die Proklamation der wahren Freiheit. Damit wird allen anderen Größen, seien sie noch so imponierend und mächtig, der Anspruch auf Bindung des Gewissens entzogen.e-"

»Diese pneumatologische Verklammerung von Glauben und Handeln im Gewissen wehrt also einer Aufteilung der Wirklichkeit in die zwei Bereiche der Innerlichkeit des Glaubens und der Äußerlichkeit und Eigengesetzlichkeit weltlichen Daseins. Im Wirken des Geistes bricht in der einen Wirklichkeit der mit Gott versöhnten Welt das Jenseitige im Diesseits, das Kommende im Gegenwärtigen an.

6. Resümee

Hans Joachim Iwands gesellschaftsethische Überlegungen könnten heute vor allem für die Standortbestimmung der Kirche in der Gesellschaft und für die Profilierung ihrer Botschaft wichtig sein. Eine Kirche, die am Ringen des Geistes Gottes um die Welt teilnimmt, wird sich weder auf die Ghettoexistenz privater Frömmigkeit noch auf das Bündnis mit staatstragenden Weltanschauungen einlassen können. Die Botschaft vom Kreuz steht immer quer zu einer sich eigengesetzlich gebenden neuzeitlichen Rationalität und neuen, den Menschen in Beschlag nehmenden Mythen. An den Brennpunkten der Gesellschaft, bei ihren -geistigen Entscheidungen- muß sie die -Sprache eines neuen Geistes- laut werden lassen als Ruf zur -Umkehr und Wiedergeburt« Daß Iwands Ethik die Voraussetzungen schafft für die Identitätsfindung der Kirche und ihren Eintritt in den Diskurs oder Streit um humane Vernunft, darin liegen ihre bleibenden Anstöße.

Dr. Martin Hoffmann

Kirchenweg 13

D-83209 Prien am Chiemsee

Abstract

After Second World War Hans Joachim Iwand (1899- 1960) reacts upon the experiences during the time of Nazi-Germany with a conception, which deals in a new way with the questions of political ethics. In this conception Iwand criticized the bipolar and traditional pattern of »State and Church« and explores »Society« as a selfcontained and autonomous theme for political ethics. It is remarkable to see, how Iwands approach to »theologia crucis« and the notions of the term »consciene« are now transformed in an pneumatological way, that opens the ethic for a conception of public responsibility.

Anmerkungen

1. Für Herbst 1997 ist die Veröffentlichung von Iwands Vorlesung »Kirche und Gesellschaft« von 1951 als 1. Band der Neuen Folge seine Nachgelassenen Werke geplant. Das Manuskript der Vorlesung wurde für die

- Untersuchung bereits mit berücksichtigt. Zur Gesamtdarstellung von Iwands Theologie vgl. vor allem: *Gerard C. den Hertog*: Befreiende Erkenntnis. Die Lehre vom unfreien Willen in der Theologie Hans Joachim Iwands, Neukirchen 1994, und *Martin Hoffmann*: Bezeugte Versöhnung. Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei Hans Joachim Iwand, Essen 1988.
2. *H. J. Iwand*: Die Bibel und die soziale Frage (1952), in: JK 13 (1952), 71. Danach auch das Folgende. Vgl. dazu auch: Kirche und Gesellschaft, 1952, wieder abgedruckt in: *H. J. Iwand*: Briefe, Vorträge, Predigtmeditationen, eine Auswahl, hg. v. *P. P. Sänger*, Berlin (Ost), 1979 (= BVP), 284-299.
 3. Ebd., 66.
 4. Das erst jüngst praktizierte Bündnis zwischen Staat und Kirchen in Bayern im Kampf gegen das Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichts zeigt, wie aktuell dieses Modell nach wie vor ist.
 5. Vgl. *E. Lempp/E. Thaidigsmann*: Gottes Gerechtigkeit in der Dialektik der Aufklärung. Annäherungen an die Theologie Hans Joachim Iwands, München 1990, 11-17.
 6. *H. J. Iwand*: Die Bibel und die soziale Frage, 71.
 7. *E. Lempp/E. Thaidigsmann*: 124. In Iwands noch unveröffentlichter Vorlesung »Einführung in die gegenwärtige Lage der systematischen Theologie« vom Sommersemester 1950 findet sich ein längeres Kapitel über Max Weber. Aus ihm geht hervor, welche Bedeutung er Webers Untersuchung »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920, Band I, zumeist. »Für Iwand wird durch diese Untersuchung sichtbar, daß die moderne Welt bis in die gesellschaftlichen Strukturen hinein von geistigen Entscheidungen und Einstellungen geprägt ist. Darüber hinaus bietet Weber mit seiner Studie einen Beleg dafür, daß im Hintergrund der Ethik überhaupt ein Glaube steht. Denn nach Webers Untersuchung steht hinter der calvinistisch-protestantischen Berufsethik der Glaube an die Prädestination.« *E. Lempp/E. Thaidigsmann*: 122, in: Die Bibel und die soziale Frage, 71, verweist Iwand ebenfalls auf *Max Weber* sowie auf *Wilhelm Diltheys* Lebenswerk und den liberalen Historiker *Benedetto Croce*, der in seiner »Geschichte Europas im 19. Jahrhundert« zum Beispiel zum Kommunismus feststellt: »Der Kommunismus war nicht eine unmittelbare Rückwirkung der Leiden der Arbeiter; es waren nicht die Arbeiter, sondern die *Denker*, die vor neuen ökonomischen und moralischen Aufgaben standen und den Kommunismus schufen, wie sie auch alle anderen politischen Systeme geschaffen hatten.«
 8. Iwand zitiert eine mündliche Äußerung *Eduard Heimanns*, in: Die Bibel und die soziale Frage, 71.
 9. Vorlesungsmanuskript Kirche und Gesellschaft, 1951, Kap. Kirche und Gesellschaft 1,1 f.
 10. Vgl. zum Folgenden: Die Bibel und die soziale Frage, 113-119.
 11. Vgl. Die Verantwortung und die Aufgaben der Christen in der heutigen internationalen Situation (1958), in: BVP, 310.
 12. »Das Freund-Feind-Denken findet in der Entzweiung von Kain und Abel das Prinzip der Weltgeschichte. Aber die Kirche, die von Pfingsten herkommt, weiß und darf nicht vergessen, darf es darum auch der Welt nicht verschweigen, daß es ein Blut gibt, das lauter schreit als Abels Blut (Hebr 12,24).« Die politische Existenz des Christen unter dem Auftrag und der Verheißung des Evangeliums von Jesus Christus (ThExh NF41), 1954, 14. Ebd. 13: »WO immer das Wort von der Versöhnung gepredigt wird und die Lehre von ihr das Zentrum des Glaubens bildet, da darf und kann das Dogma von der Unversöhnlichkeit im politischen Bereich nicht unangestastet bleiben.«
 13. Über das Zusammenleben in einer Welt widerstreitender Ideologie und politischer und wirtschaftlicher Systeme (1956), in: JK 17 (1956), 498.
 14. Vorlesungsmanuskript Kirche und Gesellschaft, Kap. Was heißt theologische Arbeit?, 1.
 15. Vgl. *E. Lempp/E. Thaidigsmann*: 120f.
 16. Vgl. Religion und Kultur (1931), in: Jungnationale Stimmen 1931, H. 6, 164-173.
 17. Das Gewissen und das öffentliche Leben (1948), in: Nachgelassene Werke. Bd. 2 (= NW II), hg. v. *D. Schellong/K. G. Steck*, München 1966, 140.
 18. Religion und Kultur, 169.
 19. »Der Idealismus hat als oberstes Prinzip den Geist eingeführt und darum konnte er schließlich nicht mehr unterscheiden zwischen Gottes-Geist und Menschen-Geist und mußte den Menschen-Geist als eine Manifestation des Allgeistes ansehen, als einen göttlichen Funken, der im endlichen Bewußtsein auftaucht und dort das Licht von oben verbreitet: er ist das lumen internum, das von einem lumen externum stammt. Darum beim Idealismus das Betonen, die Akzentuierung des Gottesbewußtseins. überhaupt des Bewußtseins! Setzen wir dort, wo diese Idealisten den Geist einsetzten, das Wort als das Primäre, Schöpferische, und es muß eine Wendung eintreten bis in die kleinsten und abgelegensten Bezirke der ganzen Theologie, eine Wendung auch im Verhältnis von Glauben und Wissen, eine Wendung im Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie.« Glauben und Wissen, in: NW 1, hg. v. *H. Gollwitzer*. München 1962, 174.
 20. Einleitungsentwurf zur Vorlesung Glauben und Wissen, in: NW I, 306.

21. Predigtmeditationen I, 4. Auflage Göttingen 1977 (= PM I), 2 Kor 5, 19-21 (1957), 550.
22. Die Krisis des Wissenschaftsbegriffes und die Theologie (1935), in: Um den rechten Glauben, Ges. Aufsätze, hg. v. K. G. Steck, München 1959 (= GA I), 64.
23. Zur Versöhnungslehre (1956), in: GA 1, 214.
24. Vgl. Protestantismus als Aufgabe (1955), in: NW 11, 314.
25. Vorlesungsmanuskript Kirche und Gesellschaft, Kap. Die Offenheit der Gesellschaft auf das Reich Gottes hin, 2.
26. Das Gewissen und das öffentliche Leben, in: NW 11, 151.
27. Ebd. 152.
28. Das Christentum und die geistige Krise der Gegenwart (1958), in: NW 11, 112; danach auch das Folgende, 112-114.
29. Vgl. PM I, Joh 1, 1-14 (1954), 425-431.
30. Vgl. PM I, Matth 10, 7-15 (1959), 652.
31. Vgl. die unveröffentlichte Ethik-Vorlesung von 1952, Kap. Was für eine humanitas kommt uns in Jesus Christus nahe?, 1-6.
32. *M. Luther: Vorlesungen über 1Mose von 1535-45, Abschnitt Gen 43, 19-22*, WA 44, 546; zit. v. [wand, *Luthers Theologie*, NW V, hg. v. J. Haar, 2. Aufl., München 1983, 183.
33. Ebd.
34. Zu Luthers Gal-Vorlesung (11), in: NW IV, 434f.
35. Das Gewissen und das öffentliche Leben, in: NW 11, 150.

Die -Heiligkeit des Lebens- in der Medizin. Eine Entgegnung

Von Mirjam und Ruben Zimmermann

Reinhart Staats zum 60. Geburtstag

Der bisher vorrangig von angelsächsischen Moralphilosophen gebrauchte Begriff »*Bioethik*« beginnt nun vermehrt auch in die deutschsprachige Ethik-Debatte Einzug zu halten (vgl. Sass 1988; Löw 1990; Ach/Gaidt 1993). Mit dem Konzept einer -Bioethik- rücken damit einerseits die »moralischen Probleme im Umgang mit Lebensphänomenen« (Birnbacher 1993, 46) oder genauer im Umgang mit »einer bedrohten Form von Leben« (Leist 1993, 19) erneut ins Zentrum ethischer Diskussion. Andererseits wird jedoch ein Konstitutivum früherer Formen einer -*Lebensethik*«, nämlich die »Ehrfurcht« oder »Unverfügbarkeit« des (menschlichen) Lebens' radikal in Frage gestellt. Dies wird besonders bei der utilitaristischen Kritik an der in der angelsächsischen Diskussion maßgeblichen Vorstellung der »*Sanctity Of Life*« (vgl. neuerdings Keenan 1996) auf dem Feld der (bio)medizinischen Ethik deutlich.

Die australischen Bioethiker Peter Singer und insbesondere Helga Kuhse haben in Zusammenfassung der utilitaristischen Positionen in verschiedenen Veröffentlichungen zu zeigen versucht, daß eine *Lehre von der sHeiligkeit des Lebens*« für eine rationale Ethik keine hinreichende Grundlage sein kann (vgl. Kuhse 1992a; dies. 1994; dies. 1996; Kuhse/Singer 1993, insb. Kap. 6; Singer 1994, 116ft.): »Das Prinzip von der Heiligkeit des Lebens (läßt) sich rational nicht verteidigen.« In »strenger Beweisführung« sollen »alle vemunftbegabten Menschen unabhängig von ihrer religiösen Einstellung« davon überzeugt werden, »daß das Prinzip von der Heiligkeit des Lebens nicht stichhaltig ist. (...) Unsere Argumentation ist so eindeutig, daß die Beweislast künftig auf denjenigen ruht, die unter Berufung auf das Prinzip von der Heiligkeit des Le-

bens aufzeigen wollen, wo wir mit unserer Widerlegung irren« (Kuhse/Singer 1993, 160).

Will man in diesen Sätzen von H. Kuhse und P. Singer nicht die Selbstüberschätzung wissenschaftlicher Hybris erkennen, muß man sie wohl als Herausforderung für den Disput verstehen, auf die der folgende Beitrag eingehen will. Dabei soll zunächst die Position H. Kuhses zusammenfassend dargestellt (1) und einer Binnenkritik unterzogen werden (2). Im folgenden wird dann eine Gegenthese entfaltet, die das Phänomen der -Heiligkeit des Lebens- in den Kategorien eines *Mythos* zu interpretieren versucht (3), wobei -Mythos- im Sinne der neueren Mythosforschung (Blumenberg, Hübner) als intersubjektives Interpretationsmodell komplexer Lebenszusammenhänge verstanden wird. Eine solche Sichtweise führt schließlich zu den eher meta-ethischen Überlegungen, auf welcher *Ebene der moralischen Urteilsfindung* die -Heiligkeit des Lebens- überhaupt herangezogen werden kann und darf (4).

1. Die -Beweisführung- von H. Kuhse

Wenn man sich auf die »Heiligkeit des Lebens« berufe, sei nach Kuhse meist die »Heiligkeit des *menschlichen* Lebens« gemeint. Zwei grundlegende Annahmen seien damit verbunden: das menschliche Leben ist unverletzlich und hat einen besonderen, unendlichen Wert, der allen Menschen gleichermaßen zukommt. Absichtliches Beenden unschuldigen Lebens werde damit ebenso ausgeschlossen, wie die Berücksichtigung von Qualität oder Beschaffenheit des Lebens sowie Interessen der Betroffenen bei Ent-

scheidungen über den Einsatz lebensverlängernder Maßnahmen.

Angewandt auf Fragen um Leben und Tod in der medizinischen Ethik unterscheidet Kuhse zwei Formen, in denen die »Heiligkeit des Lebens« vertreten wird: Zum einen als absolutes »Prinzip der Heiligkeit des Lebens« (PHL), das die Tötung bzw. das absichtliche Sterbenlassen unschuldiger Menschen in jedem Fall verbiete und in folgender Definition gefaßt werden könne: »Es ist absolut verboten, einen Patienten absichtlich zu töten oder absichtlich sterben zu lassen, sowie Entscheidungen über Verlängerung oder Verkürzung menschlichen Lebens auf Beurteilung seiner Qualität oder Beschaffenheit zu gründen« (Kuhse 1992 a, 86). Zum anderen gebe es das sogenannte »eingeschränkte Prinzip von der Heiligkeit des Lebens«, (ePHL)², das das Zulassen des Sterbens auch durch Unterlassen möglicher Handlungen akzeptiere, ohne das Grundprinzip aufgeben zu wollen. Die oben genannte Definition sei dann lediglich durch folgenden Zusatz zu erweitern: »manchmal ist es allerdings erlaubt, den Tod nicht zu verhindern« (Kuhse 1994,42).

Die Lehre von der -Heiligkeit des Lebens- wurde nun zwar – nach Kuhse/Singer - durch »gut siebzehn Jahrhunderte christlicher Dominanz über westliches Denken« (Kuhse/Singer 1993, 169) zum »Bestandteil der konventionellen säkularen Moral« (Kuhse 1992a, 77), ja sogar »die theoretische Grundlage der medizinischen Ethik und des Rechts« (Kuhse 1992a, 91; Dies. 1994, 38; ähnlich Singer 1994, 116). Eine solche Vorherrschaft besage jedoch nichts über ihre rationale Validität. Eine genauere Analyse zeige vielmehr, daß es sich bei der Doktrin der>Heiligkeit des Lebens- um ein unreflektiert übernommenes Relikt einer religiös geprägten Gesellschaft handle, das als Legitimationshintergrund einer säkularen Medizinethik heute unhaltbar geworden sei.

Die Kritik im einzelnen läßt sich in drei Thesen zusammenfassen:

1. *Eine profane Lehre von der Heiligkeit des Lebens ist unplausibel.*

2. *Das absolute Prinzip von der Heiligkeit des Lebens hat unakzeptable Konsequenzen.*

3. *Das eingeschränkte Prinzip von der Heiligkeit des Lebens ist inkonsistent, da es die absichtliche Beendigung des Lebens sowohl untersagt als auch gebietet.*

Zu 1. Die in der christlichen Tradition angeführten Verifikationsgründe seien nur unter der Prämisse der Existenz Gottes aufrechtzuerhalten. Die -Heiligkeit des Lebens- erscheine zwar als intrinsischer Wert, der dem menschlichen Leben per se zukomme, die Begründung hierfür liege allerdings nicht im menschlichen Leben selbst. Gott wird zum unaufgebaren Garanten des Prinzips, sei es als Ebenbild oder Eigentümer des Menschen, sei es als Maßstab für gut und böse und unhinterfragbare Autorität ethischer Weisungen. Wenn der Glaube an die Existenz Gottes allerdings nicht mehr geteilt wird - und das sei in einer säkularen Welt bei der Mehrzahl der Menschen der Fall - dann werde der Lehre gleichsam die Grundlage entzogen. Ein profanes Verständnis der Lehre von der Heiligkeit des Lebens ergibt - so Kuhse - philosophisch gesehen wenig Sinn und ist höchst unplausibel (vgl. Kuhse 1994, 38f.).

Zu 2. Die -Heiligkeit des Lebens- sehe im menschlichen Leben ein »Gut an sich«. Dieser Wert sei nicht an Qualitäten wie zum Beispiel Bewußtsein oder Gesundheitszustand gebunden, er sei auch nicht quantitativ bestimmbar. Heilig im Sinne von unantastbar und unendlich wertvoll sei in strenger Anwendung des Prinzips deshalb nicht eine bestimmte Lebensqualität, sondern das körperliche Leben, das wir zwischen Konzeption oder Geburt und Tod besitzen. Die Lehre von der -Heiligkeit des Lebens- werde damit für den Arzt zur Doktrin der Lebenserhaltung um jeden Preis und sei es nur durch Aufrechterhaltung der Vitalfunktionen des menschlichen Organismus mit technischen Mitteln. Eine solche Konsequenz - von Kuhse auch »Vitalismus« genannt (Kuhse 1992b, 53ff.) - sei aber, wie zum Beispiel das Schreckensbild eines Patienten beweist, der jahrzehntelang im irreversiblen Koma liegt, schon intuitiv für die wenigsten akzeptabel, erst recht könne sie nicht Grundlage einer rationalen Ethik sein.

Zu 3. Angesichts der technischen Möglichkeiten in der modernen Medizin kann Lebensverlängerung um jeden Preis kaum sittlich gerechtfertigt erscheinen, was zum relativierten sogenannten ePHL führt. Eine solche Version des Prinzips setze allerdings Differenzierungen voraus, die es erlauben, zwischen Fällen der absichtlichen Lebensbeendigung und solchen der unterlassenen Todesverhinderung zu unterscheiden. Doch we-

der die Trennung zwischen Tun und Unterlassen, Beabsichtigen oder Vorhersehen des Todes (Kuhse 1994, Kap. 2-3), noch die Differenz zwischen gewöhnlichen und außergewöhnlichen Mitteln (Kuhse 1994, Kap. 4) lasse sich philosophisch vom utilitaristischen Standpunkt aus begründen. Kuhse hat zu zeigen versucht, daß den tatsächlichen Regelungen der Verteidiger des Prinzips, keine engere Konzeption des Beabsichtigens entnommen werden kann, und die theoretischen Unterscheidungsversuche gravierende Fehler aufweisen (Kuhse 1994, 109-205). Ist allerdings die Nicht-Verhinderung des Todes gleichzusetzen mit der absichtlichen Beendigung des Lebens, dann widerspreche das ePHL gegen die eigene Grundannahme, daß es verboten sei, Leben absichtlich zu beenden. Wenn Akteure nicht nur für ihre Absichten, sondern auch für ihre Folgen gleichermaßen verantwortlich sind, dann werden - nach Kuhse - widersprüchliche Fälle entstehen, in denen die Lehre von der -Heiligkeit des Lebens- unvereinbare Handlungen fordere (Kuhse 1992, 102). Das ePHL verbiete und gebiete gleichzeitig Handlungen (= Unterlassungen) zur Beendigung menschlichen Lebens. Ebenso werde gegen den konstitutiven Gleichheitsgrundsatz menschlichen Lebens verstoßen, da die eingeschränkte Pflicht zur Lebenserhaltung implizit doch auf Qualitätsurteilen beruhe.

Die -Heiligkeit des Lebens- stelle somit ein »verworrenes Prinzip« dar, das zu einer »verworrenen Praxis« (Kuhse 1994, 244) führen müsse, und sei deshalb für eine rationale medizinische Ethik unbrauchbar. Da Widerspruchsfreiheit eine notwendige Bedingung moralischer Urteile darstelle (Kuhse 1994, 44 f.; Singer 1994, 24 ff.), müsse das Prinzip von der »Heiligkeit des Lebens- aufgegeben werden (Kuhse 1994, 204, 267 u. v. a.).

2. Kritik der utilitaristischen Engführung

Nach Kuhse handelt es sich bei der -Heiligkeit des Lebens- um eine »Lehre«, ein »Prinzip«, eine »Doktrin«, die in ihrer normativen Funktion sogar personifiziert werden kann (Kuhse 1994, 254). Die -Heiligkeit des Lebens- wird somit als unhinterfragbare Prämisse klassifiziert, als kategorisches Handlungsprinzip, dem jeder Handelnde absolut verpflichtet ist.

Dem Anspruch eines kategorischen Prinzips kann das Prinzip von der -Heiligkeit des Lebens- freilich nicht genügen, wie ein Blick auf seine praktische Umsetzung nahelegt. Weder sind daraus monolinear normative Handlungsanweisungen abzuleiten, noch verfügt die Lehre über logisch konsistente Begründungszusammenhänge³. Nach den Maßstäben rationaler Logik muß die »Heiligkeit des Lebens- insofern als ethische Instanz oder gar Handlungsregel aufgegeben werden. So die Schlußfolgerung der Utilitaristen.

Die Frage ist jedoch, ob Kuhse und die utilitaristischen Kritiker das Phänomen von der -Heiligkeit des menschlichen Lebens- mit ihrer Klassifikation wirklich erfassen können. Es scheint nun sowohl für die utilitaristischen Ethiker als auch für die Verfechter der Heiligkeit unbestreitbar, daß die -Heiligkeit des Lebens- keineswegs ein klar umrissenes und einheitlich gebrauchtes Konzept beschreibt⁴. So schreibt zum Beispiel M. Kohl: »The -sanctity-of-life principle- is open to, and is often given, different interpretations. It is chameleon-like, changing its colours according to the moral theory it rests upon.« (Kohl 1994, 3; ähnlich Keenan 1996). Schon von hier aus stellt sich die Frage, ob die unterschiedlichen Definitionsversuche der Flexibilität des Phänomens gerecht werden können, oder nicht jeweils vielmehr im Blick auf die zu kritisierenden Anteile erstellt werden und sich somit als Zerrbild erweisen.

Auch der strenge Dualismus zwischen »Sanctity of Life« und »Quality of Life« ist künstlich und überzogen. Hatte sich Keyserlingk noch bemüht, beide Aspekte zu vermitteln, indem er nachzuweisen versuchte, daß sich der Inhalt des Heiligkeitsprinzips in einem Regelsystem erschließt, das Qualitätsmerkmale einschließt (Keyserlingk 1979, 30 ff.), so sehen J. Fleteher und insbesondere H. Kuhse/P. Singer darin sich ausschließende Oppositionsbegriffe (Fletcher 1974, 12 f.; Singer 1983, 128; Kuhse 1994, 45.254 u. a.). Der Bezug auf die »Heiligkeit des Lebens- schließe die Beachtung von Lebensqualitätskriterien aus. Das Prinzip der -Heiligkeit des Lebens- wird somit unter der Hand allerdings als reines Vitalismus-Prinzip interpretiert.

Doch - sieht man von den apologetisch motivierten Äußerungen einiger Ärzte ab - gibt es keine Vertreter der -Heiligkeit des Lebens-, die unter Absehung von Qualitätsfragen auf die Maxime rekurren (vgl. Ramsey 1976; Zachary

1977; Koop 1982). Die »Heiligkeit des Lebens« wird nicht angeführt, um eine ontologische Grundlage eines reinen Physikalismus zu liefern, vielmehr ist ihre Verwendung streng funktional ausgerichtet. Immer dann, wenn Leben bedroht ist oder in der Gefahr steht, dem Willkürakt beliebiger Verfügung ausgesetzt zu werden, bezieht man sich auf seine Heiligkeit. Dabei soll nicht abstraktes Leben respektiert oder beschrieben werden, vielmehr soll konkretes, individuelles und leibliches Leben geschützt werden. In der Proklamation der »Heiligkeit des Lebens« wird ein Schutzraum bedrohten Lebens gefordert und keinem inhumanen Vitalismus das Wort geredet.

Es fällt weiter auf, daß sich der Rekurs auf die »Heiligkeit des Lebens« schon zu allen Zeiten und in den verschiedenen Kulturen sehr wohl mit dem Zulassen von Sterben, ja sogar absichtlichem Töten verbinden ließ, ohne daß deshalb die Rede von der Heiligkeit unsinnig geworden wäre. Statt in diesem eingeschränkten Geltungsbereich eine unhaltbare Inkonsistenz erkennen zu müssen, ist wohl eher anzunehmen, daß es zu einem Charakteristikum der »Heiligkeit des Lebens« gehört, derartige Ausnahmesituationen einzuschließen. Gerade angesichts einer faktischen Bedrohung und Zerstörung des menschlichen Lebens gewinnt die Rede von der Heiligkeit ihre Relevanz.

Welche Kategorien sind nun angemessen, um die semantische Flexibilität, funktionale Vielperspektivität und scheinbare Ambiguität der »Heiligkeit des Lebens« angemessen reflektieren zu können?

3. Die »Heiligkeit des Lebens« als Mythos

Unsere These lautet nun, daß wir dem Phänomen der »Heiligkeit des Lebens« eher gerecht werden, wenn wir es als Mythos interpretieren. Was ist damit gemeint?

Die neuere Mythos-Forschung hat den Mythos vom Vorurteil des naiven Märchens und der Reduktion auf antike Göttergeschichten befreit und seine authentische Leistungsart im Erfassen und der Reflexion von Wirklichkeitserfahrungen herausgearbeitet. Wollen wir die »Heiligkeit des Lebens« mythisch verstehen, so ist darin also eine solche grundlegende Ordnungsstruktur zu sehen, die jedoch nicht in die narrative Form einer Ur-

sprungsgeschichte gefaßt ist, sondern ein Denksystem darstellt, das eigenen Gesetzen folgt. Im Mythos ist, wie Hans Blumenberg herausgearbeitet hat (Blumenberg 1971, 11ff.; ders. 1996), eine vielperspektivische Interpretation von komplexen Lebenszusammenhängen möglich.

Dies gilt bereits für die Frage nach der Herkunft der »Heiligkeit des Lebens« bzw. des Lebens überhaupt. Noch bevor ethische Kategorien an menschliches Handeln herangetragen werden können, muß zunächst das »Gegebensein des Lebens« anerkannt werden (vgl. Bonhoeffer 1988, 227; Rendtorff 1990, 62f.; Pannenberg 1996, 82). Auch die Rede von der »Heiligkeit des Lebens« impliziert diese Vorgängigkeit des Lebens: Sie ist nicht das Resultat einer rationalen Überlegung, keine Erfindung, sondern zeigt eher eine Vorfindlichkeit, wie wir sie zum Beispiel aus Mythen kennen. In der Mythosforschung ist man inzwischen von der genealogischen Frage nach einer bestimmten Ursprungsform abgerückt, da ohnehin nur ein bestimmtes Stadium innerhalb der Geschichte der Mythenrezeption zu rekonstruieren ist (vgl. Rudolph 1994, 2). So greift auch eine Verankerung der »Heiligkeit des Lebens« in der jüdisch-christlichen Tradition, wie Singer/Kuhse sie annehmen und zum Zielpunkt der Kritik erheben, zu kurz, da hier bereits eine spezifisch-historische Ausformung des Phänomens vorliegt.

Ein Mythos folgt ferner, diese Einsicht verdanken wir vor allem K. Hübner (1985), einer eigenen Ontologie. Dies gilt zunächst für den Substanz- bzw. Gegenstandsbegriff. Wird das Leben ausschließlich qualitativ bestimmt, wie Kuhse/Singer und andere es tun, treten zum ontisch gegebenen Leben akzidentielle Eigenschaften wie Rationalität, Selbstbewußtsein etc., die als Wertekriterien beurteilt werden können. Eine solche Aufspaltung zwischen materiellem Sein und ideellen Eigenschaften ist mythisch gesehen undenkbar. Das Sein wird im Mythos stets ganzheitlich erfaßt. Materielles und Ideelles verschmelzen zu einem Ganzen. Das Leben, das als heilig betrachtet wird, kann niemals nur das physische Existieren im Blick haben.

Ähnliches gilt für die mythische Zeitvorstellung: Zeit wird nicht nur - wie in der klassischen Physik linear, sondern immer zugleich zyklisch verstanden (Hübner 1985, 144). Unterliegt der »Heiligkeit des Lebens« nun dieser mythische

Zeitbegriff, kann es unter Berufung auf diese Maxime niemals nur um eine quantitative Verlängerung von Lebenszeit gehen. Die Zeit des einzelnen Lebens ist vielmehr eingebettet in eine Urzeit des Lebens, die sich zwar in der je geschichtlichen Zeit verwirklicht, keineswegs aber erschöpft.

Dies mündet in eine Vorstellung, die man in der Mythosforschung als »korporatives Denken« bezeichnet hat. Im Mythos werden einzelne Ereignisse auf ihren Grundtypus, ihre Ursprungshandlung zurückbezogen. Es geht dabei um eine Partizipation des Individuums am mythischen Urbild, am Allgemeinen. Spricht man von einer Heiligkeit des einzelnen Lebens, schwingt insofern immer auch die Gesamtheit oder Ganzheit des Lebens (vgl. Frey 1995, 10ff.) mit.

Wie C. Levi-Strauss gezeigt hat, liegt in der Tiefenstruktur des Mythos eine Antwort auf bestimmte Realitätserfahrungen des Menschen. Gerade die Grundaporien, in denen sich der Mensch vorfindet, werden im Mythos zur Sprache gebracht und reflektiert. Der Mythos ist für ihn daher ein logisches Modell zur symbolischen Vermittlung realer Widersprüche (Levi-Strauss 1967, 253). Edward Shils hat nun auch die -Heiligkeit des Lebens- auf eine Grunderfahrung der menschlichen Existenz zurückführen wollen: »The idea of sacredness is generated by the primordial experience of being alive, of experiencing the elemental sensation of vitality and the elemental fear of its extinction« (Shils 1968, 8). Die Erfahrung der Verletzlichkeit und Endlichkeit des menschlichen Lebens wurde gerade im Mythos von der -Heiligkeit des Lebens- verarbeitet.

Doch noch ein weiteres, vielleicht grundlegendes Charakteristikum der Heiligkeitsvorstellung kennzeichnet das Phänomen als Mythos. Nicht nur der Begriff »Heiligkeit«, auch die Ausformungen der Vorstellung in der griechischen Antike (dazu Temikin 1977, 2ff.) und in der jüdisch-christlichen Religion deuten auf eine konstitutive religiöse Verankerung des Konzepts hin (Keyserlingk 1979, 10ff.). Im Mythos kann nun seinerseits die Beziehung zum Göttlichen als unaufgebbares Grundelement angesehen werden (Hübner 1985, 23ff.), ohne daß damit bereits eine konkrete Theismus-Vorstellung entwickelt sein müßte. Hübner hat deshalb neutraler unter Aufnahme von F. Hölderlin und R. Otto den Be-

griff des »Numinosen« als Erklärungsformel des transzendentalen Horizontes herangezogen. Im Blick auf das Leben besagt dies, daß die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens letztlich in etwas dem menschlichen Sein Übergeordnetem und Entzogenem verankert bleibt. Theologisch gesprochen liegt darin gerade die Geschöpflichkeit des Lebens (Schockenhoff 1993, 104ff.). Der menschlichen Einsichtsfähigkeit in den Wert des Lebens sind Schranken gesetzt, die nicht zu überschreiten sind. Die -Heiligkeit des Lebens- wird somit zum unverfügbaren Garanten der Unverletzlichkeit und Schützbarkeit menschlicher Existenz.

Schließlich hat man darauf hingewiesen, daß in einem Mythos nicht nur vorgängiges Wissen versprachlicht wird, sondern er stets »direkter Ausdruck seines Gegenstandes« (Malinowski 1982, 182) darstellt. Im Wort des Mythos wird die in ihm liegende Kraft als real präsent beschrieben, der Mythos wird zur »kausativen Sprechhandlung« (Dalferth 1981, 182ff.). Wird in der ethischen Diskussion auf die -Heiligkeit des Lebens- referiert, so hat sich gleichsam die Selbstbegrenzung der Fremdverfügung über das andere Leben, die mit diesem Konzept verbunden ist, bereits realisiert⁵. In der Proklamation der -Heiligkeit- manifestiert sich bereits ein Teil der Kraft dieses Konzepts, noch bevor daraus konkrete Handlungsanweisungen oder Verbotsbereiche gefolgert werden.

4. Ein Mythos als Begründungsinstanz für die medizinische Ethik?

Möglicherweise würden manche Kritiker dieser Klassifizierung der -Heiligkeit des Lebens- als Mythos noch zustimmen, aber mit umso größerem Nachdruck betonen, daß Mythen in einer rationalen Welt keine ernstzunehmende Begründungsinstanz für die Ethik sein können. Bei der Frage, welche Funktion und Validität die -Heiligkeit des Lebens- innerhalb der ethischen Reflexion haben kann, gilt es, zwei Grundprobleme zu erörtern: zum einen ist die Frage nach den unterschiedlichen Ebenen ethischer Argumentation berührt, zum anderen stellt sich die eher meta-ethische Frage, wie ethische Urteile überhaupt auf intersubjektiv nachvollziehbare Weise begründet werden können.

Der Prozeß moralischer Urteilsfindung vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen ethischer Reflexion", die sich meist in die fundamentalen Kategorien -Grundlagendiskussion (1. theoretischer Diskurs) und -Urteilsbegründung- (2. praktischer Diskurs) unterteilen lassen.

Auf der Anwendungsebene erfolgt die konkrete Einzelfallentscheidung, die ethische Kompetenz der Anwendung der Regeln auf die jeweilige Situation erfordert. Hier ist ferner noch zwischen der konkreten Einzelfallentscheidung und der Bereitstellung von Anwendungsregeln im Sinne von Handlungskriterien zu unterscheiden. Während die konkrete Einzelentscheidung dem Einzelfall vorbehalten bleibt, kann es die Aufgabe von Ethik sein, Handlungskriterien zu prüfen oder bereitzustellen. Auf der Ebene der Erfahrung wird die langjährige Kenntnis moralischer Praxis eingebracht, wodurch insbesondere praktikable Vorschläge für inhaltliche Normen geliefert werden. Die empirische Verankerung bewahrt somit den ethischen Diskurs vor der Unanwendbarkeit und kann ferner wichtige Impulse für die Grundlagendiskussion liefern.

Die der Erfahrung entstammenden inhaltlich konkreten Vorschläge sollen nun innerhalb der Ebene der »bereichsspezifischen Handlungsregeln« einer ethischen Prüfung und Selektion unterzogen werden. Hier sollen also »mittlere Prinzipien« (Honnfelder 1994, 144f.) bzw. »Normen mittlerer Reichweite« (Kuhlmann 1996, 107) erstellt und überprüft werden. Die konkreten Handlungsregeln sind jedoch ihrerseits an leitende Grundprinzipien gewiesen, die wiederum an eine bestimmte Weise ethischen Argumentierens bzw. an bestimmte theoretische oder gar ontologische Prämissen gebunden sind und vielfach nicht weiter reduziert werden können.

Ist die erste Ebene der ethischen Theorie und abstrakten Reflexion vorbehalten, wobei sich die hier erstellten Prinzipien im intersubjektiven Diskurs bewähren müssen, so ist die zweite Ebene auf direkte Weise mit der ethischen Praxis verbunden. Hier wird die Realisierbarkeit und Applikationsmöglichkeit ethischer Prinzipien deutlich. Erst ein reziprokes Zusammenspiel beider Ebenen ermöglicht eine ethische Entscheidung. Dabei geht es um eine -Wechselwirkung-, die lineare Zusammenhänge in einer bestimmten Richtung ausschließt.

Medizinische Ethik versteht sich nun in be-

sonderem Maße als eine anwendungsorientierte Ethik. Angesichts eines »Abschieds vom Prinzipiellen« (O. Marquard) hat gerade die angelsächsische Ausprägung medizinethischer Reflexion ihre Urteilsfähigkeit an der Analyse von Einzelfallbeispielen geschult (Lesch 1995, 260) und die Grundlagendiskussion zugunsten einer Rehabilitierung des »Phronesis-Modells« bisweilen ganz vernachlässigt. Ethische Reflexion würde dann ganz auf den praktischen Diskurs in der Prüfung konkreter Anwendungsregeln und Entscheidungskriterien verlagert.

Die »Heiligkeit des Lebens« ist nun zweifellos keine Anwendungsregel und auch kein konkretes Handlungskriterium. Will man die ethische Reflexion in medizinischen Konfliktfällen auf den anwendungsorientierten Diskurs beschränken, bleibt kaum Platz für die Heiligkeitsmaxime. Allerdings hat sich inzwischen gezeigt, daß keine Handlungskriterien ohne implizite handlungstheoretische Grundlagen erstellt werden können, höchstens können diese positivistisch verschwiegen werden.

So entwirft auch Singer im Anspruch auf Universalisierbarkeit seiner »Praktischen Ethik« im »Prinzip der gleichen Interessenabwägung« einen Minimalgrundsatz, der quasi als metaethisches Prinzip fungiert und an strenge Rationalität gebunden ist (vgl. Zimmermann 1996⁷). Im Gegenzug wird dabei die -Heiligkeit des Lebens- als kraftloses Postulat auf der theoretischen Ebene abgewiesen, da es keine rationale Gültigkeit aufweise. Es stellt sich hier also die Frage, auf welche Weise Universalisierbarkeit ethischer Leitsätze erreicht werden kann.

Der Glaube an objektive, allen vernünftigen Menschen zugängliche Wahrheiten, hat sich als ein Irrglaube der Aufklärung erwiesen. Es gibt keine absoluten Tatsachen, sondern immer nur gedeutete Tatsachen, die notwendig geschichtlich variieren. Die Gültigkeit eines ethischen Leitsatzes, die Frage nach der -Rationalität- oder gar -Wahrheit des Mythos- (Hübner 1985) von der -Heiligkeit des Lebens- wird sich deshalb in erster Linie an seiner intersubjektiven Vermittelbarkeit messen lassen. Dabei ist zwischen einer semantischen, empirischen und logischen Inter-subjektivität zu unterscheiden.

Eine semantische Inter-subjektivität liegt dann vor, wenn der Begriff der -Heiligkeit des Lebens- nicht der Beliebigkeit überlassen wird, sondern

ein bestimmtes Maß an Exaktheit umfaßt. Bereits Wittgenstein hat bemerkt, daß die Bedeutung eines Begriffes in seinem Gebrauch liege, der allerdings dem Wechsel unterworfen sei. Insofern trägt es wenig aus, den zugegebenermaßen offenen und weitläufigen Begriff von der -Heiligkeit des Lebens- nach den Maßstäben (natur)wissenschaftlicher Exaktheit zu beurteilen, da er nicht für eine mathematische Formel hinreichen muß. Das Maß an Exaktheit richtet sich vielmehr nach bestimmten Zwecken und Bezugssystemen. Die Funktion der Rede von der ›Heiligkeit des Lebens- kann meist als apologetische Proklamation von Lebensschutz angesichts einer Lebensbedrohung beschrieben werden. Was hingegen das Bezugssystem angeht, stellt sich die Frage, ob angesichts der Komplexität der Lebenszusammenhänge eine diese Wirklichkeit reflektierende Maxime eine entsprechende Variationsbreite nicht geradezu erfordert. Wer bei der moralischen Relevanz des Lebens eine Definition im Sinne einer -exakten Formel vortäuscht, wird der Wirklichkeit des Lebens gewiß nicht gerecht, denn wie schon Aristoteles bemerkt hat, ist es ein Zeichen des gebildeten Geistes, nicht mehr Präzision erlangen zu wollen, als der Gegenstand es zuläßt (Ethica Nicomachea Kap. I, 3, 1095 a, nach Irrgang 1995, 15).

Die Existenz der Heiligkeitsvorstellung in den unterschiedlichsten Kulturen beweist offenbar, daß die intersubjektive Verständigung nicht unter der begrifflichen Offenheit gelitten hat. Hier zeigt sich vielmehr eine gewisse empirische Intersubjektivität der -Heiligkeit des Lebens-, Unabhängig von religiösen und kulturellen Hintergründen trifft man vielerorts auf die Ausprägung einer besonderen Achtung oder Ehrfurcht vor dem Leben (Frankena 1977, 24 ff.; Temkin 1977, 1 ff.; Schockenhoff 1993, 66 ff.), die in das Gesamtkonzept der -Heiligkeit des Lebens- einzuordnen ist. Dabei können hier keineswegs nur historische Belege angeführt werden. Eine jüngst durchgeführte Umfrage bei 230 neonatologischen Zentren in Deutschland ergab, daß fast ein Drittel der Antwortenden sich mit dem bloßen Hinweis auf die -Heiligkeit des Lebens- gegen die Möglichkeit einer aktiven Euthanasie (Infantizid) verwehren».

Es greift deshalb zweifellos zu kurz, in der -Heiligkeit des Lebens- lediglich ein Relikt vergangener Gesellschaftssysteme zu sehen. Keine

Erfindung der Religion oder einer bestimmten, zeitlichen Kulturausprägung könnte in einer säkularen Welt unter gänzlich veränderten Bedingungen diese Präsenz behalten, spiegelte sie nicht eine Grunderfahrung menschlicher Existenz wider.

Jede empirische Begründung wird durch den ontologischen Rahmen bestimmt, durch den Wahrnehmungen der Wirklichkeit strukturiert werden. Da nun der Mythos seine eigene Ontologie entwickelt hat, sind innerhalb dieses Rasters empirische Begründungen möglich, ohne in subjektiven Relativismus abzugleiten. Ferner kann man innerhalb solcher Erklärungsmodelle von einer spezifischen Logik sprechen: »Die Logik des Mythos ist bereits durch seine ontologische Verfassung, seine empirische Begründung und seine intersubjektive Semantik gegeben« (Hübner 1994, 604.) Allerdings besitzt er nicht wie eine rationale Wissenschaft eine durchgängige Logik, die alles in einen widerspruchsfreien Zusammenhang bringen will. Der Mangel an solch einer Logik diskreditiert den Mythos jedoch nicht zur »pathetischen Beschwörungsformel« (Schockenhoff 1993, 186), sondern zeigt nur, daß ihm andere Aspekte der Wirklichkeitswahrnehmung zugrunde liegen. Wer den Mythos auf das Prokrustesbett ihm wesensfremder, zum Beispiel (natur)wissenschaftlicher Vorstellungen pressen will – und das tut Kuhse –, der muß notwendig enttäuscht werden. Der Mythos ist nicht das Ergebnis einer wissenschaftlichen Reflexion im neuzeitlichen Sinn, sondern entspringt der Erfahrung von Wirklichkeit mit all ihrer Widersprüchlichkeit und Aporie. So ist es im Sinne einer wissenschaftlichen Satzlogik natürlich widersprüchlich, wenn die -Heiligkeit des Lebens- einerseits das absichtliche Sterbenlassen untersagt, es andererseits aber gebietet. Mythisch jedoch kann die Rückbindung an das Heilige einmal zum Tun, ein andermal zum Unterlassen führen, ohne damit gegen die Heiligkeit selbst zu verstoßen.

Die ethische Leistungsfähigkeit des Phänomens von der ›Heiligkeit des Lebens- liegt gewiß nicht darin, ein absolutes Prinzip bereitzustellen, aus dem normative Handlungsanweisungen zu deduzieren sind. Die -Heiligkeit des Lebens- kann jedoch als mythischer Leitsatz in der ethischen Diskussion präsent sein. Ethische Entscheidungen sind nicht nach der Methodik einer mathematischen Gleichung zu lösen, deshalb

kann wissenschaftliche Widerspruchsfreiheit auch kaum die alleinige Grundlage für eine wirklichkeitsbezogene Ethik darstellen. Vielmehr müssen ethische Leitsätze die gleiche Flexibilität und Ganzheitlichkeit der Wirklichkeitsreflexion aufweisen, wie sie den Lebenssituationen, in denen ethische Entscheidungen anstehen, entsprechen. Ein mythischer Leitbegriff reicht deshalb weiter als eine präzise Qualitätsdefinition. Wo formalistisch exakte Postulate kaum dem anwendungsorientierten Charakter medizinischer Ethik gerecht werden können, bleibt der Mythos von der -Heiligkeit des Lebens- auf die vielfältige und ambivalente Lebenspraxis bezogen¹⁰. Dabei entzieht sich die Maxime ganz bewußt einer definitorischen Verengung. Wird der moralische Wert zum Beispiel einer Behandlungsentscheidung ganz auf die an Kriterien meßbare Qualität des Lebens reduziert, wird er gleichsam den engen Grenzen der menschlichen Einsichtsfähigkeit ausgeliefert. Was aber schützt die Festlegung von Wertekriterien vor der Willkür arbiträrer Setzungen? Der Rekurs auf eine unverfügbare -Heiligkeit des Lebens- jedoch soll dem menschlichen Machbarkeitswahn gerade Einhalt gebieten. Die Heiligkeit, das meint die Proklamation der Unverfügbarkeit und Unverletzlichkeit des Lebens angesichts seiner Bedrohung, kann somit aber zu einem regulativen Obersatz (vgl. Ritschl 1988, 21) werden, an dem sich die einzelne ethische Entscheidung orientieren muß. Ein solcher Obersatz darf nicht als kategoriale Entscheidungsinstanz oder konkrete Anwendungsregel mißverstanden werden. Die -Heiligkeit des Lebens- bedarf ihrerseits Konkretionen und Applikationen in den verschiedenen Handlungszusammenhängen. Dennoch sind die einzelnen Entscheidungen an diesen Grundsatz rückzubinden und Abweichungen, die dadurch nicht ausgeschlossen sind, geraten in einen Begründungszwang.

Ergebnis

Die Kritik von Helga Kuhse und anderen Utilitaristen am Konzept der »Heiligkeit des Lebens« geht bereits im Ansatz am Wesen dieses Phänomens vorbei. Die »Heiligkeit des Lebens- ist weder ein absolutes Prinzip (PHL), aus dem ein grausamer Vitalismus abzuleiten wäre, noch trifft der Vorwurf eines widersprüchlichen einge-

schränkten Prinzips (ePHL), denn die Deutung der »Sanctity of Life« als kategorial-normatives Prinzip wird der Verwendung dieses Phänomens im ethischen Diskurs generell nicht gerecht. Die vermeintliche Inkonsistenz des ePHL löst sich dagegen in die bewußte Vielperspektivität und Flexibilität eines Mythos auf, der mit der Komplexität konkreter Lebenssituationen korreliert, aber deshalb nicht auf formale Satzlogik reduziert werden kann. Gleichsam entbehrt eine mythisch verstandene -Heiligkeit des Lebens- jedoch nicht der intersubjektiven Vermittelbarkeit oder gar der eigenen Rationalität, sei es auf semantischer, empirischer oder logischer Ebene.

Was die religiöse Verankerung der »Heiligkeit des Lebens- betrifft, wurde gezeigt, daß sich zwar die Vorstellung in besonderer Weise mit theistisch-religiösem oder dezidiert christlichem Gedankengut verbinden läßt. Dennoch wird die konkrete religiöse Manifestation des Mythos nicht zur Bedingung seiner Gültigkeit. Diese ist eher in einer anthropologischen Grundkonstante gegeben, indem die -Heiligkeit des Lebens- inmitten eines als verletzlich und endlich wahrgenommenen menschlichen Seins zu einer semantischen und ethischen Realitätsstrategie beim Aufbau unserer Sinn-Welten werden kann. In der -Heiligkeit des Lebens- konstituiert sich gerade Lebens-Sinn inmitten der kontingenten Aporie-Erfahrungen. Daß dabei eine wie auch immer zu präzisierende numinöse Größe zum transzendenten Urgrund dieses sinnstiftenden und wirklichkeitsstrukturierenden Prozesses wird, ist auch in einer säkularen Welt durchaus noch vermittelbar.

Die Proklamation der -Heiligkeit des Lebens- ist schließlich grundlegender als die Gültigkeit einzelner moralischer Handlungsregeln, die aus der je konkreten Manifestation des Mythos gezogen werden. Nur diese variierenden Schlußfolgerungen, wie zum Beispiel die Ausweisung einzelner Verbotsbereiche, konnte H. Kuhse kritisieren. Auf dieser Ebene des praktischen Diskurses kann und muß die Suche nach konkreten Applikationsmöglichkeiten zweifellos weitergehen, ohne daß ein kategorisches »Stopp-Schild« im Blick auf jede weitere Diskussion errichtet werden darf!'. Mit der Interpretation der -Heiligkeit des Lebens- als regulativer Leitsatz auf der Ebene des theoretischen Diskurses wird jedoch gleichwohl die Grenze menschlicher Letztverfügung und moralischer Definierbarkeit markiert. Ein solcher

Grenzverweis garantiert einerseits einen unaufgebbaren Schutzraum für fremdes bedrohtes Leben in der medizinischen Praxis und bewahrt andererseits die phänomenologisch ermittelbare »Heiligkeit des Lebens« vor der Vereinnahmung und Engführung durch rationalistisch-utilitaristische Kritiker.

Mirjam und Ruhen Zimmermann

Nadlerstraße 17

69226 Nußbach

Anmerkungen

1. Vgl. dazu die Auseinandersetzung mit der Position A. Schweitzers und T. Rendtorffs in Frey 1995; ferner Schockenhoff 1993, 50 ff.
2. Kuhse 1992a, 99-101; dies. 1994, 40-43. Kuhse hat gezeigt, daß dieses eingeschränkte Prinzip in verschiedenen ethischen Stellungnahmen wiederzufinden ist: Erklärungen der American Medical Association von 1973 und 1986, Euthanasie-Erklärung der Glaubenskongregation der römisch-katholischen Kirche von 1980, Ausbildungsverordnung für Medizinstudenten in Australien, u. a. (ebenda); ferner könnten hier auch die »Einbecker Empfehlungen« der Deutschen Gesellschaft für Medizinrecht von 1986 und 1992 angeführt werden.
3. Vgl. die stereotype Formulierung von Kohl 1974, 3ff.: »One ought not to kill an innocent human being because ...«, Die variierenden Begründungen werden dann jeweils der Kritik unterzogen.
4. Vgl. z. B. Frankena 1977, 24ff.: »somewhat vaguely and ambiguously«; ähnlich Temkin 1977, 18f. Auch Utilitaristen wie Keyserlingk 1979, 9f., und Kohl 1974, 3f. erkennen die Breite und Flexibilität des Begriffs an.
5. Über die semantische Dimension dieser Verbindung von Phrastik und Neustik hinaus hat Frey unter Aufnahme sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse auf die sozialen und asriptiven Aprioris des Lebensbegriffs hingewiesen. Vgl. Frey 1995, 20f.
6. Vgl. z. B. das Zwei-Stufen-Modell von R. M. Hare (Moralisches Denken), der in eine intuitive und reflexive Ebene aufgliedert. Illhardt unterscheidet in Anlehnung an H. Lübbe und K.-O. Apel drei Stufen ethischer Urteilsfindung: 1. Verfahren der Normbegründung; 2. Verfahren der Norm-in-Kraft-Setzung; 3. Verfahren der Normdurchsetzung. Vgl. Illhardt 1985, 17. Irrgang unterscheidet in Aufnahme von W. Zimmerli 4 Ebenen von Regeln: 1. allgemeine Prinzipienmetaethische Regeln; 2. bereichsspezifische Handlungsregeln; 3. Anwendungsregeln für Handlungsregeln; 4. Anwendungs-

regeln für (empirisch etablierte) Handlungskriterien. Vgl. Irrgang 1995, 85f. Vgl. ferner das Stufenmodell von W. Kuhlmann, der in *Philosophie I*, zuständig für formale Kriterien und Maßstäbe, *Philosophie II*, zuständig für Kriterien und Inhalte, in die Stufe der *Erfahrung* mit eingespielten und akzeptierten normativen Regelungen, sowie in die Ebene der *Urteilkraft*, die für die Kompetenz der Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere des Einzelfalls zuständig ist, unterteilt. Vgl. Kuhlmann 1996, 106 ff.

7. Wir haben an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß Singer diesem Vorsatz selbst nicht gerecht wird, und mit einer arbiträren Wertsetzung operiert, die keine rationale Notwendigkeit beanspruchen kann. Vgl. Zimmermann 1996.
8. Vgl. z. B. die Lebensqualitätsformel von Shaw 1977, 11: » $QL = NE \times (H + S)$ «.
9. Von den 88% der Kinderärzte, die kategorisch den Infantizid ablehnten, beriefen sich mehr als 28% auf die »Heiligkeit des Lebens« Zur Konzeption und den genauen Ergebnissen der Untersuchung vgl. Zimmermann 1997.
10. Illhardt beschreibt die medizinische Ethik deshalb auch als »Kontrasterfahrung«. Vgl. Illhardt 1985, 8f.
11. So die Kritik von Bayertz; 1996, Introduction XI. Birnbacher spricht vergleichbar von einem »knock-down-Argument«; Bimbacher 1993, 46.

Literatur

- Ach, J. S./Gaidt, A. (Hg.) (1993): Herausforderung der Bioethik, Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Barker, S. F. (Hg.) (1977): Respect for Life in Medicine, Philosophy, and the Law, Baltimore.
- Bayertz, K. (Hg.) (1996): Sanctity of Life and Human Dignity, Philosophy and Medicine Vol. 52, Dordrecht u. a.
- Beckmann, J. P. (Hg.) (1996): Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik, Berlin/New York.
- Birnbacher, D. (1993): Welche Ethik ist als Bioethik tauglich, in: Ach/Gaidt (1993), 45-70.
- Blumenberg, H. (1971): Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, in: Fuhrmann, M. (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München, 11-66.
- Ders. (1996): Arbeit am Mythos, 5. Aufl., Frankfurt a. M.
- Bonhoeffer, D. (1988): Ethik. Zusammengestellt und hg. von E. Bethge, 12. Aufl., München.
- Crane, D. (1975): The Sanctity of Social Life: Physicians' Treatment of Critically Ill Patients, New York.
- Dalferth, I. V. (1981): Religiöse Rede von Gott, München.
- Ders. (1987): Mythos, Ritual, Dogmatik. Strukturen einer religiösen Text-Welt, EvTh 47, 272-291.

- Fletcher, J. (1974): The -Right- to Live and the -Right- to Die, *The Humanist Review*, 12-15.
- Frankena, W. K. (1977): The Ethics of Respect for Life, in: *Barker* (1977), 24-62.
- Frey, *Th.* (1995): Zum Verständnis des Lebens in der Ethik, *ZEE* 39, 8-25.
- Honnewfelder, Li/Rager, G. (Hg.) (1994): Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik, Frankfurt/JM./Leipzig.
- Hübner, J. (1990): Art. Leben V: Historisch-systematisch, *TRE* 20, 530-561.
- Hübner, K. (1985): Die Wahrheit des Mythos, München.
- Vers. (1994): Art. Mythos I: philosophisch, *TRE* 23, 597-608.
- Hughes, G. (1981): Commentary on H. Kuhse: Extraordinary means and the sanctity of life, *Journal of medical ethics* 7, 79-81.
- Illhardt, F. J. (1985): Medizinische Ethik. Ein Arbeitsbuch, Berlin/Heidelberg/New York.
- Irrgang, B. (1995): Grundriß der medizinischen Ethik, München/Basel.
- Keenan, J. F. (SJ) (1996): The Concept of Sanctity of Life and 118 Use in Contemporary Bioethical Discussion, in: *Bayeritz* (1996), 1-18.
- Keyserlingk, E. W. (1979): Sanctity of Life or Quality of Life in the context of ethics, medicine and law. A study written for The Law Reform Commission of Canada, Ottawa.
- Kohl, M. (1974): The Sanctity-of-Life Principle, in: *ders.* (Hg.), *The Morality of Killing. Sanctity of Life, Abortion and Euthanasia*, London, 3-23.
- Koop, C. E. (1982): Ethical and Surgical Considerations in the Care of the Newborn with Congenital Abnormalities, in: *Horan, J. De/Delachayde. M.* (Hg.), *Infanticide and the Handicapped Newborn. Provoh/Utha*, 89-106.
- Kuhlmann, W. (1996): Diskursethik und die neuere Medizin. Anwendungsprobleme der Ethik bei wissenschaftlichen Innovationen, in: *Beckmann* (1996), 94-117.
- Kuhse, H. (1981): Extraordinary means and the sanctity of life, *Journal of medical ethics*, 7, 74-79. 81-82.
- Dies. (1984): A Modern Myth: That Letting Die is not the Intentional Causation of Death. Some Reflections on the Trial an Acquittal of Dr. Leonard Artur, in: *dies./Singer, P.* (1994), 127-158 (zuerst in: *Journal of Applied Philosophy* 1, 1984, 21-38).
- Dies. (1992a): Die Lehre von der »Heiligkeit des Lebens«, in: *Leist* (1992), 75-106.
- Dies. (1992b): Warum Fragen der aktiven und passiven Euthanasie auch in Deutschland unvermeidlich sind, in: *Hegselmann, R./Merkel, R.* (Hgg.), *Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen*, 2. Aufl., Frankfurt a. M., 51-70 (zuerst in: *Dt. Ärzteblatt* 87/16, 1990, C783-788).
- Dies. (1994): Die »Heiligkeit des Lebens« in der Medizin. Eine philosophische Kritik. Autorisierte Übersetzung von Thomas Feilge, Erlangen (= »The Sanctity-of-Life-Docctrine in Medicine - A Critique«, Oxford 1987).
- Dies. (1996): Sanctity of Life, Voluntary Euthanasia and the Dutch Experience: Some Implications for Public Policy, in: *Bayeritz* (1996), 19-38.
- Kuhse, H./Singer, P. (1993): Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener, Erlangen, insbesondere Kap. 6, 160-187.
- Dies. (1994): Individuals, Humans, Persons. Questions of Life and Death, Sankt Augustin.
- Laube, J. (1985): Art. Heiligkeit IV: Systematisch-theologisch, *TRE* 14, 708-712.
- Leist, A. (Hg.) (1992): Um Leben und Tod, 3. Aufl., Frankfurt a. M.
- Ders. (1993): Herausforderungen der Bioethik, in: *Acht/Gaidt* (Hg.) (1993), 19-44.
- Lesch, W. (1995): Probleme und Traditionen »angewandter Ethik«, in: *ders./Bondolfi, A.* (Hg.), *Theologische Ethik im Diskurs*, Tübingen/Basel, 259-268.
- Levi-Strauss, C. (1967): *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt/M.
- Löw, R. (Hg.) (1990): *Bioethik: philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema*, Köln.
- Malinowski, B. (1983): Die Rolle des Mythos im Leben, in: *Kerenyi, K.* (Hg.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, 2. Aufl. Darmstadt, 177-193.
- Pannenberg, W. (1996): *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen.
- Ramsey, P. (1976): *Ethics at the Edges of Life. Medical and Legal Intersections*. New Haven.
- Rendtorff, T. (1990): *Ethik*, Bd. 1, 2. Aufl., Stuttgart u. a.
- Ritschl, D. (1988): *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, 2. Aufl. München.
- Rudolph, E. (Hg.) (1994): *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, Darmstadt.
- Sass, H.-M. (1988): *Bioethik in den USA. Methoden, Themen, Positionen; mit besonderer Berücksichtigung der Problemstellungen in der BRD*, Berlin u. a.
- Schockenhoff, E. (1993): *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*. Mainz.
- Shaw, A. (1977): *Defining The Quality of Life*, *The Hastings Center Report* 7, 11.
- Shelp, E. E. (1986): *Born to Die? Deciding the Fate of Critically Ill Newborns*, New York, insbesondere 132 ff.
- Shits, E. (1968): The Sanctity of Life, in: *ders.* (Hg. u. a.), *Life or Death: Ethics and Option*, Washington, 2-38.
- Singer, P. (1983): Sanctity of Life or Quality of Life?, *Pediatrics* 72, 128-129.

Ders. (1994): *Praktische Ethik*. Neuausgabe, Stuttgart, insbesondere 116ff.

Spaemann, R. (1994): Der Begriff des Lebens, in: *Kokkert, G./Möller, H. J.* (Hgg.): *Sichtweisen der Psychiatrie*, München.

Temkin, O. (1977): The Idea of Respect for Life in the History of Medicine, in: *Barker* (1977), 1-23.

Zachary, R. B. (1977): Life with Spina bifida, *British Medical Journal* 280, 1460-1462.

Zimmermann, M. (1997), Zur Behandlungsentscheidung bei schwerstgeschädigten Neugeborenen. *Grundlagen und ethische Orientierung*, (i. E.).

Zimmermann, M. und R. (1996): Präferenz-Utilitarismus. Zur Neuausgabe der *-Praktischen Ethik*, von Peter Singer, ZEE 40,295-307.

Theologie in Gerichtsurteilen?

Ein Kommentar zum »Kruzifix-Beschluß« des BVerfG

Von Wolf Reinhard Wrege

Zum sogenannten »Kruzifix-Beschluß« des BVerfG ist in der juristischen Fachliteratur unter staatskirchenrechtlichem Blickwinkel viel geschrieben worden-. Theologische Stellungnahmen sind weniger zahlreich", vielleicht weil Kirchenleute und Theologen sich zu einer Kritik an einem Gerichtsurteil nicht zuständig oder berufen fühlen. Darin liegt insofern ein Trugschluß, als die Entwicklung des Staatskirchenrechts die Stellung der Kirche in der Gesellschaft und damit das künftige Selbstverständnis der Theologie entscheidend mitbestimmt. Aber kann eine theologische Kritik dem juristischen Anspruch des Urteils gerecht werden? In dieser Zeitschrift hat *Peter Steinacker* jüngst die theologischen Implikationen des Urteils eingefordert', Dabei benennt er unter anderem einen Punkt, der mir besonders wert erscheint, in den juristischen Bereich hinein weitergedacht zu werden. Er beklagt, »daß das Gericht ... das Kreuz in einer so oberflächlichen Weise deutet« und fährt - fast resignierend - fort: »Über solche Fragen braucht man sich offenbar nicht mehr auf der Höhe der Zeit sachkundig machen. Ja, ein Richter hat in einer Fernsehsendung sogar behauptet, das Gericht dürfe sich nicht die Interpretation des Kreuzes durch die Kirchen zu eigen machen. Das heißt, ein Gericht braucht sich über die Sache, die dem Urteil zugrunde liegt, nicht sachkundig machen. Wer würde so ein Votum abzugeben wagen, wenn es etwa um die psychologische Begutachtung einer

Straftat und eines Straftäters oder einer Asylfrage handelt?«⁵

In der Tat drängt sich nach der Lektüre des »Kruzifix-Beschlusses« die Frage auf: Inwieweit müssen Richter sich bei einschlägigen Entscheidungen theologisch sachkundig machen? Bei genauerer Betrachtung gilt es zu differenzieren. Zunächst muß eine theologische Frage überhaupt juristisch relevant sein. Das ist selten genug der Fall. Es ist regelmäßig nicht der Fall, wenn ausschließlich die Ergebniskontrolle einer juristischen Entscheidung anhand des Maßstabes einer theologischen Ethik vorgenommen wird. Als gesichertes Ergebnis der rechtstheoretischen Debatte kann gelten, daß die Systeme juristischer und (theologisch-)moralischer Normen in der Rechtsordnung des Grundgesetzes grundsätzlich voneinander unabhängig sind⁶. Eine moralische Kritik juristischer Entscheidungen bleibt deshalb grundsätzlich moralisch und kann nicht juristische Relevanz erlangen. Allerdings nimmt die Rechtsordnung an einigen Stellen vorrechtliche Normgehalte auf - wie zum Beispiel bei nicht wenigen (Grund-)Rechten, insbesondere der Menschenwürdegarantie, dem allgemeinen Freiheits- und dem Gleichheitsrecht. Aber auch hier gilt grundsätzlich, daß im Hinblick auf die weltanschauliche Neutralität des Staates dem Richter verwehrt ist, zur Füllung der Begriffe unmittelbar auf eine theologische Dogmatik zuzugreifen⁷. Vielmehr entspricht es herrschender Meinung,

daß jegliche Auslegung bzw. Wertung wiederum aus der Gesamtheit der Rechtsordnung und damit intrasystematisch zu begründen ist. Dabei ist es freilich unausweichlich und deshalb legitim, unter Anwendung der anerkannten Auslegungskanoness christliche Wertungen im Rahmen historisch geronnener Kulturtradition einfließen zu lassen".

Eine »theologische Kontrolle« wird im übrigen nicht einmal in (staats-)kirchenrechtlichen Fällen juristisch relevant. Das Kirchenrecht ist ein juristisch-dogmatisches Teilgebiet der Rechtsordnung mit (Kompetenz-)Regeln zur Rechtssetzung, -anwendung und -kontrolle sowie entsprechenden Verfahrensbestimmungen. Allerdings hat sich auch im protestantischen Kirchenrecht inzwischen die Auffassung durchgesetzt, daß zwischen Kirchenrecht und theologischem Liebesgebot kein Gegensatz bestehe, so daß Fragen des Kirchenrechts zumindest potentiell theologische Relevanz haben können und umgekehrt". Man wird hier aber sehr vorsichtig sein müssen, um die Handhabbarkeit und damit die Funktion des Kirchenrechts zu gewährleisten.

Die Ausgangsfrage beschränkt sich mithin auf die Fälle, in denen theologisch problematisch nicht erst das Ergebnis des Subsumtionsvorgangs, sondern schon der Lebenssachverhalt selbst ist, an den die juristische Subsumtion anknüpft. Dazu gehört wiederum nur eine Teilgruppe derjenigen Fälle, in denen das Grundrecht auf Glaubensfreiheit (Artikel 4 GG) geltend gemacht wird. Artikel 4 GG anerkennt in seinem Schutzbereich jede ernsthafte, an den Kategorien »Gut« und »Böse« orientierte individuelle Gewissensentscheidung¹⁰.

Voraussetzung des Schutzbereichs des Artikel 4 GG ist mithin nicht, daß eine theologisch nachvollziehbare christliche Glaubensposition begründet wird, schon gar nicht mit dem Wissenschaftlichkeitsanspruch der Theologie¹¹. Wirklich juristisch relevant werden theologische Fragen vielmehr allein in denjenigen Fällen, in denen der Kern der Gewissensentscheidung nur unter Bezugnahme auf die theologische und das heißt: wissenschaftlich abgesicherte Dogmatik greifbar wird. Geradezu exemplarisch sind hierfür etwa der sogenannte »Eideszwang-Beschluß« des BVerfG¹² wie auch besonders der »Kruzifix-Beschluß«. Der Beschwerdeführer im erstgenannten Fall berief sich unter anderem auf Matth

5,33-37, wodurch er sich zur Eidesleistung außerstande fühle. Das BVerfG anerkannte diese Gewissensentscheidung. In einem Sondervotum begründete der Bundesverfassungsrichter *von Schlabrendorff* seine abweichende Meinung, indem er sich dezidiert mit unterschiedlichen theologischen Interpretationen der Textstelle Matth 5,33-37 auseinandersetzte und sich im Ergebnis eine Auslegung zu eigen machte, die die Eidesleistung zuließ. Zu Recht wird diesem Vorgehen vorgeworfen, sie überschreite die Kompetenz des Richters und verstoße gegen die weltanschauliche Neutralität des Staates. Der Grund für die Unzulässigkeit dieser Methode liegt jedoch bei genauerem Hinsehen nicht in mangelnder theologischer Fachkompetenz des Richters, sondern zunächst darin, daß das staatliche Gericht sich nicht identifizieren darf mit einer theologischen Lehrmeinung und ihr somit den Vorzug vor anderen geben darf, unabhängig davon, ob es sie für theologisch besser begründbar und richtiger hält oder nicht. Kritik provoziert aber auch ein anderer Punkt: Dem (christlichen) Beschwerdeführer kann letztlich sein Recht auf eigene Interpretation von Matth 5,33-37 nicht genommen werden¹³. Schon deshalb ist - im Einklang mit der Senatsmehrheit - der Weg zu theologischen Erwägungen richtigerweise versperrt.

Auch der Kruzifix-Beschluß hängt –jedenfalls nach Ansicht der Senatsmehrheit - von einer theologischen Vorfrage ab, nämlich derjenigen, welche Bedeutung dem *Symbol des Kreuzes* in der *theologischen Selbstverständnis des Christentums* beizumessen ist. Denn im Gegensatz zur Senatsminderheit folgt die Senatsmehrheit der Argumentation der Beschwerdeführer, sie fühlten sich als Außenstehende durch ihr bloßes Wissen um die Bedeutung des Kreuzessymbols für ihre christlichen Mitbürger in ihrer Glaubensfreiheit verletzt. Damit aber konstituiert sich der Schutzbereich der Beschwerdeführer durch *Reflexion auf die theologisch-wissenschaftliche Deutung* des Kreuzes - eine zugespitzte Fallgestaltung. So deutlich hat sich die Frage nach Theologie in einem Gerichtsurteil vorher noch nicht gestellt. *Steinacker* spricht mithin mit seinem eingangs zitierten Unbehagen an dem Kruzifix-Beschluß eine wesentliche und bisher ungeklärte juristische Problemstellung an: Der Beschluß wirft die Frage von *Theologie* in Gerichtsurteilen in bisher einmaliger Reinheit auf. Er bleibt freilich schon

deshalb unbefriedigend, weil er die Besonderheit der Problemlage übergeht, ohne sich mit ihr auch nur im Ansatz auseinanderzusetzen.

Für die katholische Kirche hat Bischof *Karl Lehmann* dem Bundesverfassungsgericht vorgehalten, mit seiner Deutung des Kreuzes in die Auslegungskompetenzen des Lehramtes eingegriffen zu haben¹. Bei genauem Hinsehen liegt dieser Eingriff allerdings nicht in erster Linie in dem übergangenen Autoritätsanspruch, sondern primär in der (deshalb) verkürzenden Interpretation des Kreuzes, also in einem »zu wenig« und nicht einem »zu viel« an Theologie. Denn das Gericht hätte im Wege eines Sachverständigen-gutachtens die verbindliche Auslegung des Lehramtes einholen können¹⁵. Daß dadurch das Gericht in seiner juristischen Auslegung nicht gebunden worden wäre, ist nach aller Erfahrung ein theoretisches Problem. Im übrigen hätte auch in der Prozeßrechtstheorie eine vom Gutachten abweichende Auslegung des Gerichts in diesem Falle *theologisch* begründet werden müssen und wäre wiederum in den Sog des lehramtlichen Gutachtens geraten. Mithin ist der Autoritätsanspruch nicht der eigentliche Kritikpunkt an dem Kreuzifikbeschuß, sondern der Inhalt der Auslegung des Kreuzes!",

Ist nach Auffassung der Senatsmehrheit die theologische Bedeutung des Kreuzes entscheidungserheblich, stünden einer theologischen Auseinandersetzung im Urteil weder Artikel 4 GG noch der Grundsatz der Nichtidentifikation bzw. der weltanschaulichen Neutralität entgegen (Artikel 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 Absatz 1 WRV). Denn die theologische Begründungsarbeit diene allein der tatbestandlichen Abgrenzung des Schutzbereiches in dem individuellen Fall der Beschwerdeführer und statuierte nicht eine abstrakte Verbindlichkeit des Begründungsergebnisses. Es geht mithin nicht um die staatliche Identifizierung mit einer theologischen Position, sondern um das Nachvollziehen und Verstehen eines individuellen Wirkungsprozesses. Zu Recht unternimmt das Gericht folglich ansatzweise den Versuch einer theologischen Interpretation; deren Halbherzigkeit ist allerdings juristisch nicht zu rechtfertigen.

Dem Gericht blieb deshalb zu Unrecht verborgen, daß dem Kreuz im Spannungsfeld von katholischer »theologia gloriae« und protestantischer »theologia crucis« und von liberaler Theo-

logie bis zur Offenbarungstheologie ganz unterschiedliche Bedeutungen beigemessen werden. Zumindest in Teilen der liberalen Theologie bis hin zu *Paul Tillichs* Systematischer Theologie dürfte das Kreuz mit einem Appell- bzw. Missionscharakter¹⁶ gänzlich mißverstanden sein. Das Gericht sparte sich somit ebenfalls zu Unrecht die Auseinandersetzung mit dem (selbstgemachten) Folgeproblem, aus dem Blickwinkel welcher Theologie die Beschwerdeführer sich denn belastet fühlen durften, wenn der theologische Befund variiert.

Steinacker legt seinen Finger somit in eine juristische Wunde der Entscheidung. Daß das Gericht die juristische Tragweite derjenigen theologischen Vorfrage verkennt, die es selbst gegenüber der Senatsminderheit herausgearbeitet hat, erscheint nur angesichts des neuartig zugespitzten juristisch-theologischen Ineinandergreifens im Ausgangssachverhalt erklärbar. Nur mit dieser Erklärung läßt sich zudem der Eindruck *Steinackers* zurückweisen, der Beschluß berufe sich implizit auf einen angenommenen Konsens in der Gesellschaft, daß theologische Erwägungen der sachkundigen Auslegung nicht (mehr) bedürften. Das in der Tat wäre eine fatale Rechtsfortbildung.

Dr. Wolf Reinhard Wrege
Wecknumweg 5
20257 Hamburg

Anmerkungen

1. Beschluß vom 16.5. 1995 - 1 BvR 1987/91 - NJW 1995, S. 2477ff.
2. Vgl. aus der Fülle der Stellungnahmen nur einerseits *Link*: NJW 1995, 3353ff.; *Isensee*: ZRP 1996, 10ff.; *Heckel*: DVBl 1996, 453ff. und andererseits *Czermak*: NJW 1995, 3348ff., *Renck*: ZRP 1996, 16 ff.
3. *Eberhard Jüngel*: Die unsichtbare Kirche, FAZ vom 14. 9. 1995; *Peter Steinacker*: »Religionsbegriff des 19. Jahrhunderts«, FAZ vom 17.8. 1995, S. 3; *div.*, LM 1995, 9.38ff.; 10.20 ff.
4. *Peter Steinacker*: Das Wort vom Kreuz – und das »Kruzifix-Urteil« des Bundesverfassungsgerichts, ZEE 1997, S. 7ff.
5. *Steinacker*: aaO., S. 19.
6. Nur ausnahmsweise in Fällen besonders krasser Ungerechtigkeit erkennt das BVerfG unter Bezug-

- nahme auf die sogenannte *Radbruchsehe Formel* moralischen Normen rechtliche Relevanz zu (BVerfGE 3, 59 [119]; 6, 132 [198]; 23, 98 [106]) oder leitet aus Art. 20 Abs.3 GG ein »Mehr an Recht« gegenüber dem Gesetz ab (BVerfGE 34, 269 (286 f)). Vgl. zum ganzen *Alexy*: Begriff und Geltung des Rechts, Freiburg/München 1992, S. 18ff.
7. In diesem Sinne allerdings: *E. L. Behrendt*: Rechtsstaat und Christenbekenntnis: Gott im Grundgesetz, in: *dies.* (Hg.): Rechtsstaat und Christentum, Bd. 11, München 1982, S. 163ff.
 8. Auch das Bundesverfassungsgericht erkennt diesen Zusammenhang im Kruzifix-Beschluß an: »Der christliche Glaube und die christlichen Kirchen sind dabei, wie immer man ihr Erbe heute beurteilen mag, von überragender Prägekraft gewesen. Die darauf zurückgehenden Denktraditionen, Sinnerfahrungen und Verhaltensmuster können dem Staat nicht gleichgültig sein« (NJW 1995,2477 [2479]).
 9. Vgl. *Wolf Reinhard Wrege*: Rechtstheorie und christliche Rationalität, ZEE 1997, 24ff. [25 f.] mit weiteren Nachweisen. Zu einem umfassenden rechtstheologischen Ansatz vgl. etwa *ders.*: Die Rechtstheologie Paul Tillichs, 1996.
 10. *Jarass/Pieroth*; GG, 3. Aufl. 1995, Art. 4 Rdnr. 6ff. mit weiteren Nachweisen.
 11. BVerfGE 24, 236 [246], 33, 23 [28f].
 12. BVerfGE 33, 23ff.
 13. S. o. Fn. 11.
 14. Zitiert bei *Eilert Herms*: Der Kruzifixbeschuß im Urteil der Kirchen, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MD) 1995, S. 85.
 15. Wie *Steinacker* richtig erkennt, wäre ein solches Gutachten zulässig gewesen, weil es außerjuristische Zusammenhänge betrifft.
 16. Es ist also nicht zweifelsfrei, wenn *Herms* feststellt, katholischerseits gehe es nicht um den Inhalt der Kreuzesinterpretation, sondern allein um ein Autoritätsproblem (aaO. Fn. 14 S. 86).
 17. So die tragende Begründung des Kruzifix-Beschlusses, BVerfG NJW 1995,2477 [2479J: Kreuz wird »gerade wegen der Bedeutung, die ihm das Christentum beilegt und die es in der Geschichte gehabt hat, zum sinnbildlichen Ausdruck bestimmter Glaubensüberzeugungen und zum Symbol ihrer missionarischen Ausbreitung«.

»Rheingold«

Winfried Brugger (Hg.): Legitimation des Grundgesetzes aus Sicht von Rechtsphilosophie und Gesellschaftstheorie, Baden-Baden: Nomos, 1996. (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat; 4).

Warum hat das Recht recht? Diese Frage kann das Recht selbst nicht beantworten, denn die Gründe für die Rechtsgeltung sind nicht justizabel und damit dem Recht entzogen. Die Rechtstheorie beschreibt dieses Phänomen als »blinden Fleck« des Systems (Luhmann). Die Rechtspraxis setzt zur Ausschaltung dieses Rekursivitätsproblems ein äußerst wirksames Mittel ein: den Entscheidungszwang der Gerichte (sog. Justizgewährungsanspruch). Zugleich stellt das Rechtssystem mit der Rechtsphilosophie intern eine Instanz zur Verfügung, die Probleme wie die außervertraglichen Bedingungen des Vertrages etc. bearbeitet. Die Debatte ist uralte, besonders prägnant die Formel Böckenfördes, »daß der moderne freiheitliche Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen«. Einer der theoriegeschichtlich aufgeladensten Begriffe für die Frage der Voraussetzungen des Rechts ist der der »Legitimation«, respektive »Legitimität«. Dabei ist eigentlich streng zu trennen zwischen der sozialpsychologisch-politisch-kulturellen Frage nach der Akzeptanz des Rechts und der im juristischen Sinne »normativen Frage nach der Rechtfertigung von Herrschaft« (Mehring, S. 112).

Die Figur posttraditionaler »Legitimation« ist ein Produkt der Neuzeit. Insbesondere die Rechtsphilosophie der Moderne hat die Frage nach Rechtfertigung von Herrschaft auf unterschiedlichste Weise beantwortet. Eine Applikation dieser Versuche auf das Grundgesetz als Verfassung der Bundesrepublik Deutschland unternimmt der vorliegende Band »Legitimation des Grundgesetzes aus Sicht von Rechtsphilosophie und Gesellschaftstheorie«, herausgegeben von Winfried Brugger. Die Autoren des opus

sind von einiger Prominenz, alle ausgewiesene Kenner ihrer Materie, wobei die Mischung aus »bekannt und bewährt« und Newcomer als ausgewogen gelten darf. Der größte Teil der Aufsätze sind Erstpublikationen, nur mit *Bruggers* Ausführungen zu Ernst Fraenkel und *Ingeborg Maus'* Essay über Hermann Heller liegen überarbeitete Fassungen vor.

Der in der Reihe »Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat« als Nachfolger der »Jahrbücher für Rechtssoziologie und Rechtstheorie« erschiene Band stellt dabei einen gelungenen Parcourrit durch die Philosophiegeschichte der Neuzeit dar. Insbesondere die aktuelle politische Theorie wird in dem Sammelband fokussiert. Das Inhaltsverzeichnis zeigt es: der Parcour ist anspruchsvoll gesteckt, das Gelände weiträumig und vielseitig. *Kant*, *Hegel*, *Marx* als Repräsentanten des 18. und 19. Jahrhunderts dienen nicht nur als historische Folie, sondern werden auf ihre Gegenwartsrelevanz hin befragt. Dasselbe gilt für *Schmitt*, *Kelsen* und *Heller* als den Hauptakteuren der Auseinandersetzung um die Legitimation der Weimarer Reichsverfassung (wo ist Smend?). Sie sind zugleich die Paten des bundesdeutschen Verfassungsrechts. Die neukantianische *Wertephilosophie Hartmanns* und *Schellers* sowie die Pluralismustheorie *Ernst Fraenkels* haben in der Legitimationsdebatte und für die Grundgesetzinterpretation der 50er und 60er Jahre eine entscheidende Rolle gespielt. Mit *utilitaristischen* und *kontraktualistischen Theorien* finden in dem Band Aspekte der politischen Philosophie aus dem anglo-amerikanischen Raum, wie sie seit den 70er Jahren rezipiert werden, ihren Platz. *Diskursethik*, *Kommunitarismus* und *Systemtheorie* markieren die jüngsten Debatten.

Die Analysen der jeweiligen Theoretiker werden referiert und kommentiert unter der Leitfrage nach der Legitimation des Grundgesetzes. Angesichts der Vielzahl der dabei aufgeworfenen Probleme und angesprochenen Aspekte kann das ambitionierte Projekt nur unvollständig bleiben.

Zugleich stellt der Verzicht auf eine einheitlich verfolgte These den Reiz des Konvolutes dar. Die zumeist hervorragend gelungenen Einzelausführungen bilden durchaus ein harmonisches Ganzes, eine Anthologie der modernen politischen Philosophie, die sowohl zum Einstieg in die jeweilige philosophische Schule wie auch zur Vertiefung und Anregung geeignet ist. Die hohe Praxisrelevanz politischer Philosophie wird durch den applikativen Charakter des Bandes nachvollziehbar.

Um so bedauerlicher ist es, daß die Legitimationsfolgen der 89er-Revolution und der folgende Beitritt der fünf neuen Länder zum Grundgesetz nicht thematisiert werden. Zwar dürfte die Diskussion um die Notwendigkeit einer neuen Verfassung für Gesamtdeutschland als abgeschlossen gelten. Eben deshalb darf die legitimatorische Aufwertung, die das Grundgesetz durch das Beitrittsbegehren seitens der Bevölkerung der ehemaligen DDR erfahren hat, auch rechtsphilosophisch nicht übersehen werden. Ebenso fanden modernitätskritische Fragen im Anschluß an »Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus« (Habermas 1973) keine Resonanz. Dies läßt sich angesichts der aktuellen Instabilität der bundesrepublikanischen Wohlfahrts- und Sozialstaatstradition auch nicht mit dem vielbeschworenen Verfassungskonsens begründen (so aber implizit Württemberg, S. 34). Schwerer noch wiegt das Fehlen eines Aufsatzes zur Legitimation des Grundgesetzes aus Sicht der politischen Theologie. Zwar wird mit Carl Schmitt der »Schlagwortgeber« behandelt, jedoch finden weder der Blickwinkel der katholischen Naturrechtslehre noch protestantische Topoi ihren Niederschlag. Dabei mehrten sich in letzter Zeit wieder die Stellungnahmen der Theologie zum Recht, ja man kann angesichts der neueren Publikationen von *Hans-Richard Reuter* und *Wolfgang Huber* gar von einer Renaissance protestantischer Rechtstheologie sprechen, so daß sich eine Marginalisierung dieser Positionen eigentlich verbietet. Eine kritische Auseinandersetzung mit den sich anbietenden theologischen Gesprächspartnern bleibt jedoch einstweilen ein Desiderat in der Rechtsphilosophie. Dabei hätte sich dieser Diskurs gerade im Rahmen der Legitimationsfrage angeboten.

Aus der Fülle der Beiträge sollen einige exemplarisch hervorgehoben werden, um zugleich einen Einblick in die positionelle Spannweite der

Aufsatzsammlung zu bieten. *Reiner Bielefeldts* Beitrag zu »Sittliche Autonomie und republikanische Freiheit« widmet sich dem großen Verdienst der kantischen Umstellung der normativen Programmierung auf radikale Selbstgesetzgebung. Kants praktische Philosophie verweist die Motive des Handelns in die Sphäre der Ethik. Das Recht dagegen wird beschränkt auf die äußere Konformität und Kompatibilität der eigenen Freiheit mit der der anderen Subjekte. Von diesem Grundkonzept ausgehend kann Bielefeldt die jüngst in der Grundrechtsdogmatik vertretene Position stützen, daß die Menschenwürde, wie sie in Art. 1 I GG formuliert wird, selbst kein Grundrecht darstellt, sondern nur den ethischen Grund der Rechtsordnung bildet. Denn das kantische Postulat der Menschenwürde, eine andere Person niemals nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck zu begreifen, ist eine dezidiert ethische, ergo nicht rechtliche Maxime: quod erat demonstrandum.

In einem prägnanten Duktus stellt Bielefeldt die Wurzeln der allgemeinen Handlungsfreiheit (Art. 2 I GG) und des Gleichheitsgebots (Art. 3 I GG) in der *kantischen Philosophie* dar: Freiheit bildet das einzige natürliche, also angeborene Menschenrecht. Aus der qua Geburt gleichen Freiheit folgt für Kant unmittelbar eine angeborene Gleichheit. Im Gegensatz zur gängigen Grundrechtsdogmatik muß man mit Kant Freiheit und Gleichheit nicht als Dichotomie, sondern als »zwei unauflöslich zusammengehörende Aspekte eines und desselben Prinzips« (Bielefeldt, S. 55) begreifen.

Aus dem Prinzip der Gleichheit folgt bei Kant die strikte Allgemeinheit der Gesetze, und daraus, da die Gesetzesanwendung individuell-konkret erfolgt, die Setzung aber generell-abstrakt, die Gewaltenteilung. Nicht Despotismus, sondern Republikanismus, das ist das Credo, daß Bielefeldt aus Kants politischer Philosophie extrahiert. Diese bietet immer noch ein Begründungsmodell für das Proprium des Grundgesetzes: Freiheit, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und Republikanismus. Kants praktische Philosophie braucht, wie Bielefeldt herausgearbeitet hat, bei der Frage nach der Legitimation des Grundgesetzes mitnichten auf die Rolle eines historischen Ornaments reduziert zu werden. Es ist im Gegenteil fraglich, ob modernere Konzeptionen politischer Philosophie ein besseres Rüstzeug bereitstellen.

So hofft die *Diskurstheorie*, eine modernere Perspektive auf das Problem der »Legitimation« einzunehmen. Dazu adaptiert sie das kantische Grundmodell, implantiert allerdings anstelle einer transzendentalphilosophischen -Zuspitzung Theorieversatzstücke aus der Sprechakththeorie und Handlungstheorie. Einer der ersten, die diese Theorie für die Rechtsphilosophie fruchtbar machten, ist *Robert Alexy*. Er rekonstruiert in seinem Beitrag den notwendigen Zusammenhang zwischen diskursiver Rationalität und dem demokratischen Verfassungsstaat. Die Applikation der Diskurstheorie auf den real verfaßten Verfassungsstaat erfolgt pragmatischer als bei Habermas und Apel und umgeht so den Vorwurf, die Rationalitätsressourcen der Gesellschaft zu überschätzen.

Alexy bedient sich zweier klassischer Urteile des BVerfG, um seine These zu stützen, daß sowohl die Demokratiekonzeption des Grundgesetzes als auch die Diskurstheorie einen Konnex von Argument, Richtigkeit und Demokratie kennen. So stellt er besonders die Korrelation zwischen der Bedeutung der Meinungsfreiheit (Art. 5 I GG), wie sie durch das BVerfG zuerst im sogenannten Lüth-Urteil (BVerfGE 7, 198) Ausdruck gefunden hat, und der wichtigsten Diskursregeln dar. Anhand des KPD-Urteils betont Alexy die argumentative Nähe zwischen dem dem 19. Jahrhundert verhafteten deliberativen Demokratieverständnis des BVerfG und einem diskursiven Demokratieverständnis. Dabei bildet Alexy jedoch ungewollt die Paradoxie zwischen Ergebnis des Urteils und Argumentation des BVerfG nochmals ab. Denn das Verbot der KPD durch das BVerfG verstieß als Diskursabbruch qua Dezision – so begrüßenswert es für die Etablierung einer »wehrhaften Demokratie« gewesen sein mochte – gerade elementar gegen die Diskursregeln der freien Argumentation und Zwanglosigkeit. Das diskurstheoretische Defizit bezüglich des Umgangs mit diskurssperrigen oder gar diskursfeindlichen Argumentationen und Handlungen manifestiert sich hier in aller Klarheit. Habennas verweist an dieser Stelle auf die der Sprache immer schon innewohnenden Geltungsansprüche und brandmarkt jede nicht-diskursive Auseinandersetzung als »verzerrte Kommunikation«. Doch auch Alexy verdrängt trotz seines der sozialen Wirklichkeit angemessenen Verständnisses von politischen und recht-

lichen Prozessen die Frage nach den vordiskursiven Bedingungen des Diskurses.

Carl Schmitt dagegen war geradezu besessen von der Vorstellung der Abhängigkeit des Rechts von der Macht. *Reinhard Mehring* behandelt die vielschichtige Konzeption Schmitts zur Frage nach den vorrechtlichen Bedingungen des Rechts in seinem Aufsatz »Carl Schmitts Kritik des Konzepts Legitimität kraft Legitimation im Hinblick auf das Grundgesetz betrachtet«. So unterscheidet Schmitt in der »Verfassungslehre« zwischen der Verfassung als existentieller Grundentscheidung eines Volkes über seine politische Form und dem Verfassungsgesetz als nonnativen Regel- und Verfahrenskatalog der politischen Praxis, der im Gegensatz zur Verfassung in Gänze vom Verfassungsgesetzgeber jederzeit geändert werden kann. Dem Recht vorgeschaltet ist nach Schmitt eine Entscheidung über das Recht. Die Geltung des Rechts ist von der Faktizität der Macht abhängig. Von dieser Unterscheidung ausgehend, kann man verstehen, wie Schmitt in der Auseinandersetzung mit dem Positivismus, insbesondere mit Kelsen, »Legalität« der »Legitimität« gegenüberstellen konnte.

Diesen Hintergrund arbeitet Mehring leider nicht klar heraus. Insbesondere geht er nicht weiter auf die wohl bekannteste Zuspitzung dieser Schmittschen Rechtsgeltungstheorie ein, die sich in der »Politischen Theologie« findet: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.« Der Souverän hat nach Schmitt die Potenz (nicht notwendigerweise die Kompetenz), die Rechtsordnung zu suspendieren. Hier müßte sich die Frage geradezu aufdrängen, inwieweit die Ausübung der Souveränität nicht wiederum von Akzeptanzbedingungen abhängig ist? Schmitt jedoch ignoriert diese soziologische Frage. Er tritt das Hobbessche Erbe an, ohne mit Spinoza zu bedenken, daß Souveränitätsakte gerade auch zur Destabilisierung der Macht führen können. Der Plettenberger Rechtsgelehrte entwickelt zwar – wie Mehring betont (S. 115 ff.) – einen Begriff der »demokratischen Legitimität«. Derweil geht Schmitts Demokratieverständnis aber von *Homogenität* aus, nicht von *Diskursivität und Pluralität*, so daß mit dem Begriff der »demokratischen Legitimität« nichts gewonnen ist für die Frage nach den Akzeptanzbedingungen des Rechts. Statt dessen bemüht Schmitt die »abgesunkene metaphysische Substanz des Staates« (Rüdiger

Safranski) im Rahmen der Legitimitätsfrage. Fraglich scheint, ob nun wirklich in Schmitts Legitimitätskonzeption das Erbe eines Gottesgnadentums zu sehen ist und der Staat in Gänze von »höheren Mächten« legitimiert ist. Es spricht viel für eine vorsichtigere Annäherung, wie sie auch Mehring letztlich vollzieht. Diese Lesart favorisiert das Primat der Politik im Titel »Politische Theologie«. Der Souverän als Dezisionist ist zwar für Schmitt der *katechon* in einer als Verfallsprozeß begriffenen Geschichte, der Ordnung als *creatio ex nihilo* schafft. Zugleich ist für Schmitt die Flucht aus der absoluten Immanenz, die als Katastrophe verstanden wird, in deutlicher Parallele zur negativen Philosophie nur ex negativo möglich (vgl. Mehring, S. 119f.). Aber der Benjaminische Weg der Messianität als Ausweg aus dem – aus seiner Sicht – totalen Scheitern des Projekts der Moderne ist Schmitt verbaut. Seine »Theologie« bleibt Leerstelle und kann deshalb nicht als substantielles Legitimitätsfundament in der Schmittschen Staats- und Rechtslehre herangezogen werden. Schmitts Bemühungen um die Theologie beschränken sich auf den »rhetorischen Einsatz einer Transzendenzprämie für die Staatsnacht« (Mehring, S. 119). Da an Stelle einer theologischen Legitimität bei Schmitt kein politischer Diskurs tritt, kritisiert Mehring zu Recht, daß das eigentliche Problem der Schmittschen Verfassungskonstruktion die »Negierung ihrer diskursiven Verfügbarkeit« ist. »Schmitt schließt mit seiner Liberalismuskritik die Möglichkeit diskursiver Selbstverständigung einer politischen Einheit über ihre vopolitischen sittlichen Grundlagen aus; er tabuisiert die diskursive Verfügung« (Mehring, S. 131). Dies ist die Folge der theiestrategischen Weichenstellung der Gleichsetzung von Demokratie mit Homogenität. Sein antiliberaler Affekt läßt Schmitt die soziale Faktizität einer pluralen Lebenswelt ignorieren. Er unterschätzt ihre Integrierbarkeit in eine politische Form. Damit bleibt aber die Frage der Legitimität des Souverän bei Schmitt letztlich unbeantwortet.

Iohn Rawls, dem sich der Beitrag von *Peter Koller* widmet, bietet hierzu ein Kontrastprogramm. Pluralität ist für den amerikanischen Liberalen das konstitutive Element. Seine »Theory of Justice« versucht, angesichts der vielfältigen Konzeptionen des Guten eine allgemeinverbindliche Anschauung von der richtigen Einrichtung

eines Staatswesens zu konstruieren. Mittels des heuristischen Prinzips eines Urzustandes und einer dort zustandekommenden »Übereinkunft unter Nichtwissen« (Koller, S. 369) über die konkreten Lebensumstände im wirklichen Leben gelangt Rawls zu einem vorrangigen Prinzip größtmöglicher gleicher Freiheit. Gesellschaftliche Ressourcen dürfen nur ungleich verteilt werden, soweit dies allen Mitgliedern der Gesellschaft zugute kommt (Differenzprinzip). Koller beschreibt die »offensichtlichen ... zahlreichen Berührungspunkte und Konvergenzen« (S.382) mit dem GG, hebt aber auch zwei markante Differenzen hervor: zum einen postuliert Rawls einen absoluten Vorrang der sogenannten Grundfreiheiten. Diese beinhalten im Gegensatz zur allgemeinen Handlungsfreiheit im Sinne des Art. 2 I GG Geder kann tun und lassen, was er will) nur ein beschränktes Setting an politischen Freiheitsrechten. Diese dürfen dann aber auch nicht wie die allgemeine Handlungsfreiheit zugunsten »kollektiver Nützlichkeiten« (S. 384) eingeschränkt werden. Zum anderen bleibt die marginalisierte Rolle von Leistungsrechten im GG erheblich hinter den Anforderungen des Rawlsschen Differenzprinzips zurück. Gleichwohl läßt sich zwischen den Grundsätzen der Staatsorganisation, wie John Rawls sie entwickelt, und den Verfassungsgrundsätzen des GO eine frappierende Dekkung beschreiben, so daß die »Theorie der Gerechtigkeit« in Gänze als Legitimationstheorie westlicher Verfassungen dienen kann.

Dies ist jedoch nach Ansicht der *Kommunitaristen* nicht weiter verwunderlich, baut Rawls – so ihre Kritik – doch schon das Arrangement des Urzustandes so auf, daß er zu den erwünschten Ergebnissen automatisch kommt. Angesichts der radikalen Situiertheit des Menschen in seinen konkreten Verhältnissen lehnen sie (bei aller argumentativer Spannweite innerhalb des kommunitaristischen Lagers) das Modell eines fiktiven Urzustandes, in dem das Subjekt unter einem Schleier der Nichtkenntnis seines konkreten Lebens über die Grundprinzipien der Gesellschaft entscheidet, ab (vgl. Nickel, S.407). Das Gesamtkonzept der freiheitlichen westlichen Demokratien könne keine universalistische Geltung beanspruchen, sondern sei kontextgebunden an kulturelle Phänomene wie regionale Vorstellungen von Sittlichkeit und Tugend. *Rainer Nickel* fragt sich nun, ob nicht angesichts der kommunitaristi-

sehen Kritik am philosophischen Liberalismus die vielgescholtene Interpretation des GG durch das BVerfG als »objektive Werteordnung« (BVerfGE 7, 198) in einem anderen Lichte zu betrachten ist. Denn der Liberalismus und mit ihm ein Teil der deutschen Staatsrechtslehre betont, daß Grundrechte primär Abwehrrechte des Bürgers gegen den Staat darstellen, dem Grundgesetz keine Werteordnung zu entnehmen sei. Die Idee der Verfassung als Werteordnung steht zweifellos bestimmten Spielarten des Kommunitarismus nahe. Eine solche Position lehnt Nickel, jedoch ab. Er kritisiert die argumentative Inkonsistenz einer Orientierung an partikulargemeinschaftlichen Kontexten im Bereich der politischen Grundordnung angesichts der pluralen Verfaßtheit westlicher Gesellschaften und angesichts der weltweiten Migrationsbewegungen. Dementsprechend orientiert sich Nickel an einer sogenannten linkskommunitaristischen Schule, um aus »republikanisch-partizipatorischer Sicht« das jus soli (Art. 116 GG) ebenso anzuprangern wie den vorrangigen Schutz der Ehe vor anderen Lebensformen und die Bevorzugung der großen christlichen Kirchen im grundgesetzlichen Gefüge (Art. 7 III GG, 140 GG in Verbindung mit Art. 136ff. WRV). Kommunitaristen wie Alas-

dair MacIntyre würden nun gerade solche »Regelungen des guten Lebens in der Verfassung« (Nickel, S. 417) vehement als legitim verteidigen. So zeigt sich auch hier, daß rechtsphilosophische Konzepte der Legitimation von Recht selbst innerhalb einer »Schule« vielfältig und meist widersprüchlich sind. Dies läßt sich auch anhand der weiteren Beiträge belegen, die der Band enthält, unter anderem von *Gerd Roellecke* zur »Legitimation des Grundgesetzes in der Sicht der Systemtheorie«, von *Eric Hilgendorf* zum »Ethisehen Utilitarismus und das Grundgesetz« und von *Wolfgang Schild* zur »Legitimation des Grundgesetzes als der Verfassung Deutschlands in der Perspektive Hegels«.

Das Zusammenführen des vielfältigen Spektrums an philosophischen Antworten auf die Frage, warum denn nun das Recht recht hat, bleibt dabei letztlich dem Leser überlassen. Insbesondere eine schärfer pointierte Einleitung und ein Schlußresümee hätten hier gute Dienste getan. Vielleicht ist das Grundgesetz für die Autoren aber auch ein philosophischer Steinbruch, in dem jeder die ihm bemerkenswerten Brocken aufgespürt hat.

Hans Michael Heinig, Wuppertal

»Sonne der Gerechtigkeit«

Wolfgang Huber: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Güterslohn 1996, 480 Seiten.

In der evangelischen Theologie werden Fragen des Rechtsverständnisses, der Rechtsbegründung und Rechtsanwendung und sogar auch des Staatskirchenrechtes durchweg nur marginal behandelt. Durch diese Ferne gegenüber Fragen der Rechtsbegründung und Rechtsentwicklung wird der Gesellschafts- und Alltagsbezug der evangelischen Theologie sicherlich beeinträchtigt. Theologiegeschichtlich gesehen liegt die Abständigkeit der neueren evangelischen Theologie zu Themen der Rechtsordnung und Rechtsgestaltung nicht nahe. Denn Luthers Zweireichelehre hatte dem Thema des »weltlichen«, von den Vorgaben des kirchlichen Rechtes emanzipierten Staates und der Frage nach der Funktion und den Grenzen des weltlichen Rechtes erhebliches Ge-

wicht verliehen. In der Gegenwart zeigt sich die praktische Reichweite rechtsethischer Erwägungen zum Beispiel an der Debatte über die Einbeziehung sozialer und ökologischer Leitideen in den Rechtsstaatsgedanken. Heute ist es notwendig, angesichts menschlich und ethisch dringlicher Fragen – etwa des biotechnologischen Fortschritts oder der Migrationsbewegungen – zu übernational gültigen Rechtsstandards zu gelangen. Andererseits bedürfen die Probleme der bürokratisch-juristischen Überdeterminierungen in Staat und Gesellschaft der Aufarbeitung. Vor diesem Hintergrund ist es ein Desiderat, daß die evangelische Theologie den Herausforderungen der Rechtsbegründung, Rechtsentwicklung und Rechtskultur mehr Aufmerksamkeit widmet.

Das von Wolfgang Huber verfaßte Buch über »Gerechtigkeit und Recht« zielt darauf ab, der Abständigkeit evangelischer Theologie gegen-

über Rechtsfragen entgegenzuwirken. Huber hält es für eine Einengung, wenn die Theologie herkömmlich allenfalls das Strafrecht thematisierte (323) oder sie einseitig nur die konservativ-bewahrende, ordnungsstabilisierende Aufgabe des Rechts hervorhob (114). Denn dem Recht kommt ja auch eine gesellschaftsgestaltende, konstruktive, der verbesserten Gewährleistung von Freiheit, Gerechtigkeit und Humanität dienende Funktion zu. Theologisch bezeichnet W. Huber die Eschatologie als den »Ausgangspunkt« (z. B. 170) für die gestaltende, zukunftsorientierte Seite des Rechts, auf deren Erörterung er Wert legt. Hierzu ist freilich anzufragen, wie tragfähig eine theologische Verortung der Rechtsethik gerade in der Eschatologie bzw. in eschatologischen Leitbildern der Gerechtigkeit sein kann. Denn die Eschatologie transzendiert doch die Kategorien menschlichen Handeins und gesellschaftlicher Operationabilität.

Ausführlich behandelt W. Huber die Geschichte und den Stellenwert der Menschenrechte und Menschenwürde (222 - 286). Dabei verschweigt er nicht, daß die evangelische Theologie noch im 20. Jahrhundert den Menschenrechtsgedanken beiseitegeschoben oder sogar abgelehnt hat, weil sie die Menschenrechte unter das Verdikt eines nicht-christlichen Individualismus stellte (245). Demgegenüber macht Huber geltend, daß der Menschenrechtsgedanke im evangelischen Christentum eigentlich zuinnerst verankert ist. Denn mit ihrer Rechtfertigungs- und Gewissenslehre enthielt die lutherische Reformation eine theologische Begründung der Menschenwürde sowie der Glaubens- und Gewissensfreiheit (230). Allerdings ist diese theologische Einsicht in der Reformationsepoche noch nicht konkret umgesetzt worden. Die tatsächliche, praktische Anerkennung der Glaubensfreiheit aller Bürger, auch der Juden oder der Dissidenten, setzte sich erst im Gefolge der Aufklärung durch. Im Blick auf das biblische Rechtsdenken hebt Huber hervor, daß in diesem die neuzeitliche Einsicht in die Religionsfreiheit und in die gleichen Rechte für alle Menschen noch nicht erschlossen war (255 ff.). Hieraus zieht er die hermeneutische Konsequenz, biblisches und heutiges Rechtsdenken in ein »Verhältnis wechselseitiger Kritik« einzustellen (254, vgl. 140): Biblische und gegenwärtige Einsichten sollen einander ergänzen und sich gegebenenfalls wechselseitig korrigieren.

Dieser hermeneutische Leitgedanke erteilt biblisch-deduktiven Argumentationsmethoden, die für heutige Fragen des Rechts und der Ethik in der Tat zu kurzschlüssig sind, eine Absage. Doch zugleich macht Huber auf den substantiellen Gehalt der biblischen Überlieferung für die Rechtsethik aufmerksam. Zur Grundlegung seiner Rechtsethik greift er rechtsphilosophische Denkmodelle zur Gerechtigkeit bei Aristoteles (151ff.) oder John Rawls (186ff.) auf und ergänzt sie um biblische Gesichtspunkte, nämlich um die - vor allem alttestamentlichen - Denkanstöße, die das Recht und die Gerechtigkeit an den benachteiligten und schwächeren Mitmenschen orientieren (127 ff., 158 ff.). Die hiermit gewonnene »kritische« (97, 127, 167), human-soziale Grundlegung der Rechtsethik bildet den Hintergrund dafür, daß Huber - mit Recht! - konkrete Einwände gegen das derzeit in der Bundesrepublik praktizierte Asylrecht vorträgt (389 ff.) oder Überlegungen zum zivilen Ungehorsam (410ff.) oder zum Kirchenasyl (415 ff.) vornimmt. Für jede Rechtsethik muß es eine Herausforderung sein, die Notwendigkeit der Rechtsloyalität und Rechtsbefolgung herauszuarbeiten und gleichzeitig auf eine humane, freiheitliche und gerechte Fortentwicklung der Rechtsordnung hinzuwirken. Diese doppelte Aufgabe der Rechtsethik wird in Hubers Buch sichtbar.

Im folgenden werden drei Punkte seines Buches angesprochen, zu denen Rückfragen zu benennen sind.

1. Huber entfaltet seine »kritische Theologie des Rechts« (127), indem er sich nicht nur vom *Rechtspositivismus* (73 ff.), sondern auch vom *Naturrecht* (85 ff.) abgrenzt. Seiner These zufolge ist »das Zeitalter des Naturrechtsdenkens "vorbei« (16). Ist diese schroffe und apodiktische Verabschiedung des Naturrechts jedoch tatsächlich überzeugend? Zweifellos lassen sich kritische Vorbehalte gegen die Naturrechtstradition richten. Bestimmte Ausformungen des Naturrechts erhoben den Anspruch auf überzeitliche und autoritative Gültigkeit (29, 102) in uneinlösbarer, ja ideologischer Weise. Dennoch sollte das Naturrechtsdenken nicht auf deduktive (167), essentialistische oder neuthomistische Denkmodelle reduziert und nicht grundsätzlich als ungeschichtlich bewertet werden. Hierauf weisen auch katholische Autoren, zum Beispiel F. Böckle oder W. Korff, hin. Gustav Radbruch hat

die Menschenrechte als »Naturrecht« bezeichnet und im gleichen Atemzug die Geschichtlichkeit der Menschenrechte betont; Radbruch meinte, daß erst »die Arbeit der Jahrhunderte« die Einsicht in den »festen Bestand« der Menschenrechte eröffnet hat. Das heißt: Der Geltungsanspruch überpositiver naturrechtlicher Normen läßt sich mit der Einsicht in die Geschichtlichkeit von Recht und Ethik durchaus vermitteln.

Sodann: Hubers rechtsethische Konzeption legt den Sachverhalt zugrunde, daß in der säkularen, pluralen Gegenwartsgesellschaft Recht und Ethik nicht mehr identisch sind (61 ff.). In der vorneuzeitlichen Gesellschaft bildeten Religion, Recht und Sittlichkeit noch eine Einheit - allerdings um den Preis, daß man ein Recht jedes einzelnen Menschen auf seine persönliche Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht kannte. Nicht zuletzt um der individuellen Religions- und Gewissensfreiheit willen ist die Unterscheidung von Recht und Ethik, Legalität und Moralität von Belang. Die Relevanz der Unterscheidbarkeit von Recht und Ethik arbeitet Huber deutlich heraus (61-72, 84). Er erhebt nun allerdings den Einwand, daß das Naturrechtsdenken mit der neuzeitlich wegweisend gewordenen Ausdifferenzierung von Recht und Ethik nicht vereinbar sei (16). Jedoch: Vor geistesgeschichtlichem Hintergrund läßt sich die genau umgekehrte Sicht vertreten und kann die Naturrechtstradition gerade als Wegbereiterin für die heutige Unterscheidung von Recht und Ethik gedeutet werden. Denn das neuzeitliche Naturrecht selbst (z. B. S. Pufendorf, eh. Wolff, M. Mendelssohn) hat Rechtspflichten und ethische Pflichten kategorial voneinander abgehoben und hiermit I. Kants Unterscheidung von Legalität und Moralität vorbereitet. Der Ertrag der Naturrechtstradition für Recht und Ethik heute sollte, bei aller Kritik an vergangenen Fehlformen des Naturrechts, also nicht übersehen werden.

Im übrigen hat sich - beginnend bei Luther und Melancthon - auch die evangelische Theologie ihrerseits an naturrechtliches Denken angeschlossen. Die Gegenwartsgesellschaft ist von Nachkonfessionalität und weltanschaulicher Pluralität gekennzeichnet. Angesichts dessen ist die Rechtsethik heutzutage mehr denn je zu rationaler Kommunikabilität und zu allgemein nachvollziehbaren, universalisierbaren Begründungen verpflichtet. Um dieser Anforderung gerecht zu

werden, scheint mir für die heutige evangelische Ethik auch der Rekurs auf natur- und vernunftrechtliche Traditionen und Leitgedanken bedenkenswert und empfehlenswert.

2. Als ein konkretes Thema der Rechtsethik erörtert Huber die *Organtransplantation* und das *Himtodkriterium* (275 - 286). Dabei bestreitet er die Plausibilität des Himtodkriteriums: Nach dem Eintritt des Himtodes sei der Mensch noch nicht »tot«. Nun ist allerdings auf eine erhebliche rechtliche Problematik hinzuweisen, die in W. Hubers Argumentation immanent angelegt ist. Denn obwohl Huber das Himtodkriterium bestreitet, hält er dennoch eine Organentnahme für möglich (nämlich gemäß der engen Zustimmungslösung; vgl. 283 f.). Seine Position muß dabei aber in Kauf nehmen, daß der himtote Mensch, der als noch »lebend« gilt, bei der Organentnahme und durch sie zu Tode kommt. Demzufolge vollzieht der explantierende Arzt eine Tötungshandlung. In der Tendenz läuft diese Sichtweise auf eine Legalisierung der in § 216 StGB untersagten Tötung auf Verlangen für einen speziellen Fall oder auch auf eine fremdnützige Euthanasie hinaus. Abgesehen von sonstigen Bedenken - der Zuweisung der Tötungsrolle an den explantierenden Arzt; dem Gedanken, daß der Organempfänger seine Lebensrettung einer Tötungshandlung verdanken soll - ist rechtsethisch das Tötungsverbot gegen W. Hubers Gedankengang geltend zu machen, der einerseits das Himtodkriterium als Todeszeichen in Abrede stellt und andererseits Organentnahmen trotzdem zulassen möchte. Die rechtssystematischen Probleme, die aus einer solchen Position erwachsen, spiegeln sich zum Beispiel in den Aporien des Gesetzentwurfs wider, den am 17.12. 1996 eine Reihe von Abgeordneten, darunter der Bundesjustizminister Schmidt-Jortzig, vorlegte (Bundestags-Drucksache 13/6592).

Es sei hinzugefügt, daß die Kritik am Himtodkriterium, die W. Huber sich zu eigen macht und die er seiner eigenen Sicht zugrunde legt, anthropologisch und theologisch zumindest nicht zwingend ist. Meines Erachtens braucht das in Deutschland vertretene Kriterium des *Ganzhimtods* nicht vorschnell in Abrede gestellt zu werden. Nach wie vor lassen sich tragfähige Gründe für die Auffassung nennen, daß der Subjektstatus des Menschen, seine geistige und empfindende Existenz sowie seine Integration zu einer leibli-

chen Einheit mit dem Ganzhimtd erloschen sind und er daher als verstorben gelten kann.

3. W. Huber plädiert für eine ökologische Komponente der Rechtsethik und der Rechtsordnung (287-321). Dabei möchte er aber die Rede von »Rechten der Natur« vermeiden, weil die Natur selbst ihrerseits kein Träger bzw. kein Subjekt moralischer Rechte sei. Der Rechtsbegriff solle nicht ausgehöhlt werden (312 f.). Statt dessen lasse sich aus der »Naturwürde« (312) ein umfassender Schutz der Natur herleiten.

Nun wirft es allerdings erhebliche Schwierigkeiten auf, eine solche »Würde« der Natur zu begründen. Huber zufolge ist eine Begründung allein und - wie er betont - »nur« (315) theologisch, nämlich schöpfungstheologisch, möglich. Freilich: Wenn für die Würde der Natur - unter Rückgriff auf die »Weisheit der Religion« (315) - lediglich eine exklusiv religiöse bzw. exklusiv theologische Begründung vorgetragen werden kann, bleibt das Fundament für eine allgemein-kulturelle, universale rechtsethische Geltung dieses Gedankens zu schmal. Zudem bleibt undeutlich, welche Bereiche der Natur - Tiere, Pflanzen, nichtlebendige Natur, Landschaften - unter das Würdeprädikat subsumiert werden sollen und mit Hilfe welcher Kriterien im Konfliktfall Abwägungen erfolgen können. Es kann über-

dies nicht überzeugen, die Unverletzlichkeit und die Unantastbarkeit der menschlichen Personwürde durch das Postulat einer Würde, die der Natur schlechthin zukomme, faktisch zu relativieren oder zu egalisieren. Ist es nicht doch wegweisender, von »Rechten« der Natur zu sprechen und diese vor allem empfindungs- und leidensfähigen Mitbewesen, also den Tieren, zuzugestehen? Daß Tiere nicht selbst moralische und rechtliche *Subjekte* sind (vgl. 312f., 316f.), stellt hiergegen keinen Einwand dar. Denn eine philosophische und theologische Begründung für spezifische »Rechte« (Schutzrechte) von Mitbewesen läßt sich - unter anderem mit Hilfe der Argumente Albert Schweitzers - so überzeugend darlegen, daß das traditionelle moralphilosophische und -theologische Anliegen einer Symmetrie von Rechten und Pflichten demgegenüber zurücktreten kann. -

Diese kritischen Bemerkungen haben den gegenwärtigen sowie zukunftsbezogenen Stellenwert der von W. Huber vorgetragenen Überlegungen und Themenstellungen nochmals unterstrichen. Es ist zu wünschen, daß Hubers Buch dazu beiträgt, die Rechtsethik und die Rechts-theologie innerhalb der evangelischen Theologie wieder stärker zu verankern.

Hartmut Kreß, Kiel

-Dies Bildnis ist bezaubernd schön-

Konrad Stock: Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, 171 S., 58,- DM.

Die derzeit zu verzeichnende Konjunktur von Tugendethiken ist gewiß die Reaktion auf eine Krise, in die die Pflichten- und Sollensethik geraten ist. Konrad Stock reagiert auf diese Krise. Entschieden verlagert er die Problemstellung von der Frage eines unbedingten »Sollens«, wie sie von der Pflichtenethik ausgearbeitet worden ist, auf die Frage nach dem »Können«. In der Spannung zwischen dem »principium diudicationis« und dem »principium executionis moralitatis« empfiehlt sich Stock zum Anwalt des zweiten Prinzips außerhalb des Theoriekontextes reiner Moralphilosophie. Denn Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen? Beantwortet werden soll die Frage nach den Grundlagen sittlicher

Handlungsfähigkeit. die Personen überhaupt erst in die Lage setzen - motivieren -, frei und beharrlich das Gute in ihrem Tun zu verfolgen. An dieser Stelle verlangt der ins Abseits geratene Problembegriff der Tugend erhöhte Aufmerksamkeit. Die »Grundlegung« von Stock gibt diesem Verlangen nach und partizipiert darin am gegenwärtigen Abschied vom Projekt einer reinen Moralphilosophie zugunsten einer Rehabilitation praktischer Vernunft, die nicht allein kognitiv und reflexionstheoretisch akzentuiert ist, nicht in den deontologisch ausgezeichneten Begriff der moralischen Pflicht eingezwängt werden kann.

Moralische Pflicht ist eine »everyday notion«, sagt Bernard Williams, und als solche ist sie moralisch wertvoll, aber noch lange nicht das alleinige und kohärente Spezifikum von Moralität, sondern lediglich und unverbunden »part of the

outlook, of almost all of us«. Über die moralisch inneneingezeichneten Ansichten, Sinnbilder, Einsichten und Ausblicke, die Moralität oder Sinnbilder des guten Lebens transportieren, handelt die »Grundlegung« von Stock. Bei einer freundlichen Lektüre des Buches wird von vornherein zu berücksichtigen sein, daß der Begriff der Tugend bei Stock gewissermaßen als Statthalter einer Antwort fungiert, für die die Frage und der eingeschlagene Weg der Beantwortung dieser Frage hauptsächlich innovativer sind als der Begriff der Tugend selbst, den der Autor als Antwort anbietet.

Die Ausgangsbasis der Tugendlehre von Stock wird im Entwurf einer *Konstitutionstheorie sittlicher Handlungsfähigkeit* gesucht. Wenn nach der Handlungsfähigkeit gefragt wird, kommt so gleich das Handlungssubjekt in den Blick. Insofern impliziert eine Konstitutionstheorie sittlicher Handlungsfähigkeit immer auch ein bestimmtes Verständnis menschlicher Personalität. Am *Begriff der Personalität* wird die erste grundlegende Weichenstellung der Tugendlehre vorgenommen. Zunächst wird derjenige Begriff von Personalität empfohlen, der im Begreifen der Erfahrung des Glaubens in anthropologischer Hinsicht vorausgesetzt und mit enthalten ist, wie Stock im Anschluß an Schleiermacher sagen kann. In der besonderen Perspektive des Glaubens wird Personalität als Offenheit und Bereitschaft für die Wirklichkeit einer lebensbestimmenden Gewißheit gefaßt, in der Einheit von Bestimmt-Werden, Erleben und Handeln.

Durch diese umfassende Bestimmung wird bereits im Ansatz die Reduktion des Glaubens auf den willentlichen Akt eines bloßen Gehorsams oder auf die Situation einer unweltlich eschatologischen Anwartschaft vermieden.

Das in der Perspektive des Glaubens gewonnene Verständnis von Personalität entfaltet Stock in einem weiteren Schritt im Rahmen einer *Theorie der affektiven Erfahrung*. Der Zugewinn, von dem die »Grundlegung« hier profitiert, besteht dabei darin, daß Neigung und Gefühl, Leidenschaft und Emotion, Streben und Begehren nun auch konstruktiv für das Verständnis von Personalität gewürdigt werden können, damit auch für das Verständnis des Glaubens und die mit ihm und in ihm implizierten ethischen Momente und Perspektiven. Mit der Theorie des affektiven Lebens gelangt es Stock, sowohl das allein refle-

xionstheoretische Modell des personalen Lebens zu verlassen als auch die theologische Fixierung auf Textwelten und Sprachgrammatiken entscheidend zu modifizieren, wie sie in verschiedenen Spielarten einer »Theologie des Wortes Gottes« gepflegt werden. Denn affektive Erfahrungen, wie sie auch für den Glauben kennzeichnend sind, werden evoziert von *Erlebnis-Szenen* (strukturiert verdichtete Ereigniszusammenhänge) und eindrücklichen *Sinn-Bildern* (ikonisch figurative Zeichensysteme), die über *Anmutungsqualität* verfügen müssen, wenn sie das Selbstgefühl der Person sinnhaft erreichen und affektiv ergreifen wollen. Die Einheit von Bestimmt-Werden, Erleben und Handeln, die Stock als personal bedeutsames Grundgeschehen des Glaubens angenommen hatte, wird auf der Grundlage der affektiven Erlebnisqualität von bedeutsamen Szenen und eindrücklichen Sinnbildern formuliert, die nicht bloß äußerlich illustrativen Charakter (Sehbilder) besitzen, das wäre ein beliebtes Mißverständnis, sondern konstitutiv sind für den Aufbau von Selbsterfahrung und Selbstverständnis der Person. Sinnhaftes Erleben spielt Sinn ein: lebensbestimmende Gewißheiten.

An dieser Stelle *erfährt* auch die Frage nach Konstitution sittlicher Handlungsfähigkeit eine erste und maßgebliche Antwort. Damit das Gute geschieht, muß es auch affektiv einleuchten; es muß Anmut haben, Eindruck machen, Faszinationskraft entfalten. Da Szenen und Sinnbilder von der Qualität lebensbestimmender Eindrücklichkeit immer auch als die Erscheinung von etwas Gutem faszinieren können, scheinen in bedeutsamen Szenen *Bilder des guten Lebens* auf, die handlungsmotivierende Kraft besitzen und sich aufgrund dieses Motivationsschubs spontan und frei auf das Tun und Vollbringen des Guten übersetzen können. Eindrückliche Bilder guten Lebens sind in ethischer Hinsicht immer auch günstig für das Selbstgefühl, das Selbstverständnis und die Selbstverwirklichung des guten Lebens, implizieren mithin eine ethische Dimension, die nicht erst nonnativ angefordert werden muß.

Die Grundlegung der Tugendlehre von Stock gliedert sich typologisch ein in die Ansätze einer *evaluativen Ethik*, die nicht normativ (Was ist richtig und gerecht?) ausgerichtet ist, sondern sich evaluativ (Was ist günstig und gut?) an Bildern des guten Lebens orientiert, die sich dem Selbstverständnis von Personen in ethischer Hin-

sieht günstig, willkommen, förderlich und motivationsgeladen versprechen und frei, heiter und spontan in Selbsttätigkeit übersetzt werden können. Zu dem Typus der evaluativen Ethik kann gehören, daß das Moment des Ethischen *ästhetisch* identifiziert wird. In die Reihe solcher Ansätze wird die »Grundlegung« von Stock aufgenommen werden können. Die religiöse Dimension dieser Ethik wird hier weitgehend in Kategorien ästhetischer Erfahrung formuliert; die solchermaßen beschriebenen Erfahrungen enthalten zugleich auch immer Momente des Ethischen, wie Stock wiederholt betont.

Ganz wie es die Argumentation erwarten läßt, entdeckt Stock im Mittelpunkt des Glaubens das schlechterdings zentrale Bild: die Szene und das Bild vom Kreuz des Auferstandenen. Lebendiger Glaube ruht nach Stock in der sinnlichen Gewißheit von der sinnhaften Wahrheit dieses Bildes. Der Glaube erfährt sich in den Anfechtungen des Todes durch den Eindruck des Bildes des Gekreuzigten in der Tiefe affektiver Erfahrung als von Gott getragen und befreit von den Zwangsmustern und polymorphen Gestalten eines in sich verkehrten Liebens (Sünde). Im Bild vom Kreuz des Auferstandenen entziffert Stock nicht nur die soteriologischen Aspekte, sondern auch die ethischen. Das Kreuz des Auferstandenen ist »*Urbild der Liebe*« (119), ikonisches Zeichen für das Erlebnis der »*Umkehr zum guten Leben*« (119), schlechterdings »*Urimpression des Guten*« (117). Insofern sich das Bild des Gekreuzigten dem Glauben als eine Szene darstellt, in die Gott selbst involviert ist, zeigt sich in ihm Gottes Wendung »ad extra« an, seine innere Selbsterschlossenheit für anderes in freier Hinwendung zur geschöpflichen Wirklichkeit, in der Verkehrung, Sünde und Tod von Gott her angenommen und überwunden werden. Aus diesem Bild können zugleich die ethischen bedeutsamen Momente herausgelesen werden: In der Faszination der vergegenwärtigten Urszene von Kreuz und Auferstehung wird der Glaube erstens selbst *frei zur Liebe*, zur Hinwendung, zur *Achtung* des anderen; in seiner Eindringlichkeit imponiert sich das Bild zweitens als Urimpression des Guten, die den Willen in der Tiefe affektiver Erfahrung trägt und bestimmt und so zur *Triebfeder des Handeins* werden kann; es indiziert drittens die Selbstvergegenwärtigung des Guten im Bild als Bild und »*exemplum*« eines guten Lebens von

gleichsam sakramentaler Kraft; in ihm erschließt sich Gottes Güte viertens als »*im höchsten Maße Gutes*« (85) und erlaubt darum fünftens eine *Zuordnung von Gütern*, durch die zugleich auch ein normativ-kritischer Maßstab aufgerichtet ist, der es erlaubt, Fehlformen und Verkehrungen des guten Lebens aufzudecken, zu diagnostizieren und zu therapieren. In der Urszene des Glaubens scheint die »*Zielbestimmtheit aller Zielbestimmtheiten*« (86) eines guten Lebens auf.

Lehre vom höchsten Gut und Güterlehre, teleologische Bestimmtheit menschlichen Lebens, Ethik des guten Lebens, ethische Handlungsmotivation und Handlungskompetenz in der Relation von Erleben und Handeln, Handlungsorientierung am Maßstab von Anerkennung und Achtung, all diese Theorieelemente werden von Stock am Ort der Theorie des Bildes Iesu Christi entfaltet.

Von hier aus wird nun auch die *ekklesiologische Linie* der Argumentation konsequent ausgezogen. Um das Gute in der Erlebnisgegenwart des Glaubens präsent zu halten, besteht die vornehmste Tätigkeit der Kirche in der szenischen Vergegenwärtigung, affektiven Darstellung und imaginativen Entdeckung derjenigen sinnlichen und sinnhaften Urszene Iesu Christi, in der die Umkehr zum Guten Freude und Lust bereitet, »an dem was sein soll«: Festakte, Festzeit, Festrhythmus und Festraum, was die Kirche ist.

Worin besteht die Leistung, die akademische Tugend dieses Buches? Stock hat eine Reihe von Innovationen und bisher unverbundenen Forschungsrichtungen sowohl aus einzelnen Teildisziplinen der Theologie (hier besonders Impulse aus dem Bereich der Praktischen Theologie, der Feministischen Theoriebildung und der engen Anlehnung an die Arbeiten von Eilert Herms) als auch aus den außertheologischen Wissenschaften (hier besonders Impulse aus dem Bereich der Debatte über den moraltheoretisch relevanten Status der Affektivität, der neoaristotelisch und pragmatisch inspirierten Kritik am Projekt reiner Moralphilosophie und der Diskussion über das Verhältnis von Ethik und Ästhetik im Zeichen von Lebenskunst) konsequent und argumentativ stringent in einen systematisch-theologischen Diskussionsrahmen rückübersetzt und in einer Abfolge von Theorieelementen so organisiert, daß die interne Anschlußfähigkeit einzelner Argumentationsschritte auf transparente Weise nachvollzogen

und systematisch kontrolliert werden kann. Das Innovationspotential dieses Buches ist erheblich, sowohl in systematischer als auch in praktisch-theologischer Hinsicht. Der Ethiker als heftig umworbenes Objekt der Begierde zielt sich allerdings und zögert und wird noch Fragen stellen wollen.

Zunächst ist Begriff der Tugend näher zu befragen. Stock geht es um die »ethische Konkretion des Glaubens« (15) und diese soll im Begriff der Tugend ausgesagt werden. Tugend definiert Stock bündig als die »Kraft, vermöge derer wir uns als befähigt erweisen, an der Realisierung des Guten mitzuwirken« (132) - und zwar in der Form eines stetigen, eines kontinuierlichen und relativen konstanten Könnens (vgl. 131). Dabei darf diese Befähigung nicht als die Entschlußkraft menschlichen Willens aufgefaßt werden, sondern vielmehr als eine unwillkürliche Bereitschaft, die in der Tiefe des Selbstgefühls verwurzelt ist (vgl. 134). Diese Definition entspricht aber in fast allen ihren Elementen der Kennzeichnung, die Luther dem Glauben als als »selbthetter vnd werckmeyster« zuschreibt und in dieser Funktion im positiven Bezug auf die Werkfähigkeit der Person im Glauben in »Von der Freiheit eines Christenmenschen« und »Von den guten Werken« erläutert. Fraglich bleibt, ob eine Differenz zwischen Glaube und Tugend angenommen werden muß, oder ob der Glaube wie dann auch Liebe und Hoffnung als Tugend (die drei christlichen Tugenden) angenommen werden müssen - vorausgesetzt, daß Glaube kein Habitus und in diesem Sinne »virtus« ist, was Stock natürlich weiß, sondern vielmehr ein »Geschehen« (17), in reformatorischer Perspektive auszulegen und zu entfalten im Rahmen einer relational-prozessualen Ontologie. Man könnte ja den Begriff des Glauben so ansetzen, daß sich durch ihn das Geschehen eines Guten einspielt, welches weder erarbeitet noch geboten ist, den Begriff der Tugend aber insofern von diesem Grundgeschehen absetzen, als daß dieser Begriff für die je individuelle und stetige Aufgabe der Gestaltung des Guten steht. In Stocks »Grundlegung« schwingen beide Möglichkeiten mit - *Glaube als Tugend* oder die Einheit von *Glaube und Tugend in ihrer Differenz* -; beide Möglichkeiten bedürfen aber expliziter Klärung. Bisher jedenfalls läßt sich der Eindruck nicht ganz abdrängen, bei der »Grundlegung« handle es sich um den erneuerten Ent-

wurf einer Glaubenslehre in ethischer Absicht, nicht aber bereits um den Entwurf einer spezifischen Tugendlehre. Zeitgenössische Ethik wird hier auf Differenzierung drängen müssen.

Der vorgetragene Eindruck hängt auch damit zusammen, daß in dem Buch von Stock fast durchgehend von *der* Tugend die Rede ist, nicht aber von *den Tugenden*. Lektüreerwartungen, die sich auf den klassischen Kanon der Tugenden beziehen (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit nach antiken Vorbild und ihren modernen Modifikationen und Erweiterungen zu Solidarität und Fürsorge, Toleranz und Gelassenheit), werden von Stock enttäuscht. In der Geschichte der Ethik war aber der Kontakt der spezifisch christlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung zu den sogenannten Kardinaltugenden nach dem aristotelischen Entwurf in der »Nikomachischen Ethik« stets von intimer Art. Schade, daß Stock nicht aufgefallen ist, daß Luther in seiner Schrift »Von den guten Werken«, die Stock des öfteren anführt, die Auslegung der Zweiten Tafel der Gebote unter reformatorischer Einsicht organisiert wie einen klassischen Tugendkatalog. Hier werden nach der unausgesprochenen Maßgabe der »prudencia spiritualis« - selbst schon ein klassischer Tugendtitel - die Tugendhaltungen des Gehorsams, der Sanftmut, der Keuschheit, der Freigiebigkeit, der Redlichkeit und des leiblichen Strebens und Begehrens in die evangelische Perspektive einer Freiheit zu den Werken »per fidem« integriert. Warum also nicht in Aristoteles heiter und in moraltheoretischer Hinsicht ohne Gefahr philosophieren, wenn für den »protestantisch« gesonnenen Theologen doch die Grundlage deutlich ist, auf der dieses geschehen kann (Luther, Heidelberger Disputation, These 29: Ex philosophis. Conclusio PRima)?

Im Feld der vermiften Anschlußbereitschaft und Übersetzungsleistung für einen Kanon von Tugenden entdeckt sich auch ein Problem, welches sich Stock mit seinem Begriff *der* Tugend als ethischer Konkretion des Glaubens einhandelt. Stock akzentuiert den affektiven Zusammenhang von Glaube und Tugend durchgängig als Formgebung von »Kreativität«, von ethischer »Phantasie«, von »Neugierde« von Entwurf« in der Qualität eines guten Lebens und seiner affektiven »Spontaneität«. Überführt man diesen Ansatz aber einmal auf das klassische Terrain der Tugendethik und diskutiert dies im Rahmen einer

Überlegung über »Klugheit« als Tugend (»prudencia«/»phronesis«), dann zeigen sich sehr rasch eine Reihe von Alternativstellungen. Wäre Klugheit nun der rettende Einfall abseits verbindlicher Pflichten (kreativitätsethisch), die geschickliche Beweglichkeit von Regeln unter kontingenten Umständen (anwendungsethisch), die Sensibilität für Forderungsgehalte einer in sich relativen, kontingenten Situation (risikoethisch) oder die Stilform einer dauerhaften Haltung, die sich auch in den Anfechtungen kontingenter Situationen bewahren kann (präseveranzethisch). Diese Dimensionen müssen sich gegenseitig nicht ausschließen, ein Konflikt ist aber programmiert, wenn man wie Stock die *stetige Kontinuität im Guten* mit der *Kreativität zum Guten* im Tugendbegriff konfundiert. Kann Spontaneität für die Person auf Dauer gestellt werden, ohne daß die Person Schaden nimmt? An dieser Stelle bietet sich einer von mehreren Übergängen von einer personalen Sicht auf institutionentheoretische Gesichtspunkte an. Institutionen können im Blick auf das Verhältnis und die Balancierung von Innovation (Kreativität) und Stetigkeit (Kontinuität) etwas zum Guten lenken, was ohne solche Entlastungseffekte sonst nur auf der Person und ihrer Tugend lasten würde. Reflexionen zum Verhältnis von *Person und Institution* und zu moraltheoretisch relevanten Übergängen in diesem Verhältnis beziehungsweise den damit verbundenen Modifikationen einer rein personal orientierten Tugendethik bietet Stock aber so gut wie kaum und höchstens in ekklesiologischer Hinsicht an. Gibt es auch etwas, was lohn Rawls uneigentlich die »Tugend von Institutionen« genannt hat? Wie wäre dann das Verhältnis einer eher evaluativen *Ethik des guten Lebens* zu einer eher normativen *Ethik des Gerechten* zu bestimmen?

Mit diesen Fragen verbindet sich ein weiterer Gesichtspunkt. Bei Stock gehen Ästhetik (Theorie der Affektualität und Theorie des Bilderlebens) und Ethik (Theorie des Guten) ein inniges Verhältnis ein. Dieser enge Zusammenhang ist plausibel, wenn man die Ethik aus moralisierenden oder abstrakt pflichtentheoretischen Verengungen befreien will. Gleichwohl lassen sich

nicht alle Dimensionen des Ethischen bruchlos und stringent aus den Formen des guten Lebens herleiten, wie sie durch ästhetische Erfahrungen eingespielt werden. Wie sieht also das Verhältnis zwischen *Ästhetik und Ethik* aus, wenn man hinsichtlich ihrer Dimensionen, ihrer Umfänglichkeit, ihrer Praxis und ihren Rationalitätsstandards auf einer bleibenden Differenz beider beharrt?

Wenn ich Stock richtig verstehe, dann ist der *kreative Ausnahmezustand* eines sinnlich-affektualen Bilderlebens zugleich die grundlegende Bewegungskraft der Tugend auch für ein kontinuierliches Können in *sozialen Normalzuständen*. Wie die Übersetzung eines kreativen Erlebens auf Routinen eines teleologisch ausgerichteten Handeins und strukturierte Regelzusammenhänge differenzierter Institutionen und ihrer Medien geleistet werden kann, bleibt nach der Lektüre des Buches eine offene Frage.

Schließlich sind bereits auf der Ebene von Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Affektualität und Kreativität immer auch *Verzerrungseffekte* mit im Spiel, von denen die Frage ist, wie sie herausgefiltert werden können. Das Mißtrauen der Pflichtenethik in die Affekte hatte ja auch sein Wahrheitsrecht, das noch einmal bemüht werden müßte, wenn die Grundlegung der Tugendlehre gelingen soll, wie sie Stock den Lesern anbietet. Sowohl Vernunft als auch Affekte sind nach Kant auch immer die Quelle des »radikal Bösen«. Der Zauber und die Faszination eines »affektiven Lebens« verliert jedenfalls dann seinen ambivalenzlosen und gleichsam himmlischen Glanz, wenn man theologisch berücksichtigt, daß sich das Gute im irdischen Bild des Gekreuzigten gerade auf der Leiblich-affektualen Ebene immer nur unter seinem Gegenteil verbirgt und aussagen läßt. Auch das Gute ist *absconditer*: ethisch und ästhetisch. »Only by indirections we find directions out.«

Viele Fragen und gleichwohl: Grundlegungen verlangen nach Fortsetzung und weiterer Differenzierung. Die bisherige Lektüre läßt erwartungsvolle Spannung an einer solchen Fortsetzung aufkommen.

Joachim von Soosten, Bochum

Bibliographie

Anthropologie, Sozialisation

Bühler, WemerlWirtz, Hans G. (Hg.): *Leben in Grenzen. Zu einer Grunderfahrung des Menschen.* Saarbrücken: Daddar 1996 (Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt, Bd. 15). 84 S. 20,- DM.

Guthke, Karl S.: *Ist der Tod eine Frau? Geschlecht und Tod in Kunst und Literatur.* München: C. H. Beck 1997. Ca. 300 S. Ca. 68,- DM.

Hauck, Gerhard: *Evolution, Entwicklung, Unterentwicklung. Gesellschaftstheoretische Abhandlungen.* Frankfurt: IKO 1996 (Umbrüche der Moderne - Arbeit - Staat - Kultur, Bd. 6). 280 S. 39,80 DM.

Heidbrink; Horst: *Einführung in die Moralphychologie. 2. überarbeitete Auflage.* 1996: Psychologie Verlags Union. Ca. 160 S. 36,- DM.

Payk; Theo R. (Hg.): *Perspektiven psychiatrischer Ethik.* Stuttgart: Thieme 1996, 72 S. 39,80 DM.

Sandler, Willibald: *Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive.* Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1996. 543 S. 128,- DM.

Speck, Otto: *Erziehung und Achtung vor dem Anderen. Zur moralischen Dimension der Erziehung.* München: Ernst Reinhardt 1996. 228 S. 46,- DM.

Weth, RudolJ (Hg.): *Totaler Markt und Menschenwürde. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. Ca. 200 S. 24,80 DM.

Wettstein, R. Harri: *Leben- und Sterbenkönnen. Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person.* Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1995. 872 S. 123,- DM.

Bioethik

Arbeitsstelle in der Ev. Kirche im Rheinland für soziaethische Fragen der Bio- und Medizin-

technologien, Projektgruppe A-Gens (Hg.): *Stellungnahme zum Entwurf einer Konvention über Menschenrechte.* Köln 1996.

Arntz; Klaus: *Unbegrenzte Lebensqualität? Bioethische Herausforderungen der Moralthologie.* Münster: Lit 1996 (Studien der Moralthologie, Bd. 2). 480 S. 58,80 DM.

Brenner, Andreas: *Ökologie - Ethik* (RBL 1562). Leipzig: Reclam 1996. 176 S. 20,- DM.

Ha. ffner, Johann: *Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens.* Würzburg: Ergon 1996 (Spectrum Philosophie, Bd. 3). 340 S. 98,-DM.

Kessler, Hans (Hg.): *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. IX, 287 S. 58,- DM.

Lesch, Walter (Hg.): *Naturbilder - Ökologische Kommunikation zwischen Ästhetik und Moral (SPP-Umwelt-Themenheft).* Basel: Birkhäuser 1996. 336 S. 58,- DM.

Nutzinger, Hans (Hg.): *Naturschutz - Ethik - Ökonomie. Theoretische Begründungen und praktische Konsequenzen.* Marburg: Metropolis 1996 (Ökologie und Wirtschaft - Forschung, Bd. 21). 208 S. 48,- DM.

Schmitz-Kahmen, Florian: *Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen, Bd. 10).* Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1997. Ca. 170 S. Ca. 58,- DM.

Gemeinde

Ahonen, Risto: *Evangelisation als Aufgabe der Kirche. Theologische Grundlegung kirchlicher Evangelisation.* Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1996 (Forschungen zur praktischen Theologie, Bd. 15). 174 S. 49,- DM.

Finsterbush, Karin: *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik. Göt-*

tingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1996 (Studien zur Umwelt des NT, Bd. 20). 221 S. 68,- DM.

Herlyn, Okko: Sache der Gemeinde. Studien zu einer Praktischen Theologie des »allgemeinen Priestertums«. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1977. Ca. 256 S. Ca. 58,- DM.

Grundfragen der Ethik

Buttiglione, Rocco/Palous, Radim/Seifert, Josef: Die Verantwortung des Menschen in einem globalen Weltzeitalter. Radim Palous' und Hans Jonas' Entwürfe einer Ethik für ein neues Zeitalter. Heidelberg: Carl Winter 1996. 73 S. 16,-DM.

Chong, Kim-Chong: Moral Agoraphobia. The Challenge of Egoism. New York u. a.: Peter Lang 1996 (Revisioning Philosophy, 25). 104 S. 55,- DM.

Feldmeier, Reinhard/Kuhn, Jochen/Schneider, Thomas (Hg.): Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. Ca. 160 S. Ca. 19,80 DM.

Hartlieb, Elisabeth: Natur als Schöpfung. Studien zum Verhältnis von Naturbegriff und Schöpfungsverständnis bei Günter Altner, Sigurd M. Daেকে, Hermann Dembowski und Christian Link. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1996 (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen, Bd. 2). 296 S. 89,- DM.

Honecker, Martin: Profile – Krisen – Perspektiven. Zur Lage des Protestantismus. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1996 (Bensheimer Hefte, Bd. 80). Ca. 150 S. Ca. 29,80 DM.

Karg, Hans H.: Basisform des Sittlichen. Hamburg: Kovac 1996 (Theoretische Ethik, Bd. 1). 159 S. 59,80 DM.

Kohlmann, Ulrich: Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos. Lüneburg: Klampen 1997. Ca. 230 S. Ca. 38,- DM.

Nikulin, Dimitri: Metaphysik und Ethik. Theoretische und praktische Philosophie in Antike und Neuzeit. Aus dem Russischen von Martin Pfeiffer. München C. H. Beck 1996 (Ethik im technischen Zeitalter). 167 S. 39,80 DM.

O'Neill, Onora: Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Rechtfertigung praktischer Ver-

nunft. Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Berlin: Akademie Verlag 1996 (Edition Philosophie). 336 S. Ca. 38,- DM.

Ott, Konrad: Vom Begründen zum Handeln. Aufsätze zur angewandten Ethik. Tübingen: Attempto Verlag 1996. 296 S. 48,- DM.

Potrč, Matjaz (Hg.): Non-Classical Logic. Ethics and Philosophy of Mind. Dettelbach: Röll 1996 (Acta Analytica, 13). 233 S. 44,- DM.

Schaber, Peter: Moralischer Realismus. Freiburg/München: Alber 1996 (Praktische Philosophie, Bd. 52). Ca. 416 S. Ca. 64,- DM.

Schilling, Christoft Moralische Autonomie. Anthropologische und diskurstheoretische Grundstrukturen. Paderborn: Schöningh 1996. 264 S. 78,- DM.

Schulz, Hansjürgen: Ethik als Einmischung. Erfahrungen und Modelle. Stuttgart: Radius 1996. 128 S. 26,- DM.

Wagner, Falk (Hg.): Religion und Gottesgedanke. Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996, Beiträge zur rationalen Theologie, Bd. 7). 269 S. 69,- DM.

Weingartner, Paul: Logisch-Philosophische Untersuchungen zu Werten und Normen. Werte und Normen in Wissenschaft und Forschung. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996. 217 S. 59,- DM.

Worthing, Mark William: Foundations and Functions of Theology as Universal Science. Theological Method and Apologetic Praxis in Wolthart Pannenberg and Karl Rahner. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996 (European University Studies: Series 23, Theology 576). XIII, 413 S. 98,- DM.

Medien

Buhmann, Peter/Müller, Petra (Hg.): Die Zukunft des Fernsehens. Beiträge zur Ethik der Femsehkultur. Beiträge von Stolte, Dieter u. a. Stuttgart: Kohlhammer 1996. 180 S. 29,80 DM.

Funiok, Rüdiger: Grundfragen der Kommunikationsethik. UVK Medien 1996. 144 S. 38,- DM.

Gill, Karamjit (Hg.): Information society. New media, ethics and postmodernism. Berlin/Heidelberg: Springer 1996. XXXII, 390 S. 98,- DM.

Münker, Stephan: Mythos Internet. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (es 2010). Ca. 210 S. Ca. 24,80 DM.

Virilio, Paul: Fluchtgeschwindigkeit. München: Hanser 1996 (Edition Akzente). Ca. 216 S. 29,80 DM.

Wilke, Jürgen/Hoffe, Otfried/Dovifat, Emil u. a.: Ethik der Massenmedien. Wien: Braumüller 1996 (Studienbücher zu Publizistik und Kommunikationswissenschaft, Bd. 10). 240 S. 38,- DM.

Wunde, Wolfgang (Hg.): Wahrheit als Medienqualität. Frankfurt a. M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik 1996 (Beiträge zur Medienethik, Bd. 3). Ca. 280 S. Ca. 39,80 DM.

Ökumene und Weltreligionen

Aragon. Rafael/l.äschcke, Eberhard: Die Kirche der Armen in Nicaragua. Geschichte und Perspektiven. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1996 (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, Bd. 20). 176 S. 59,- DM.

Amtz; Klaus/Schallenberg, Peter (Hg.): Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie. Festschrift für Klaus Demmer zum 65. Geburtstag. Freiburg i. Br.: Herder 1996 (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 69). Ca. 300 S. Ca. 60,- DM.

Beestermoller, Gerhard (Hg.): Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten. Stuttgart: Kohlhammer 1996 (Beiträge zur Friedensethik, Bd. 24). 80 S. 28,- DM.

Gillis-Carlebach, Miriam/Vogel, Barbara (Hg.): Toleranz im Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Die III. Joseph-Carlebach-Konferenz. Hamburg: Dölling und Garlitz Verlag 1997. Ca. 288 S. Ca. 48,- DM.

Kakar, Sudhir: Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte. München: C. H. Beck 1997. 312 S. 39,80 DM.

Kallscheuer, Otto (Hg.): Das Europa der Religionen. Frankfurt: Fischer 1996. 368 S. 36,- DM.

Käuflein, Albert: Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie. St. Ottilien: EOS-Ver-

lag 1995 (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd. 22). 367 S. 78,- DM.

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

Lee-Linke, Sung-Hee (Hg.): Fenster zum Göttlichen. Weibliche Spiritualität in den Weltreligionen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997. Ca. 160 S. Ca. 29,80 DM.

Lefringhausen, Klaus (Hg.): Versöhnung suchen - Leben gewinnen. Ökumenische Versammlung in Erfurt 1996. Frankfurt a. M./Leipzig: Otto Lembeck/Benno 1997. 128 S. 16,80 DM.

Maeng, Young-Jin: Ethische Grundpositionen als Handlungsrechtfertigung interpersonaler Handlungen. Ein Kulturvergleich zwischen Korea (ROK) und Deutschland. Münster: Waxmann 1996. 244 S. 49,90 DM.

Merks, Karl W.: Gott und die Moral. Theologische Ethik heute. Münster: Lit 1996 (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 35). Ca. 216 S. Ca. 39,80 DM.

Mmagu, Ndubueze F.: Universalisierung des Friedens durch Entwicklung und Evangelisierung. Zur kairologischen Bedeutung der päpstlichen Soziallehre seit Leo XIII. hinsichtlich der Universalisierung des Friedensgedankens. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1996 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie 578). 335 S. 95,- DM.

Stierle, Wolfram/Wemer, Dietrich/Heider, Martin (Hg.): Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studientexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996. Rothenburg ob der Tauber: Ernst-Lange-Institut für ökumenische Studien 1996. 652 S. 48,- DM.

Wijnkoop Lüthi, Mare van: Die Sekte ... die anderen? Beobachtungen und Vorschläge zur einem strittigen Begriff. Luzern: Edition Exodus 1996 (Theologie in Geschichte und Gesellschaft, Bd. 1). 364 S. 54,- DM.

Wirtschaft

Arnold, Volker: Unternehmensethik, Verteilungsprobleme, methodische Ansätze. Berlin:

- Duncker & Humblot 1996 (Wirtschaftsethische Perspektiven, Bd. 3). 258 S. 108,- DM.
- Becker, Gerold K.* (Hg.): Ethics in Business and Society. Chinese and Western Perspectives (Studies Economic Ethics). Berlin: Springer 1996. VIII, 233 S. 98,- DM.
- Becker, Jörg:* Ethik im Management. Eine empirische Studie am Beispiel der deutschen Bauwirtschaft. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996. XVI, 249 S. 79,- DM.
- Brady, F. NeU* (Ed.): Ethical Universals in International Business (Studies Economic Ethics). Berlin: Springer 1996. X, 256 S.
- Bremer, Silke:* Der wirtschaftliche Ansatz in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke (Marktwirtschaft und Ethik, Bd.4). Münster: Lit 1996. 264 S. 58,80 DM.
- Brown, Marvin T.:* Der ethische Prozeß. Strategien für gute Entscheidungen (dnwe Schriftenreihe, Bd. 2). Mering: Hampp 1996. 59, VII S. 29,80 DM.
- Fussel, KunolSegbers, Franz* (Hg.): »... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit«. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie. Luzern: Edition Exodus 1996. 366 S. 39,80 DM.
- Jacob, WillibaldiMoneta, JakoblSegbers, Fran:* (Hg.): Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes. Luzern: Edition Exodus 1996. 207 S. 34,-DM.
- Klein, Sherwin:* Business Ethics. Reflections from a Platonic Point of View. New York u. a.: Peter Lang 1996 (American University Studies: Series 5, Philosophy 142). XV, 160 S. 64,-DM.
- Kreikebaum, Hartmut:* Grundlagen der Unternehmensethik. Stuttgart: Schaeffer-Poeschel 1996. CX, 320 S. 39,80 DM.
- Langner, Thomas:* Sozialprinzipien im Betrieb. Zur gestaltungstheoretischen Rezeption der Personalität, Solidarität und Subsidiarität in der neuen Betriebswirtschaftslehre. Paderborn: Schöningh 1996 (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 40). 233 S. 38,- DM.
- Leisinger, Klaus M.:* Unternehmensethik. Globale Verantwortung und modernes Management. München: C. H. Beck 1997. Ca. 260 S. Ca. 45,-DM.
- Müller, Wolfgang H.:* Prinzipien wirtschaftlichen Handelns und ihre Anwendung. Umriss einer Wirtschaftsphilosophie. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1996. 141 S. S. 48,- DM.
- Rusche, ThomasHinterhuber, Hans H.:* Strategie und Ethik in der Unternehmensführung. Münster: Lit 1996, 160 S. 34,80 DM.
- Thielemann, Ulrich:* Das Prinzip Markt. Kritik der ökonomischen Tauschlogik. Bem, Stuttgart, Wien: Haupt 1996 (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik. Bd. 15). 369 S. 60,- DM.

Autoren

Hans Ruh, geb. 1933, Professor und Leiter des Instituts für Sozialethik am Ethik-Zentrum der Universität Zürich.

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

Hans-Martin Sass, geb. 1935, Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum, Gründungsmitglied des Zentrums für medizinische Ethik an der Ruhruniversität.

Theodor Strohm, geb. 1933, ist Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Martin Hoffmann, geb. 1957, Pfarrer der Landeskirche Bayern, wurde promoviert mit der Arbeit »Bezeugte Versöhnung. Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei Hans Joachim Iwand«.

Mirjam Zimmermann, geb. 1969, hat gerade ihre Dissertation aus dem Bereich medizinische Ethik an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg abgeschlossen; *Ruhen Zimmermann*, geb. 1968, Dipl. Diakoniewissenschaftler, derzeit Vikar der Landeskirche Baden.

WolfReinhard Wrege, geb. 1966, ist als Rechtsanwalt in Hamburg tätig.

Einleitung

Das ökumenische »Wort« der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland ist ein vielbesprochenes Ereignis mit öffentlicher Resonanz geworden, weil es einen Weg gefunden hat, der sich schon im Zuge seiner Entstehung in einem Konsultationsprozeß von Kanzelpathos und bekannten Verlautbarungsritualen verabschiedet hat. Das Sozialpapier der Kirchen hat sich dabei bewußt, angreifbar und nicht nur innerkirchlich dem Licht öffentlicher Debatten an dem Ort ausgesetzt, an den es in demokratischen Beratungsprozessen gehört: an den Ort der gesellschaftlichen Kontroverse über die Zukunft des Sozialstaates und die Zukunft der Arbeit, inmitten der Bruchlinien zwischen Armut und Reichtum, zwischen Ost und West, zwischen Protektionismus und Globalisierung.

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover, und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn.

Im Verlauf der Diskussionen, die das »Wort« ausgelöst hat, hat sich die frühe Befürchtung eines Bischofs nicht bestätigt, das Sozialpapier der Kirchen werde wohl »von vielen totgelobt«. Keine Rede. Ob im Sozialwort die »Erleuchtung von unten kommt« (Frankfurter Rundschau), ob im Sozialwort das »Bewährte die Antwort auf die Krise des Bewährten« ist (Zeit), ob hier gar der »Segen für den Sozialstaat" im Sinne von »Herz-Jesu-Marxisten« (Süddeutsche Zeitung) erteilt wird, ob nun endlich in den Kirchen mit dem »Wort« eine neue Freundlichkeit gegenüber »Gesetzen des Wettbewerbs« (Frankfurter Allgemeine Zeitung) ausgebrochen ist: all dies wird unterschiedlich bewertet und kontrovers diskutiert. Das muß auch so sein, denn schließlich beläßt es das Kirchenpapier nicht bei der allgemeinen Feststellung von Standpunkten und Forderungen in wohlmeinender Absicht, sondern unterbreitet in der Debatte über die Reform der sozialen Marktwirtschaft und des Sozialstaates eine Reihe von konkreten Vorschlägen zur politischen und ökonomischen Umsetzbarkeit von theologisch-ethisch verantworteten Leitzielen und Werten.

Die Herausgeber der »Zeitschrift für Evangelische Ethik« haben diejenigen Autoren, die bereits das Konsultationspapier der Kirchen in der ZEE Heft 2/1995 kommentiert haben, nochmals zu einer Auslegung des nun vorliegenden Abschlußpapiers gebeten. Fast alle Autoren konnten dieser Bitte folgen. Die Kommentare werden in diesem Heft der »Zeitschrift für Evangelische Ethik« vorgelegt.

Die Kernfrage, die fast alle Beiträge durchzieht, lautet, wie die außerordentlich hohe Wertschätzung des Ordnungsmodells oder Rahmenmodells der Sozialen Marktwirtschaft, die in dem Kirchenwort ausgesprochen wird, in einen möglichst innovativen und revisionsflexiblen Zusammenhang mit der Frage nach der notwendigen Reform der sozialen Marktwirtschaft und der sozialen Sicherungssysteme zu bringen sei. Kritische Rückfragen und bedenkenswerte Vorschläge zu alternativen Konkretionswegen lassen sich in den Beiträgen einsehen.

Ein zentraler Leitwert ist im Kirchenpapier der Begriff »Gerechtigkeit«. Wie die Verhältnisbestimmung zwischen theologischen und sozialetischen Perspektiven auf den Begriff der »Gerechtigkeit« zu fassen ist" dies kann in der Heidelberger Antrittsvorlesung von Wilfried Härle studiert werden, die die Auslegungen zum »Wort der Kirchen« bereichert und die Diskussion über Grundlagenfragen der Evangelischen Ethik hier erweitert.

Trutz Rendtorff/Joachim von Soosten

Hinweis der Redaktion: Die Fortsetzung der Studie von Hans-Martin Sass aus dem Heft 3 zur Frage des »Beistands im Sterben oder Hilfe zum Sterben« wird aus umfangstechnischen Gründen erst im Heft 1/1998 (Januar) zum Abdruck gelangen.

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit

Auslegungen zum »Wort der Kirchen« zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland

Reinhard Blum

Zwischen sozialer und freier Marktwirtschaft 252

Reinhard Göhner

Versorgung, Verteilung und Vertrauen 256

Martin Honecker

Sozioökonomischer Supermarkt und kirchliche Angebote 263

Otto GrafLambsdorff

Effizienzkriterien der Marktwirtschaft 272

Hans G. Nutzinger und Angelika Zahmt

Nachhaltigkeit, Wachstum und Wertorientierung 276

Hermann Sautter

Welche Kultur braucht die soziale Marktwirtschaft? 284

Otto Schlecht

Neue Balancen zwischen Solidarität und Subsidiarität 288

Theodor Strohm

Ethische Aufgabenstellungen »nach« dem Wort der Kirchen 293

Zwischen sozialer und freier Marktwirtschaft

Von Reinhard Blum

Es ist in der gegenwärtigen Diskussion nicht hoch genug zu veranschlagen, wenn die Kirchen gemeinsam das Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage ergreifen. Wenn politische Parteien sich mit dem Zusatz christlich schmücken, dann sind die Kirchen schon längst aufgerufen, dafür Maßstäbe in die politische Debatte einzubringen. Diese politische Verantwortung bringt die Kirchen jedoch in ein Dilemma, da sie eigentlich nicht in die wirtschaftliche und sozialpolitische Diskussion eingreifen, aber dennoch Maßstäbe zur Meinungsbildung setzen möchten. So gibt es ein deutliches Bekenntnis zur »politischen Enthaltsamkeit«, aber auch die deutliche Absicht, bereits mit dem in Gang gesetzten Konsultationsprozeß die in der Demokratie vorhandenen Handlungsspielräume der Politik durch Meinungsbildung in Richtung auf einen Grundkonsens der Gesellschaft zu beeinflussen (S. 22 f., Ziff. 43 und 44).

1. Die Perspektive auf »Solidarität und Gerechtigkeit« führt zu anderen, kritischen Akzenten in der gegenwärtigen Diskussion zur wirtschaftlichen und sozialen Lage. Die einleitend verordnete Enthaltsamkeit gegenüber politischen Empfehlungen und Stellungnahmen (Vorwort, S. 5) gerät dabei – Gott sei Dank – ins Wanken. Der eilige Leser kann sich in der »Hinführung« (S. 7 ff.) orientieren. In zehn Thesen werden die Hauptgedanken zusammengefaßt. Abweichungen von den üblichen Mustern des Denkens in der aktuellen Diskussion seien kurz erwähnt:

Die geforderte strukturelle und moralische Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft (These 3, S. 9 f., Ziff. 9 - 12) setzt an bei der Sozialen Marktwirtschaft als beständigem Reformprozeß. Dagegen wird als Merkmal des gegenwärtigen Zustands der Gesellschaft Besitzstandswahrung und Strukturkonservatismus beklagt – »und zwar auf allen Seiten«. Auch die Verteidigung von Besitzständen an Subventionen und steuerlichen Vorteilen verhindere Reformen (Ziff. 10, S. 9 f.). Für die Soziale Marktwirtschaft wird nicht nur die ökologische Orientierung angemahnt (»ökonomisch-soziale Marktwirtschaft« als Grundkonsens, S. 57 ff.), sondern aus der Globalisierung als Merkmal einer neuen wirtschaftlichen und sozialen Situation die Forderung zu »einer sozial, ökologisch und global verpflichteten Marktwirtschaft« abgeleitet (Ziff. 11, S. 10). Die Erwartung, eine Marktwirtschaft ohne solche Verpflichtungen, »eine gewissermaßen adjektivlose, reine Marktwirtschaft« könne den Herausforderungen besser gerecht werden, wird als »Irrglaube« gebrandmarkt (Ziff. 11, S. 10). Die die öffentlichen Diskussionen beherrschende Globalisierung ereigne sich nicht »wie eine Naturgewalt, sondern muß im Rahmen der Wirtschafts- und Finanzpolitik gestaltet werden« (Ziff. 33, S. 16).

Mit der weltweiten Sozialen Marktwirtschaft sind die Kirchen einsame Rufer. Die internationale Verantwortung (S. 93 ff., Ziff. 237 ff.) in den als Ansätzen benannten internationalen Organisationen (Ziff. 237, S. 93 f.) erweisen sich bei näherem Hinsehen als über den Freihandel nicht hinausgekommen. Das ist weniger als Soziale Marktwirtschaft, sondern meint nur freien Zugang zu allen Weltmärkten für die Produktion des nationalen Wirt-

schaftsstandorts »Sozialen Freihandel« gibt es nicht einmal als Begriff in den wirtschaftswissenschaftlichen Diskussionen. Die Überführung der sozialistischen Länder in die marktwirtschaftliche Ordnung begünstigte dagegen die Rufer nach einer »Marktwirtschaft pur« - in einem Schock und nicht in einem der Sozialen Marktwirtschaft entsprechenden langsamen Reformprozeß. Die Folge ist dann auch, daß sich für 80% des in den neuen Bundesländern vorhandenen Produktiv-Vermögens »eine Verschiebung in westdeutsche Hände« ergab (Ziff. 217, S. 86 f.).

Der Abbau der Massenarbeitslosigkeit wird zur »vorrangigen Gemeinschaftsaufgabe« erklärt (Ziff. 21, S. 12). Das erinnert an Ludwig Erhards »Gemeinschaftsaufgaben« in den 60er Jahren und sein »Deutsches Gemeinschaftswerk« zur Überwindung der erkennbaren Disparitäten in der regionalen Entwicklung der Bundesrepublik. Der Hinweis darauf, daß es jedoch keine Patentrezepte gibt, signalisiert aber leider, daß sich auch das Wort der Kirchen scheut, alternative Lösungen aufzuzeigen - analog dem Deutschen Gemeinschaftswerk Ludwig Erhards. Das wäre notwendig, um die Forderung wahrzumachen, nicht Arbeitslosigkeit, sondern Arbeit zu finanzieren (Ziff. 14, S. 71).

Die Reform der Sozialen Marktwirtschaft bleibt so stecken in alten Denkmustern der Kompensation sozialer Fehlentwicklung durch Belastung der Stärkeren zugunsten der Armen und zu mehr Eigenverantwortung durch Anwendung des Subsidiaritätsprinzips. Dabei wird aber der Reichtum deutlich auch zum »Thema der politischen Debatte« erklärt (Ziff. 24, S. 13 sowie S. 81 ff.). Denn Umverteilung sei gegenwärtig häufig »Umverteilung des Mangels«, weil der Überfluß auf der anderen Seite geschont wird. Ohnehin tendiere die wirtschaftliche Entwicklung dazu, den Anteil der Kapitaleinkommen gegenüber dem Anteil der Lohneinkommen zu vergrößern (Ziff. 24, S. 13). In diesem Zusammenhang wird an das seit langem von den Kirchen vertretene Postulat einer breiteren Vermögensstreuung sowie an eine Reihe von Investivlohnmodellen erinnert.

2. Da sich die Kirchen in dem Konsultationsprozeß auch ausgiebig der weltlichen »Fachkompetenz« bedienen und danach streben, sich wirtschaftlichen Zusammenhängen nicht zu verschließen, werden dann auch die Vorurteile der wirtschaftlichen Fachkompetenz und ihre traditionellen Lösungen zum »Wort der Kirchen«. Das am Anfang stehende Bekenntnis zu einer »Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« gerät dann leicht in das Gestrüpp der - üblichen - ökonomischen Rechtfertigungen und verliert so an Brisanz.

Das Wort der Kirchen richtet sich gegen den »Irrglauben« der marktwirtschaftlichen Selbststeuerung. Das marktwirtschaftliche Argumentationsmuster schleicht sich aber immer wieder ein. Das gilt sowohl für die zum besseren Verständnis detailliert erörterten Zusammenhänge als auch bei den vorangestellten Thesen. Das Wort der Kirchen wehrt sich gegen die Abstempelung als »Sozialpapier« (Ziff. 6, S. 8), betont aber die politische Enthaltsamkeit der Kirchen, weil sie nicht politische Partei sind und sein wollen (S. 7, Ziff. 4). Dadurch verringert sich der Auftrag und die Kompetenz der Kirchen für die Wirtschafts- und Sozialpolitik zugunsten von Solidarität und Gerechtigkeit auf das Anliegen, den »Armen, Benachteiligten und Machtlosen, auch den kommenden Generationen und der stummen Kreatur« Gehör zu verschaffen (These 1, Ziff. 4 S. 8). Was sich in der biblischen und christlichen Tradition als »reicher Schatz« erwies, soll auch in der Zukunft

»kulturprägend wirksam gemacht werden« nämlich »eine Kultur des Erbarmens« (S. 10, Ziff. 13).

Dieses Verständnis geht hinter das zurück, was katholische und protestantische Soziallehre aus den Erfahrungen der Sozialen Frage während der ersten industriellen Revolution an neuen Ordnungs- und Gestaltungsvorschlägen für Wirtschaft und Gesellschaft entwickelten. Der Ordo-Gedanke der katholischen Soziallehre fand immerhin Eingang in den Ordo-Liberalismus und wurde über ihn eine Grundlage der späteren Sozialen Marktwirtschaft. Das Wort der Kirchen erinnert zwar an Alfred Müller-Armacks Konzept der Sozialen Marktwirtschaft als einer »bewußt sozial gesteuerten Marktwirtschaft« (Ziff. 143, S. 57), müßte bei richtigem Verständnis dieses Bezugs zu der kirchlichen Sozialethik aber Zweifel haben, ob eine »ökologisch-soziale Marktwirtschaft« dann notwendig wäre. So findet auch das Wort der Kirchen letztlich kein anderes gesellschaftliches Ordnungsprinzip »für besseren ökonomischen Ressourceneinsatz und die Befriedigung der Konsumentenwünsche als einen funktionierenden Wettbewerb«. Unternehmer, die sich mit ihrem Kapitaleinsatz und ihrer Entscheidungsfreudigkeit den Risiken des Wettbewerbs aussetzen und dabei Arbeitsplätze und Güter schaffen, verdienen auch unter ethischen Gesichtspunkten hohe Anerkennung (Ziff. 142, S. 57). Marktwirtschaft wird damit ganz im Sinne Neuer politischer Ökonomie von einem wirtschaftlichen Ordnungsprinzip zu einem gesellschaftlichen Ordnungsprinzip. Die Wirtschaftsordnung bestimmt die Gesellschaftsordnung als freiheitliche demokratische Ordnung. Die wirtschaftswissenschaftlichen Denkmuster eroberten inzwischen alle Bereiche der Gesellschaft. Es gibt eine »ökonomische Theorie« der Politik, der Demokratie, des Rechts, der sozialen Gerechtigkeit und auch der Ethik.

Auch bei den Zielen und Wegen im Kapitel 5, S. 68 ff. bleibt der Rechtfertigungszwang der Sozialen Marktwirtschaft gegenüber der »freien Marktwirtschaft« bestehen. Die Senkung der Arbeitslosigkeit soll die Überlegenheit der Sozialen Marktwirtschaft demonstrieren (Ziff. 167, S. 68). Aber neue Arbeitsplätze sollen »vor allem wettbewerbsfähige Arbeitsplätze« sein (Ziff. 169, S. 69), über die wiederum der (Arbeits-)Markt entscheidet. So bleiben auch im Wort der Kirchen Arbeitskosten, soziale Sicherung und weniger Staat Bestandteile des »Worts der Kirchen«. Die mittelständischen Unternehmen (Ziff. 171, S. 70) werden zu Hoffnungsträgern für neue Arbeitsplätze. Es wird aber nicht darüber nachgedacht, wie mittelständische Unternehmen sich im globalen Wettbewerb behaupten sollen, wenn sie mit einem Anteil von 50% an der Wertschöpfung der Volkswirtschaft nur etwa einen Anteil von 30% an den Investitionen haben, dafür jedoch 66% der Beschäftigten in Arbeit und Brot setzen mit den Erwartungen an Einkommen und sozialer Sicherheit. Etwas verschämt fordert das Wort der Kirchen auch öffentlich geförderte Arbeit.

Das System der sozialen Sicherung gilt zwar als erhaltenswert, aber die »Finanzkrise« wird entsprechend den aktuellen politischen Diskussionen übernommen, obgleich die herausgestellte Leistungsfähigkeit der Volkswirtschaft mit Wirtschaftswachstum und weiteren großen Erfolgen im Export die Frage aufwerfen könnte, ob es nicht die Finanzmittel sind, an denen es mangelt, sondern die Krise bei weiterem Steigen des Volkseinkommens eine Krise der Verteilung ist, weil eben - wie richtig diagnostiziert - immer weniger Beschäftigte die wachsenden Kosten der Arbeitslosigkeit und der sozialen Sicherung alleine tragen, ohne an der Bildung von Vermögen in gleichem Umfang beteiligt zu sein. Fast zwei

Drittel der Steuern in der in der Gesellschaft werden nach dem Arbeitseinkommen berechnet. Das aber soll - gemäß dem traditionellen marktwirtschaftlichen Denkmuster - zurückgenommen werden, um die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen und weiteres wirtschaftliches Wachstum zu erzielen. Da läge die Frage nahe, ob angesichts der Restriktionen beim Arbeitseinkommen die Lasten des Staates für Infrastruktur und soziale Sicherheit nicht aus Besteuerung der gesamten Wertschöpfung, statt nur der Arbeit zu sichern seien. Die volkswirtschaftlichen Lehrbücher enthalten neben marktwirtschaftlichen Modellen und ihren als segensreich unterstellten Wirkungen für das Gemeinwohl auch die Lehre von den drei »Produktionsfaktoren« in einer Volkswirtschaft: Arbeit, Kapital und Boden. Die beiden letzten werden - auch nach dem Wort der Kirchen - an den Erträgen der Volkswirtschaft reichlich beteiligt, aber bei den volkswirtschaftlichen und sozialen Kosten offenbar geschont. Denn die Investitionslust könnte leiden, die über weitere Arbeitsplätze entscheidet. Aber neue Investitionen bedeuten auch weitere Effizienzsteigerung und Abkopplung des wirtschaftlichen Wachstums von der Beschäftigung. In »menschenleeren Fabriken« wird immer mehr produziert. Der reichlich entstandene »private Reichtum« dank dem marktwirtschaftlichen Denkmuster führt zur individuellen Nutzung gesellschaftlicher, staatlicher Infrastruktur sowie der natürlichen Ressourcen und weniger gesellschaftlicher, demokratischer Kontrolle - dank marktwirtschaftlicher Rechtfertigung eines »schlanken Staats« und seine Abstemmung als Bürokratie und »Steuerstaat«. Die steigende Arbeitslosigkeit dient der Unterstellung, daß auch die Arbeitnehmer entlastet werden und mehr Arbeit erhalten, wenn der Staat schlanker wird. Leere Staatskassen suggerieren weniger Leistung der Volkswirtschaft, nicht weniger Verantwortung für solidarische und gerechte Verteilung.

3. Die - positive - Seite der Arbeitslosigkeit als Ausdruck größerer Effizienz der Volkswirtschaft müßte dagegen doch auch neue Perspektiven für die Qualität der sozialen Sicherung in bezug auf das vorhandene und wachsende Leistungsvermögen der Volkswirtschaft (S. 8, These 2) ermöglichen. Der biblischen Weisheit ist ja die Vorstellung vom Paradies nicht fremd. Dagegen ändert das Wort der Kirchen trotz vorsichtiger Überlegung zugunsten einer Arbeitszeitverkürzung wenig daran, daß der technische Fortschritt als »Jobkiller« verteufelt wird, statt ihn als »Schlüssel zum Paradies« zu loben. Die Erhaltung des Sonntags als Bestandteil der »Sozialkultur« (Ziff. 223, S. 88f.) ist eine schwache Position, vor allem wenn sie nur eingebettet ist in eine »Kultur des Erbarmens«. Wenn dann noch in Rechnung zu stellen ist, daß die Marktwirtschaft selbst bereits wegen ihrer dynamischen Effekte ethisch zu rechtfertigen sei und die Schaffung der Rahmenbedingungen für eine »ökologisch-soziale Marktwirtschaft« vor allem den Tarifparteien als Aufgabe zufalle (Ziff. 15, S. 11), dann besteht in diesen - alten - Denkmustern wenig Hoffnung »für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit«.

4. Woher sollen dann die Gewerkschaften in der globalen Welt den Organisationsgrad erhalten, der dem der Arbeitgeber gewachsen ist? Die Sicht auf Arbeitskosten statt auf die Menschen und ihrer weiterhin steigenden wirtschaftlichen Leistung, den »Wirtschaftsstandort Deutschland« statt dem Gemeinwohl der Welt begünstigt gerade wegen der Globalisierung einen internationalen Wettbewerb um niedrigere Löhne, geringere soziale Sicherung und kleinere Umweltverantwortung. Das geschieht zudem mit paradoxer ethischer Verantwortung:

Die Arbeitnehmer sollen mehr arbeiten zu geringerem Lohn und kleinerer sozialer Sicherung, um die Kapitaleigner mit größeren Gewinnen, kleineren Steuern und besseren Rahmenbedingungen zu locken, Arbeitsplätze zu schaffen. Diese entstehen aber immer weniger, weil der mit Investitionen verbundene technische Fortschritt ein »Jobkiller« ist. Trotz privaten Kapitals »fast ohne Grenzen« (so die Bayerische Staatszeitung vom 5. 3. 1993, S. 6, »CSU: Unis und Straßen mit Privatgeld bauen«) wird weiterhin im marktwirtschaftlichen Denkmuster Kapitalmangel unterstellt, eventuell eingeschränkt auf Risikokapital. Dies soll zusätzlich mit staatlichen Anreizen zu Investitionen für Arbeitsplätze hervorgehoben werden. Die gelobten »dynamischen Unternehmer« scheinen auch nicht mehr das zu sein, was der Erfinder Josef Schumpeter unterstellte. Risikokapital sind auch die stetig wachsenden Staatsschulden. Das »fast ohne Grenzen vorhandene Kapital« findet da sichere und ertragreiche Anlage. Der dafür als Rechtfertigung beschworene »Generationenvertrag« zwingt die nächsten Generationen, dieses »Risikokapital« mit Steuern und Abgaben zu verzinsen und zurückzuzahlen. Wer schützt die nächsten Generationen vor solchen Weichenstellungen?

In diesem Teufelskreis liegt das zentrale Problem des kritisierten marktwirtschaftlichen Irrglaubens. Wenn das Wort der Kirchen diesen Irrglauben anprangert, werden die Kirchen von den einen den Vorwurf des Mangels an Einsicht in wirtschaftliche Zusammenhänge erhalten, von den anderen aber verdächtigt werden, dem Irrglauben noch viel zu sehr verfallen zu sein. Da ist es tröstlich, daß das vorliegende »Wort der Kirchen« noch nicht das letzte Wort sein soll. Der evangelische Landesbischof von Loewenich wies schon den Weg (Pressemeldung vom 22.4. 1997): »Beten wir darum, daß Gott vielen Menschen die Augen öffnet und das Gewissen dafür schärft, daß eine humane Gesellschaft mehr sein muß als ein riesiger Markt.« Die freiheitlich-demokratische Ordnung mit dem nach ihren Regeln gewachsenen Wohlfahrtsstaat ist zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte eine Garantie für die Zukunft von Solidarität und Gerechtigkeit. Es ist der Verantwortung der Kirchen angemessen, den demokratischen Entscheidungsprozeß als wichtigen Teil davon zu unterstützen und mitzugestalten.

Prof. Dr. Reinhard Blum, Universität Augsburg, Universitätsstraße 2, 86159 Augsburg

Versorgung, Verteilung und Vertrauen

Von Reinhard Göhner

1. Wechselwirkung von Wirtschafts- und Sozialpolitik

Das Gemeinsame Wort der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage ist von allen Seiten begrüßt worden. In der Tat ist die endgültige Fassung eine Verbesserung des ursprünglichen Textes,

denn sie hebt die Wechselwirkung von wirtschaftlichen Bedingungen und sozialen Aufgaben als ein Leitprinzip hervor.

Die Kirchen wollen nicht nur ein »Sozialpapier« vorlegen, es geht ihnen um die wirtschaftliche *und* die soziale Lage, wie sie betonen. Denn: »Die Qualität und finanzielle Stabilität der sozialen Sicherung und das Leistungsvermögen der Volkswirtschaft bedingen einander. Verteilt werden kann nur das, was in einem bestimmten Zeitraum an Gütern und Dienstleistungen erbracht worden ist« (Ziffer 6). Nicht nur die Verbindung von wirtschaftlicher Prosperität mit sozialem Ausgleich macht die Soziale Marktwirtschaft aus, sondern umgekehrt auch die Koppelung sozialer Belange an das Leistungsvermögen der Wirtschaft. Daß damit nicht nur der Sozialstaat einen »moralischen Wert« hat (Z. 133), sondern auch die wirtschaftliche Leistung, die erst Mitverantwortung und Solidarität ermöglicht, hätte hinzugefügt werden können.

Der hergebrachte Sozialstaat ist in der Krise: es gilt Abschied zu nehmen vom Wunsch nach dem paternalistischen Wohlfahrtsstaat, der seinen Bürgern die Daseinsvorsorge abnimmt und sie – als Vater – zu Kindern degradiert, formulieren die Kirchen treffend (2. 121). Eigenverantwortung und Eigeninitiative, Ideen und »soziale Phantasie«, eine Erneuerung unserer Sozialkultur sind demgegenüber neu zu fördern. Das Stichwort »Subsidiaritätsprinzip« – klassisches Gedankengut der christlichen Sozialethik – wird von den Kirchen wieder aufgegriffen und als ein ganz aktueller Beitrag zur Reform des Sozialstaats in die Diskussion gebracht. In der Tat muß *Subsidiarität* mehr als bisher der Schlüsselbegriff für eine ursachengerechte Reform des überlasteten Sozialstaats in Deutschland werden.

Die Tugenden, die die Soziale Marktwirtschaft für die Entfaltung ihrer ökonomischen Dynamik voraussetzt, nämlich Selbständigkeit und Eigeninitiative, Kreativität und Verantwortungsbereitschaft dürfen nicht dadurch gelähmt werden, daß sie gleichzeitig im Bereich des Sozialstaats außer Kraft gesetzt, ja daß sogar die gegenteiligen Verhaltensweisen gefördert werden. Auch diese Wechselwirkungen zwischen ökonomischem und sozialstaatlichem System müssen stärker als bisher beachtet werden. Ist eine Gesellschaft an den paternalistisch für alles sorgenden Staat gewöhnt, kann sie schwerlich zugleich der unternehmerischen Eigeninitiative, einer dynamischen Wettbewerbswirtschaft und risikobereiter Innovationskraft den richtigen Nährboden bereiten.

Wirtschaft, Wachstum und Wohlstand kommen im Kirchenpapier in erster Linie als »Mittel zum Zweck« in den Blick. Weil erst erwirtschaftet werden muß, was verteilt werden soll, und weil nur eine prosperierende Wirtschaft Arbeitsplätze bieten kann, ist das Verständnis für ökonomische Notwendigkeiten gewachsen. Diese Zusammenhänge sind richtig – aber dies ist noch nicht alles. Die Ökonomie muß sich nicht erst durch ihre »Umwegrentabilität« moralisch rechtfertigen. Sie ist selbst wertvoll: als Feld der freien Entfaltung der Persönlichkeit. Die Freiheit des Menschen – unmittelbarster Ausdruck seiner gottgegebenen Würde – braucht Bewährungsfelder, auf denen sie sich verwirklichen kann, und die Wirtschaft ist ein solcher Bereich.

Dem »Sozialen« an der Sozialen Marktwirtschaft geht es letztlich ebenfalls um die Sicherung der materiellen Rahmenbedingungen der *Freiheit* für möglichst jeden. Das ist ihr Ziel, dem dienen Solidarität und Gerechtigkeit. »Wohlstand für alle« ist eine sozialetische

und -politische Forderung Ludwig Erhards gewesen und ist auch heute noch die Leitidee der Sozialen Marktwirtschaft. Wirtschaftliche Eigenständigkeit sichert Freiheit und Menschenwürde, nicht jedoch die entmündigende Rundumversorgung durch den Staat. Staatliche Hilfe und Solidarität der Gemeinschaft sind da gefragt, wo dennoch Unterstützung und Sorge nötig sind.

Um so erfreulicher ist die hohe ethische Anerkennung, die dem Unternehmer im Kirchenwort ausgesprochen wird, der mit seiner Einsatz- und Risikobereitschaft den Wettbewerb am Markt aufnimmt und mit seinem Kapital- wie auch seiner Arbeit! - Güter und Dienstleistungen bereithält und Arbeitsplätze schafft (Z. 142). Der unternehmerischen Initiative wird eine entscheidende Bedeutung für die wirtschaftliche Prosperität zuerkannt. Mehr Selbständigkeit, mehr Initiative und persönliche Einsatzfreude sind wichtig, damit es in Deutschland mehr Arbeitgeber gibt, die Arbeitnehmer einstellen können (Z. 149, 171).

2. Christliche Sozialpolitik?

Die Kirchen bewerten die Soziale Marktwirtschaft als Ordnungsmodell außerordentlich hoch, wenn sie die Affinität zwischen dem christlichen Verständnis vom Menschen und dem anthropologisch-ethischen Kern der Sozialen Marktwirtschaft hervorheben. Es ist letztlich das christliche Menschenbild, das unserer Wirtschafts- und Sozialordnung zugrundeliegt, die den Menschen als freies und selbstverantwortliches wie als soziales und solidarisches Wesen sieht. Völlig zu Recht sehen die Kirchen in ihrer besonderen Verpflichtung auf diese Wertorientierung unserer Wirtschafts- und Sozialordnung ihren spezifischen - und auch unersetzbaren - Beitrag zum Gemeinwohl (Z. 92).

In dieser »Wertorientierung« als dem von allen geteiltem Fundament soll nach Meinung der Kirchen Konsens bestehen. Welche einzelnen wirtschafts- und sozialpolitischen Maßnahmen innerhalb dieser Rahmenordnung nun »christlich« sind, wäre dagegen eine irreführende Fragestellung. Das einzig wahre christliche Politikprogramm gibt es nicht: Es gibt nur Politik, wie sie Christen in Verantwortung vor ihrem Gewissen für richtig halten. Aber auch diese kann je nach Position sehr unterschiedlich ausfallen. Weder die Bibel noch die Geschichte des Christentums geben konkrete Hinweise auf die Festlegung des Steuereingangssatzes oder die Instrumente der aktiven Arbeitsmarktpolitik. Auch die gemeinsamen Leitziele und Werte - wie Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit - lassen sich nicht bruchlos in eindeutige Gesetze oder klare Handlungsanweisungen übertragen.

Die eigene Anstrengung bei der Gestaltung der Verhältnisse und damit die Verantwortung für die Richtigkeit seiner Entscheidungen kann dem Menschen nicht abgenommen werden - und gerade dadurch zeichnet sich er sich nach christlichem Verständnis aus. Der politische Streit um die beste Lösung - auch unter Christen - ist und bleibt notwendig. Deshalb müssen die Sachlichkeit der Analyse, die Überprüfung der relevanten Gesichtspunkte und die größtmögliche Treffsicherheit von Maßnahmen die leitenden Kriterien der Auseinandersetzung im Einzelfall sein.

Bischof Engelhardt und Bischof Lehmann heben diesen Unterschied zwischen den allgemeinen, verbindlichen Grundsätzen einerseits und den konkreten Vorschlägen anderer-

seits selbst hervor, die sie ausdrücklich nur als Vorschläge verstanden wissen wollen. Wer diese konkreten Maßnahmen für sachlich falsch hält, ist damit also nicht unchristlich. Diese Grundregel sollten Christen in der öffentlichen Diskussion stärker beherzigen. Die Rückbindung der einzelnen Entscheidungen an die leitenden Prinzipien und Ziele muß allerdings immer wieder deutlich gemacht werden: »Es genügt nicht, lediglich berechnete Forderungen zu erheben. Vielmehr muß erkennbar werden, daß die Verwirklichung dieser Forderungen im wohlverstandenen Interesse auch derjenigen ist, welchen damit Opfer oder Verzicht abverlangt werden«, mahnen die Kirchen an (Z. 166).

3. Priorität für neue Arbeitsplätze

In der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit sehen die Kirchen zu Recht das dringlichste Problem unserer Zeit. Sie betonen zutreffend, daß es nicht das eine »Patentrezept« gibt, das mit einem Schlag alle Probleme löst. Maßnahmen zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit sind vielfältige und einzelne Schritte, die jeweils für sich genommen nicht hinreichende, aber notwendige Beiträge sind. Hinzu kommt der »Umweg-scharakter der meisten wirtschafts- und sozialpolitischen Maßnahmen in einem freiheitlichen System. Nicht die eine bahnbrechende Lösung, nicht direkte Eingriffe der Politik schaffen Arbeitsplätze – vielmehr setzen Rahmenbedingungen Anreize, die wiederum bestimmte Entwicklungen hervorrufen sollen. Wettbewerbsfähige und damit zukunftsfähige Arbeitsplätze entstehen nur in einer wettbewerbsfähigen, dynamischen und effizienten Wirtschaft. Zu Recht nennen deshalb die Kirchen die Verbesserung der Rahmenbedingungen der Wirtschaft als prioritäre Aufgabe von Wirtschafts-, Sozial- und Steuerpolitik (Zn. 21, 170).

Für ein Kirchenpapier werden sehr beachtliche Positionen und Forderungen zur Verbesserung der Wettbewerbsfähigkeit erhoben: Zum Beispiel die Senkung der Arbeitskosten, die Reform und Senkung der Steuern und Abgaben, die Öffnung der Tarifverträge für betriebliche Vereinbarungen, die verstärkte Flexibilisierung der Arbeitszeiten.

Wie problematisch - und fast zwangsläufig unvollständig - die Auseinandersetzung mit solchen ökonomischen Fragen im Rahmen eines Kirchenpapiers ist, offenbaren besonders die Aussagen zum »Teilen« der Arbeit (Zn. 21, 172). Damit sind nicht nur Teilzeitarbeitsplätze gemeint, deren Anteil in Deutschland in der Tat langsamer wächst als in vielen anderen Ländern, sondern offensichtlich auch pauschale Arbeitszeitverkürzungen. Dahinter steht die Denkfigur, das vorhandene Arbeitsvolumen sei im wesentlichen nicht erweiterbar und Arbeit deshalb ein Verteilungsproblem. Darin zeigt sich ein gravierendes ökonomisches Mißverständnis. Wieviel Arbeit sich in einem Markt organisieren läßt, ist wesentlich von den Kosten der Arbeit auf der einen Seite und den erzielbaren Preisen für Produkte und Dienstleistungen auf der anderen Seite bestimmt. Wenn bestimmte Produkte und Dienstleistungen auf den internationalisierten Märkten nicht mehr abgesetzt werden können, verschwindet die Arbeit. In den westlichen Industriegesellschaften gibt es sehr viel nicht-organisierte, nicht »unternommene« Arbeit, weil sie in den »billigen« Wachstumsmarkt der Schwarzarbeit verdrängt wird. Erhebliche Bereiche persönlicher Dienstleistungen bleiben unbesetzt.

Sachlichkeit ist auch bei diesen Fragen die ethisch geforderte Vorgehensweise, nicht das Festhalten an ökonomisch falschen Scheinlösungen, die auf den ersten Blick den vermeintlich sozialeren Anschein haben. Pauschale Arbeitszeitverkürzungen wirken kontraproduktiv. Sie verteuern in vielen Betrieben die Arbeit und behindern deren Flexibilität. Wir brauchen nicht eine pauschale Verkürzung, sondern ein höheres Maß an Flexibilität der Arbeitszeiten. Natürlich kann es in einzelnen Betrieben sinnvoll sein, zum Beispiel aufgrund von Arbeitsmangel die Arbeitszeit zu verkürzen. Auf der Basis von Jahresarbeitszeiten und langen Ausgleichszeiträumen ist dies bereits heute in einigen Branchen und vielen Betrieben gängige Praxis. Vom Grundsatz her ist aber nicht das Dividieren, sondern das Multiplizieren von Arbeit gefordert. Eine wettbewerbsfähige Wirtschaft wird Arbeit bieten, aber es wird neue Arbeit in neuen Feldern, neuen Technologien und vor allem in den Dienstleistungsbereichen sein; es wird mehr selbständige Arbeit sein, und es wird mehr Arbeit mit weniger Kosten sein, als bislang auf ihr lasten.

Keine erkennbare Rolle spielt im Kirchenwort die traditionelle Lehre vom gerechten Lohn. Daß der Lohn die Lebensbedürfnisse des Arbeitnehmers und seiner Familie abdeckt, ist zwar der Regelfall und wird es auch bleiben. Als ungünstig hat sich aber die Entwicklung der letzten Jahre erwiesen, gerade in den niedrigeren Lohngruppen zu »sockeln« und damit die Arbeit gering Qualifizierter zu verteuern, die nun einen erheblichen Teil der Arbeitslosen stellen. Es ist sehr bemerkenswert, daß die Kirchen deshalb Niedriglöhne durch den Arbeitgeber für akzeptabel halten, wenn diese durch ein Sozialeinkommen »aufgestockt« werden (Z. 174). Damit ist eine bessere Verzahnung von Arbeits- und Sozialeinkommen angesprochen. Die Ergänzung von niedrigen Arbeitseinkommen durch Sozialtransfers ist in einem begrenzten Maße bereits heute möglich. Die Anrechnungsbestimmungen, zum Beispiel bei der Sozialhilfe, sind aber so ausgestaltet, daß nur ein geringer Anreiz zur Arbeitsaufnahme besteht. Sicherlich ist diese Regelung keine generelle Lösung, aber ein wichtiges Element bei der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit.

Nicht die großen, sondern die vielen kleinen und mittleren Unternehmen sind es oft, die - ohne öffentlichen Paukenschlag - Arbeitsplätze schaffen. Wer sich selbständig macht, kann, so lautet die Faustregel, schon im Laufe des ersten, erfolgreichen Jahres zwei Mitarbeiter einstellen. Sich selbständig zu machen muß deshalb aber auch reizvoll sein - dazu gehört zum einen der Wunsch, der eigene Chef zu werden, zum anderen aber auch die Aussicht, langfristig mehr Geld zu verdienen als in einer vergleichbaren abhängigen Stellung. Deshalb darf diese Verdienstaussicht nicht durch neue Neid-Diskussionen gleich wieder in Frage gestellt werden, wie sie in der Forderung nach deutlich höheren Abgaben für Einkommen und Vermögen auch im Kirchenpapier durchklingen (Zn. 23 f., 220).

Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums versteht die christliche Sozialethik als Pflicht zum Reinvestieren von Gewinnen in Arbeitsplätze. Voraussetzung muß aber sein, daß dies den Unternehmen auch wirtschaftlich möglich ist. Ohne eine weitergehende, umfassende Flexibilisierung von Einkommens- und Arbeitszeitgestaltung bleibt vielen Betrieben nur die andere Alternative: die Belegschaft abzubauen. Erwerbslosen kann nur geholfen werden, wenn andere auf Besitzstände verzichten und die Barrieren zwischen Arbeitsplätzen und Arbeitsuchenden abgebaut werden.

4. Umbau des Sozialstaats

Die Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten ist für die Kirchen der primäre Ausdruck christlicher Nächstenliebe. Das ist richtig - offen ist damit aber die Frage, auf welche Weise dieser Option am besten entsprochen wird. Dabei muß beachtet werden: Nicht jeder sogenannte »soziale Besitzstand« ist wirklich sozial.

Trotz des gewachsenen, breiten gesellschaftlichen Wohlstands ist auch der Sozialstaat gewachsen: Aus der Absicherung für den Notfall ist die Rundumversorgung für den Normalfall geworden. Gleichzeitig - und da haben die Kirchen völlig recht - kommen seine Leistungen den wirklich Bedürftigen oft gar nicht zugute (Z. 134). Die Anonymität der kollektiven Versorgungssysteme, der Mangel an Transparenz auch im Hinblick auf die individuelle Verantwortung läßt zu ihrer Ausbeutung ein. Eine »ursachengerechte Reform« ist notwendig; sie muß den »einzelnen an Verhaltensweisen zu Lasten der Versicherten-gemeinschaft« hindern, »Anspruchsberechtigung und Leistungsverpflichtung spürbarer aneinander koppeln« und auch Einschnitte und Kürzungen bei sozialen Leistungen einschließen (Z. 15). Die Kirchen stellen klar, daß solche Änderungen nötig sind, gerade um die finanzielle Stabilität des Sozialstaats zu sichern, und daß deshalb keinesfalls das »Ende des Sozialstaats« ausgerufen werden muß, auch wenn nicht »alle Errungenschaften der Vergangenheit in ungeschmälerter Höhe festgehalten werden können« (Z. 18).

Wird mit dem »Abschied vom Wohlfahrtsstaat« aber Ernst gemacht? Zwar ist von Einschnitten bei sozialen Leistungen die Rede, aber zugleich wird die große Wirtschaftskraft Deutschlands betont - kann sich dieses reiche Land nicht doch einen üppigen Sozialstaat leisten? Der Umbau des Sozialstaats und die Stärkung des Subsidiaritätsprinzips werden gefordert - insbesondere in der Rentenversicherung (Z. 186) -, aber Eingriffe in die Sozialhilfe, in das Gesundheitswesen und in den »zweiten Arbeitsmarkt« abgelehnt und die »Sockelung« von Arbeitslosengeld und Rente gefordert. Dem »sozialen Pfeiler« der Sozialen Marktwirtschaft gilt die Sorge, nicht dem wirtschaftlichen Pfeiler (Z. 9).

Wirtschaftlichkeit und Effizienz in den sozialen Sicherungssystemen zu erhöhen ist kein Anliegen des Kirchenpapiers. Dabei bedeutet mehr Wirtschaftlichkeit ja kein unlauteres Vordringen von ökonomischen Kategorien in das eigentlich soziale Feld. Mit knappen Mitteln sorgfältig umzugehen, die finanzielle Stabilität der Sozialkassen zu sichern und soziale Leistungen so auf die wirklich Bedürftigen konzentrieren zu können, sind nicht nur Forderungen der Ökonomie, sondern auch des sozialen Verhaltens und der christlichen Verantwortungsethik.

5. Gleichheit oder Ungleichheit?

Daß der gestiegene Wohlstand in Deutschland vor allem der breiten Bevölkerungsmehrheit zugute kommt und nicht den »happy few«, wird im Kirchenwort weitgehend ignoriert. Das Stichwort »Privatvermögen« ist ein Reizwort, denn damit verbindet sich offensichtlich die Vorstellung, es werde zum »privaten«, egoistischen Vergnügen Geld verpraßt oder aus Gier gehamstert. Dagobert Duck mag sein Gold im Panzerschrank horten,

um darin von Zeit zu Zeit zu baden; aber nicht dies ist die Regel, sondern die Rückkehr in den wirtschaftlichen Kreislauf. Geld darf sich gar nicht »privat« ausruhen, sondern muß »arbeiten«, es wird zum Teil der wirtschaftlichen Kapitalbildung, der individuellen Daseinsvorsorge.

Das Eigentum ist nicht nur sozialpflichtig, sondern muß auch Eigentum bleiben. Ungleichheit ist in unserer Gesellschafts- und Sozialordnung erlaubt, ja legitimiert durch die Höherbewertung der individuellen Freiheit als der faktischen Gleichheit. Die Steuertransfers, die die Kirchen fordern und die in Deutschland ja bereits erheblich sind, sichern zugleich die Ummünzung des privaten Nutzens in allgemeine Vorteile und die Gewährleistung des Existenzminimums für alle.

Schwierig ist die Frage nach den Grenzen: Welcher Höchststeuersatz fördert noch die Leistungsbereitschaft, trägt aber gleichzeitig genügend zum Steueraufkommen bei? Diese konkreten Fragen müssen aber wiederum sachlich beantwortet werden. Wenn sich zeigt, daß niedrigere Steuersätze der Gemeinschaft, der Wirtschaft und Beschäftigung zugute kommen, darf dies nicht ungeprüft als krasse Ungerechtigkeit zugunsten der Reichen diffamiert werden.

Die Änderung der »ungerechten« Vermögensverteilung halten die Kirchen vor allem durch die verstärkte Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivvermögen für geboten (Z. 218). Die Politik hat allerdings die Förderbedingungen der Beteiligung am Produktivvermögen keineswegs verbessert, sondern verschlechtert. Die Verantwortung liegt deshalb zunächst beim Gesetzgeber und dann bei den Tarifpartnern – und nicht umgekehrt, wie das Kirchenpapier suggeriert.

Dominiert im Kirchenwort der Schutz- und Versorgungsgedanke oder das Vertrauen in den Menschen? Daß der Mensch zur Gestaltung der Welt berufen und befähigt ist, ist der Kern des christlichen Menschenbildes. Ein realistischer Optimismus, im Gottvertrauen gegründet, ist zugleich das Grundelement der Sozialen Marktwirtschaft. Von diesem Geist hätte das Kirchenwort stärker durchweht sein können.

*Dr. Reinhard Göhner MdB, Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände,
Gustav-Heinemann-Ufer 72, 50968 Köln*

Sozioökonomischer Supermarkt und kirchliche Angebote

Von Martin Honecker

1. Erwartungen und Ergebnis

Die ersten Reaktionen auf das Gemeinsame Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« waren durchweg positiv und zustimmend¹. Das Wort wurde gelobt - was sicher nicht falsch ist. Parteien und Interessenverbände stimmten zu. Dabei war die Absicht der Vereinnahmung des Sozialwortes für die eigene Position immer wieder nicht zu verkennen. Bei 258 Ziffern kann auch jedermann Zustimmungsfähiges entdecken und sich herausuchen, was ihm zupass kommt. Die Befürchtung wurde sogar inzwischen laut, das Wort werde »totgelobt«. Das Wort greift nämlich mit Recht und vielfach zutreffend viele wirtschaftlichen und sozialen Themen und Probleme auf. Dabei ist unbestreitbar: »Deutschland steht im Problemstau.«² Gleichzeitig ist ebenso nicht zu verkennen, daß bislang Reformen immer wieder am Widerstand diffuser Solidargemeinschaften von Besitzstandsverteidigern scheitern. Das Wort ist also in dieser Hinsicht eine Äußerung zur rechten Zeit. Der Konsultationsprozeß hat mit ihm einen vorläufigen Abschluß gefunden. Verglichen mit dem »Impulspapier« von 1994 sind in der Tat eine ganze Reihe positiver Veränderungen festzustellen. Situationsanalyse und Problemlösungsansätze sind differenzierter, offener für ökonomische Fragen geworden. Die wirtschaftliche Rolle der Kirchen wird eigens thematisiert und reflektiert. Grundlegende theologische und ethische Überlegungen sind hinzugekommen. Begrifflichkeit und Argumentation sind ebenfalls konsistenter geworden. Das Wort nennt fünf Aspekte, bei denen die Kirchen selbst im Konsultationsprozeß gelernt haben: »Erstens: Der Konsultationsprozeß hat die inhaltliche Vorbereitung des Wortes zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in hohem Maße bereichert« (42). Neben neuen Einsichten und Anregungen werden in diesem Zusammenhang ausdrücklich genannt die Einführung eines eigenen Abschnittes, der sich den Herausforderungen für die Kirchen selbst widmet und die Rolle der Frauen. »Zweitens: Der Konsultationsprozeß kann den politischen Handlungsspielraum erweitern« (43). Die Kirchen wollen mit dem Sozialwort zwar nicht selbst Politik machen; sie wollen durch Bewußtseinsbildung und soziales Lernen aber Politik möglich machen. Einstellungen und Verhaltensweisen der Bürgerinnen und Bürger sollen angesprochen werden, um damit Handlungsfähigkeit und Handlungsbereitschaft in der Politik anzustoßen und Impulse zur Reform zu geben. Denn: »In einer Demokratie sind die Handlungsspielräume der Politik abhängig von den Einstellungen und Verhaltensweisen der Wählerinnen und Wähler« (5). »Drittens: Der Konsultationsprozeß bietet einen Rahmen, in dem der gesellschaftliche Grundkonsens gebildet, gestärkt und verbreitet wird« (44). Das Sozialwort hat zum Ziel, den gesellschaftlichen Grundkonsens zu bilden, zu stärken und zu verbreitern. Richtig ist die Mahnung »Polemik

gegen die Konsenskultur ist kurzfristig« (44). Zwar meint Konsens nicht Abwesenheit oder Ausschluß von Konflikten. Aber der soziale Friede ist ein hohes Gut, das ebenfalls eine Voraussetzung erfolgreichen Wirtschaftens ist. »Viertens: Der Konsultationsprozeß hat auf der persönlichen und lokalen Ebene praktische Veränderungen bewirkt und die Netzwerke solidarischer Hilfe gestärkt« (45). Der Konsultationsprozeß hat so beispielsweise ein hohes Maß an Solidarität und Anteilnahme mit dem Schicksal von Arbeitslosen gefördert. »Fünftens: Die Kirchen haben im Konsultationsprozeß gelernt« (46). In diesem Zusammenhang fällt freilich die unklare Bemerkung und Formulierung, daß »Mystik«, Gottesbegegnung und »Politik«, der Dienst an der Gesellschaft, für Christen nicht zu trennen seien; es wird aber nicht näher erläutert, wie beide - »Mystik« und »Politik« - sachlich zusammenhängen. Verbesserungen und Klärungen im Konsultationsprozeß sind also positiv zu würdigen. Aber selbstverständlich ist auch das Sozialwort in seiner jetzigen Fassung an manchen Stellen kritisch zu erörtern.

Kritische Stimmen sind denn auch schon inzwischen laut geworden. Sie stimmen nicht in den hellen Jubelton über das Sozialwort mit einem begeisterten und freudigen Ja ein. Zum Ja kommt ein Aber, zum »eigentlich« einschränkend ein »gleichwohl aber« hinzu. In der Tat kann das Wort nicht daraufhin zielen, nur mit einem »Amen« bekräftigt zu werden. Man warnt daher mit Recht davor, das Sozialwort als alternatives Sachverständigengutachten oder weiteren Jahreswirtschaftsbericht zu interpretieren. Dieses Mißverständnis kann sich angesichts der Fülle der Informationen und Ratschlägen an manchen Stellen einstellen. Vor allem Kapitel S wird als »Gemischtwarenladen«, »Bauchladen«, als »angestaubter Maßnahmenkatalog« charakterisiert. Wolfgang Ockenfels schreibt dazu pointiert: »Im Abstrakten und Allgemeinen liegt der Konsens nahe, im Konkreten verflüchtigt er sich ins Pluralistische: eine Folge der Freiheit. Die Kirchen wollten beides haben und suchten nach dem konkreten Allgemeinen, nach dem hölzernen Eisen. Vorzuweisen haben sie einen eisernen religiös-ethischen Grundbestand, der die Zustimmung aller verdient hätte, und eine Menge Treibholz disparater Diagnosen und politischer Therapievorschläge, die seit längerem in die Gesellschaft kursieren und mehr oder weniger kontrovers diskutiert werden. Beide Ebenen sind nur unzureichend durch eine sozialethische Vermittlung, die den konkreten Umständen und Folgen genauestens Rechnung zu tragen hat, miteinander verbunden.« Dieses kritische Urteil ist im folgenden zu prüfen.

2. Inhalt und Gliederung

Will man ein derartiges kritisches Urteil diskutieren, so ist zunächst der feste Grund des theologischen und ethischen Grundbestandes vom Treibholz der aktuellen Diagnosen und Therapieempfehlungen zu sondern. Dazu ist der Inhalt des »Sozialwortes« kurz nochmals anzusehen. Eine »Hinführung« faßt in zehn Thesen die Hauptgedanken des Sozialwortes zusammen. In der knappen Zusammenfassung kommen freilich die strittigen Punkte nicht deutlich und scharf umrissen zum Vorschein. Dazu ist der Text zu komprimiert. Die Reform des Sozialstaates und ökologische Rücksichtnahme werden über die Zukunftsfähigkeit und Nachhaltigkeit der Marktwirtschaft entscheiden. Im Blick auf das System der

sozialen Sicherung werden spürbare Änderungen und Reformen angemahnt und gefordert, aber einem Systemwechsel eindeutig widersprochen. Die vordringlichste Aufgabe der Wirtschafts- und Sozialpolitik sei der Abbau der Massenarbeitslosigkeit. Die Globalisierung der Wirtschaft macht diese Reformen freilich unverkennbar schwierig.

Die sechs ausgeführten Kapitel bilden die Grundlage der zehn Thesen. Kapitel I »Der Konsultationsprozeß« informiert über Anlaß, Verlauf, Absicht und Ergebnisse des Konsultationsprozesses. Kapitel 2 »Gesellschaft im Umbruch« legt eine Analyse der wichtigsten Probleme und ungelösten Aufgaben vor. Die Reihenfolge enthält allerdings bereits eine Gewichtung. An der Spitze der Probleme steht die »lang anhaltende Massenarbeitslosigkeit«; Folgen und Ursachen der Arbeitslosigkeit werden differenziert beschrieben, wobei das Augenmerk besonders auf die Lage in den neuen Bundesländern gerichtet wird. Die »Krise des Sozialstaates« wird als 2. Punkt unter drei Perspektiven dargestellt: »Armut in der Wohlstandsgesellschaft«; »Benachteiligung der Familien«; »Finanzielle Belastungen des sozialen Sicherungssystems«, Es folgen weitere Problemfelder: 3. Ökologische Krise, 4. Europäischer Integrationsprozeß, 5. Globale Herausforderungen. Nach der Problemdarstellung und Analyse im Kapitel 2 werden Bewertungsmaßstäbe, Perspektiven des Glaubens benannt. Kapitel 3 »Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben« befaßt sich vor allem mit dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, mit der vorrangigen Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten. Das Stichwort »Gerechtigkeit« bildet eine Brücke zwischen biblischer und philosophischer Sicht. Die Prinzipien »Solidarität und Subsidiarität« werden sozialphilosophisch entfaltet, ebenso »Nachhaltigkeit«, die als ethische und ökologische Perspektive mit dem Schöpfungsgedanken verbunden wird. Die Zuordnung von biblischer und philosophischer Argumentation, von Kerygma und Vernunft wird dabei jedoch nicht eigens reflektiert. Kapitel 4 »Grundkonsens einer zukunftsfähigen Gesellschaft« thematisiert die institutionellen Rahmenbedingungen einer freien Wirtschaftsordnung. Den Rahmen setzen: 1. Menschenrechte, 2. Freiheitlich-soziale Demokratie, 3. Ökologisch-soziale Marktwirtschaft, 4. Menschenrecht auf Arbeit und neues Arbeitsverständnis, 5. Chancen und Formen der Solidarität in einer erneuerten Sozialkultur, 6. Internationale Verantwortung. Die Bedeutung der Rahmenordnung wird ebenso herausgearbeitet wie die Verflechtung von Wirtschaft, Politik und Kultur. Das 5. Kapitel »Ziele und Wege« greift auf die Analysen von Kapitel 2 zurück und formuliert fünf Imperative: 1. Arbeitslosigkeit abbauen; 2. Den Sozialstaat reformieren; 3. Den ökologischen Strukturwandel voranbringen; 4. Die europäische Einigung vertiefen und erweitern; 5. Verantwortung in der Einen Welt wahrnehmen. Das abschließende letzte 6. Kapitel »Aufgaben der Kirchen« sieht den kirchlichen Beitrag auf drei Gebieten; 1. Das eigene wirtschaftliche Handeln der Kirche, also die kirchliche ökonomische Praxis; 2. Weltgestaltung und Verkündigung - der kirchliche Beitrag in Lehre, Unterweisung, Predigt, Diakonie; 3. Der Dienst der Kirche für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit - der Beitrag der Kirchen zur öffentlichen Diskussion als Hilfe zur Orientierung in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik.

Da die bisherige Kritik sich vornehmlich am Kapitel 5 festmachte, ist das Vorwort zu beachten. Im Vorwort wird ausdrücklich erklärt: Kapitel 3 und 4 weisen auf Prinzipien und Maßstäbe hin, die nach Auffassung der Kirchen unabdingbare Voraussetzungen für eine

solidarische und zukunftsgerichtete Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sind. Die Konkretisierungen und Richtungshinweise im Kapitel 2 und 5 sind hingegen ein Beitrag zur öffentlichen Diskussion". Der Grad der Verbindlichkeit ist in Kapitel 3 und 4 somit stärker als im Kapitel 2 und 5. Das Grundsätzliche und die konkreten Vorschläge sind daher je für sich zu bewerten.

3. Grundfragen

(1) Ehe auf einzelne Themen einzugehen ist, ist nochmals eine ethische Grundsatzüberlegung erforderlich. Welche Zuständigkeit, Kompetenz haben Theologie und Kirche überhaupt auf dem Feld der Wirtschaftsethik? Sie stehen in der gegenwärtigen wirtschaftlichen Lage nämlich vor einem Dilemma: Entweder wiederholen sie in ihren Stellungnahmen unbestrittene humane und moralische Prinzipien. Die Erinnerung an diese Grundsätze löst aber keine konkreten Probleme. Oder Kirchen und Theologen geben konkrete Ratschläge. In diesem Fall müssen sie entweder den Anschein erwecken, als seien sie weniger ratlos als die Ökonomen. Im Sozialwort scheint freilich immer wieder die Ratlosigkeit der Ökonomen unübersehbar hindurch. Oder kirchliche Voten übernehmen politische Rhetorik. Politische Rhetorik hat ihre Kraft freilich in der Polemik gegen politische Konkurrenten. Wenn kirchliche Voten in die politische Rhetorik einstimmen, dann gefährden sie überdies ihre eigene Glaubwürdigkeit. Politische Rhetorik löst nämlich keine Probleme, weil man Probleme nicht dadurch beseitigt, daß man andere beschimpft und bekämpft. Kirchen können nur ein Forum für Verständigung außerhalb des politischen Tageskampfes anbieten. Sie verfügen über keine eigenen Konzepte mit kurzfristigen Ratschlägen. Allenfalls mittelfristig können sie zum Nachdenken und Umdenken beitragen. Es ist folglich nicht kirchliche Aufgabe, soziale und politische Handlungsprogramme zu entwerfen und zu vertreten. Für Handlungsprogramme sind andere Entscheidungsträger zuständig, wie Parteien, Tarifpartner (Gewerkschaften und Unternehmerverbände), Interessengruppen u. a. Hinsichtlich eines Wirtschaftsprogramms können und sollen Kirchen ferner nicht mit Verbänden konkurrieren, die ihre jeweiligen Interessen wahrnehmen. Sie können sich darum zum Grundsätzlichen äußern, zu anthropologischen Voraussetzungen wirtschaftlichen Handelns, zum Menschenbild, zu Wertsetzungen und Beurteilungen menschlicher Folgen ökonomischer Entscheidungen. Eine kirchliche Wirtschaftstheorie oder Wirtschaftsethik gibt es nicht.

Arthur Rich> hat zwischen drei Ebenen wirtschaftsethischer Reflexion unterschieden: Im Grundlegenden geht es christlicher Ethik um eine »Humanität aus Glaube, Liebe, Hoffnung«. Glaube, Liebe, Hoffnung sind sowohl Grundbegriffe der christlichen Botschaft, als auch allgemeinemenschliche Grundvermögen. Hinter einer wirtschaftlichen Gesamtsicht steht immer - ausdrücklich oder unausdrücklich - ein Grundverständnis des Menschen: Welches wirtschaftliche Handeln ist menschengerecht? Die Humanität fächert sich sodann aus in Kriterien des Menschengerechten. Kriterien des Menschengerechten sind Verträglichkeitsmaßstäbe. Sie erheben Anspruch auf Einsichtigkeit, Evidenz, vernünftige Zustimmungsfähigkeit und auf - relative - Allgemeinverbindlichkeit. Es sind dies freilich keine zeitlos gültigen Prinzipien, keine »ewige« (naturrechtliche) Norm, sondern auf eine Epoche

bezogene, geschichtlich gewonnene Beurteilungskriterien. Neben dem Kriterium des Sachgerechten, der wirtschaftlichen Effizienz eines Wirtschaftssystems sind Kriterien des Menschengerechten zu beachten. Solche Kriterien sind zum Beispiel Humanverträglichkeit; Sozialverträglichkeit; Demokratieverträglichkeit; ökologische Verträglichkeit; Partizipation; internationale Verträglichkeit (Übertragbarkeit auf andere Gesellschaften, vor allem Entwicklungsländer); kulturelle Verträglichkeit (zum Beispiel Verträglichkeit mit Ehe und Familie, mit der Sozialkultur des Sonntags). Derartige Kriterien sind schließlich auf wirtschaftliche Gegebenheiten anzuwenden. A. Rich nennt solche Anwendung von Kriterien auf ökonomische und soziale Sachverhalte »Maximen sozialer Entscheidung«. Maximen konkreter Entscheidung, Handlungsempfehlungen sind »gemischte« Normen, gemischt aus Kriterien, Wertungen und der Analyse empirischer Vorgegebenheiten. Damit stellt sich das Problem der Verbindung von Analyse und Wertung, von deskriptiven und normativen Sätzen. In der Realität sind beide untrennbar verbunden. Methodisch sind sie jedoch, soweit möglich, zu unterscheiden. Wenn empirische Sachverhalte zu berücksichtigen sind, sind jedoch nur komparative, das heißt relative Aussagen möglich - richtiger oder weniger richtig -, aber keine absoluten Postulate. Denn sowohl die Analyse der Situation des Gegebenen, wie die Zuordnung von Situationsbeschreibung und Bewertung sind nicht eindeutig festgelegt und können strittig bleiben und aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden.

(2) Mit Hilfe dieser fundamentalen Unterscheidung sind die Problembeschreibungen und Lösungsvorschläge in den Kapiteln 2 und 5 nunmehr zu kommentieren. Es können dies keine »letzten« Forderungen sein, sondern sie wollen nur Diskussionsanstöße geben. Die Kirchen können zu gesellschaftlichen Fragen und Aufgaben nur Meinungen äußern, die freilich möglichst plausibel, gut begründet und überzeugend dargestellt sein sollten. Deshalb kann man kritisch die Einkommensstatistik als Grundlage des Verhältnisses von Armut und Reichtum befragen (24, 220); stimmt die Prämisse, daß sich der Anteil der Kapitaleinkommen gegenüber dem Anteil der Lohneinkommen vergrößert hat (24)? Davon hängt unter anderem die Frage der Vermögensverteilung ab. Ist ferner die Arbeitslosigkeit die ausschließliche Ursache der gesellschaftlichen Krisen, oder hat diese nicht auch mit der demographischen Entwicklung zu tun? Neben der Thematik von Armut und Reichtum kann und muß auch die Einschätzung des heutigen Systems sozialer Sicherung diskutiert werden. Das Sozialwort ist an dieser Stelle durchgängig von einer strukturkonservativen Betrachtung des Sozialstaates geprägt; am Sozialstaat sind zwar Korrekturen anzubringen; er ist zu reformieren - aber es gibt zu ihm anscheinend keinerlei Alternative. Ist aber nicht das wohlfahrtsstaatliche Konzept als solches kritisch zu prüfen, unter der Fragestellung, ob wirklich die Schwachen und Benachteiligten seine Nutznießer sind. Wem dient ein »Fiskal-sozialismus«? Die Erblast des Sozialismus ist im Sozialwort weitgehend als Thema tabuisiert, was zu verstehen ist, aber manches unerklärlich macht, vor allem im Blick auf sozialen Ausgleich, soziale Balance, Lastenverteilung. Auch die Familienpolitik könnte sehr wohl anders gewichtet werden (192-203). Sind nicht Familie und Ehe die Grundlage jeder Gesellschaft. Und was müssen und können Gesellschaft, Staat und Kirche (!) dann für sie tun? Genug der Einzelfragen. Deutlich ist, daß die Imperative in Kapitel 5 nicht ein letztes Wort sind und sein können.

(3) Anders zu betrachten sind die Kapitel 3 und 4, die aus christlicher Sicht zur Verständigung über Grundlagen und Perspektiven einer menschenwürdigen, freien, gerechten, solidarischen und die Tragkapazität des ökologischen Systems achtenden Ordnung in Staat und Gesellschaft beitragen wollen. Auch diese beiden Kapitel sind jeweils unterschiedlich angelegt.

Beim 3. Kapitel stellen sich zwei prinzipielle Fragen: (a) Wie verhält sich die biblische Sicht zur philosophischen Deutung der Idee der Gerechtigkeit als grundlegendem Ordnungsprinzip der Gesellschaft und zu den sozialphilosophischen Prinzipien? Diese Zusammenstellung bedarf nach wie vor einer grundsätzlichen Klärung, einer Hermeneutik.

(b) Die biblische Sicht rekapituliert den christlichen Auftrag zur Weltgestaltung heilsgeschichtlich: Schöpfung, Sünde, Exodus, prophetische Kritik, Jesu Botschaft, das Liebesgebot und die Option für die Armen werden mit biblischen Zitaten ins Gedächtnis gerufen. Eine Übersetzung in wirtschaftsethische Vorstellungen unterbleibt dabei jedoch weitgehend. Ob diese bloße Rekapitulation der Heilsgeschichte heute als »lebendiges Wort«, »lebendiges Zeugnis« die Zeitgenossen anspricht, bleibt abzuwarten. Es klingt auch manches recht konventionell nach »Sprache Kanaans«.

Das 4. Kapitel betont zu Recht die Rahmenordnung und den gesellschaftlichen Konsens als Voraussetzung der Marktwirtschaft und als Bedingung ihres Gelingens. Die Marktwirtschaft setzt die Anerkennung der Rechtsordnung, Eigenverantwortung, die Zuverlässigkeit und Rechtschaffenheit der Wirtschaftssubjekte und anderes mehr voraus (129). Dies wird mit Recht im Einzelnen in Erinnerung gerufen. Auch eine Sozialkultur (156-160) und Gemeinsinn sind für ein humanes Zusammenleben notwendig. Ist dem so, wäre es dann aber nicht sinnvoll, neben dem institutionellen Rahmen eigens die ethischen und moralischen Kriterien einer sozial und humanverträglichen Wirtschaft zu bedenken?

4. Zum Schwerpunkt eines kirchlichen Beitrages

Alfred Müller-Armack bezeichnete es gelegentlich als Sinn des Wirtschaftsstils »Soziale Marktwirtschaft«, daß sie das Prinzip der Freiheit auf dem Markt mit dem des sozialen Ausgleichs zu verbinden suche. Die Soziale Marktwirtschaft ist ohne jeden grundsätzlichen Vorbehalt Ausgangsbasis des Sozialwortes. Im evangelischen Bereich gibt es bekanntlich auch andere Stimmen eines prophetischen Protestes und der Fundamentalkritik am Markt (Ulrich Duchrow, Erfurter Erklärung). Sie finden im Sozialwort keine Unterstützung. Auffallend ist freilich, daß die geistigen Voraussetzungen der sozialen Marktwirtschaft nicht eigens bedacht werden. Das Stichwort »Freiheit« wird nicht interpretiert. Gleich zu Beginn heißt es: »Die Kirchen treten dafür ein, daß Solidarität und Gerechtigkeit als entscheidende Maßstäbe einer zukunftsfähigen und nachhaltigen Wirtschafts- und Sozialpolitik allgemeine Geltung erhalten« (2). Ist aber nicht neben Solidarität und Gerechtigkeit ebenfalls Freiheit ein wirtschaftlich bedeutsamer sittlicher Wert, ein »Grundwert«? Das Sozialwort übersetzt Subsidiarität einprägsam mit »Vorfahrt für Eigenverantwortung« (27, 120). Eigenverantwortung und Eigeninitiative sind Verwirklichungsformen von Freiheit! Die soziale Marktwirtschaft setzt nicht nur auf sozialen Ausgleich. Sie ist auch kein Mechanis-

mus, der automatisch funktioniert; und sie nutzt eben nicht bloß den Egoismus des wirtschaftlichen Vorteils und zerstört Solidarität. Sie ist anspruchsvoller. Solidarität ist überdies ein zwiegesichtiger Begriff. Neben der Solidarität *für*, gibt es auch als Kampfparole eine Solidarität gegen.

Wilhelm Röpke hat Grenzen und Voraussetzungen des Marktes eindrücklich beschrieben. Er schreibt den unbekehrten Rationalisten, den hartgesottenen Ökonomen, den pro-saischen Utilitaristen ins Stammbuch, daß der Markt nicht alles ist: Die Anwälte der Marktwirtschaft, sofern sie geistig einigermaßen anspruchsvoll sind, waren sich »immer darüber im klaren, daß der Bereich des Marktes, des Wettbewerbs, der von Angebot und Nachfrage bewegten Preise und der durch sie gesteuerten Produktion nur als Teil einer höheren und weiteren Gesamtordnung verstanden und verteidigt werden kann, wo es sich um Moral, Recht, natürliche Bedingungen der Existenz und des Glücks, um Staat, Politik und Macht handelte". Er warnte: »Die fragwürdigen Dinge dieser Welt gehen an ihrer eigenen Natur, die guten jedoch an ihren Übertreibungen zugrunde.« Man muß folglich einen Weg zwischen zwei Extrempositionen suchen und finden, sowohl einer Moralisierung der Wirtschaft, die deren Sachgesetzmäßigkeiten und Strukturbedingungen nicht wahrhaben will, als auch einer Isolierung und Verabsolutierung der Wirtschaft gegenüber allen anderen Lebensgebieten in Gestalt eines ökonomischen Imperialismus und des Axioms einer absoluten Eigengesetzlichkeit des ökonomischen: »Nationalökonomisch dilettantischer Moralismus ist ebenso abschreckend wie moralisch abgestumpfter Ökonomismus.«? Auch die nüchterne Welt des reinen Geschäftslebens schöpft nämlich aus »sittlichen Reserven«. »Die außerökonomische, geistig-moralische und gesellschaftliche Integration ist immer die Voraussetzung der wirtschaftlichen, national wie international.«⁸ »Markt, Wettbewerb und das Spiel von Angebot und Nachfrage erzeugen jene sittlichen Reserven nicht. Sie setzen sie voraus und verbrauchen sie.«? Kein Lehrbuch der Nationalökonomie und keine Wirtschaftstheorie vermag es folglich, diese Reserven herzustellen und zu produzieren. Kultur und Ethos sind vielmehr Quelle und Träger der moralischen Grundlagen der Marktwirtschaft. Deshalb tun die Kirchen gut daran, die Voraussetzungen auch erfolgreichen Wirtschaftens in Erinnerung zu rufen, nämlich daß individueller Eigennutz – »ein entscheidendes Sturkturelement der Marktwirtschaft« – vorkommen kann »zum zerstörerischen Egoismus« (12). Wenn aber eine sozial, ökologisch und global verpflichtete Marktwirtschaft moralisch viel anspruchsvoller ist, als man im allgemeinen sich bewußt ist, und wenn sie einer tragenden und stützenden Kultur bedarf, dann haben die Kirchen ebenfalls recht, für eine »Kultur des Erbarmens« einzustehen (13). Dies bedeutet dann freilich nicht bloß eine Korrektur der Marktwirtschaft und eine Hilfe für die sozial Benachteiligten, sondern rührt an die Grundlagen, Kann es soziale Marktwirtschaft ohne Gemeinsinn geben? Ist eine individualistischen Idealen verfallene Gesellschaft auf die Dauer lebensfähig? Die Kirche hat heute Kultur insgesamt mitzuverantworten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg lösten sich drei Phasen der Nachkriegsgesellschaft ab. Die ersten Jahre nach 1945 bis in die 60er Jahre waren Jahre des wirtschaftlichen Aufbaus, die Wirtschaftswundergesellschaft. Ab den 60er und in den 70er Jahren kam eine neue Phase der Überflußgesellschaft, die einseitig an der Verteilung des Wohlstandes sich orientierte. Seit dem Ölpreisschock und dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus ist

das Fest vorbei. Nun schlägt in der dritten Phase optimistische Zukunftserwartung in Skepsis und Unsicherheit um. Das Stichwort »Wertewandel« weist auf diese Mentalitätsveränderungen hin. Die grundlegenden Ziel- und Wertsysteme der einzelnen Menschen und Mentalitäten wie Stimmungen beeinflussen in hohem Maße auch die wirtschaftspolitischen Vorstellungen einer Gesellschaft. Im Unterschied zur resignativ-weltverneinenden Lebenssicht in ostasiatischen Ländern (Buddhismus) war die christliche Weltsicht in ihrer Geschichte weithin zukunfts offen und lebensbejahend. Ist diese Welteinstellung in den letzten Jahren den Christen abhanden gekommen? Dann wäre es eine vordringliche Aufgabe der Kirchen, Lebensgewißheit und Zuversicht aus der Botschaft des Glaubens zu vermitteln, und nicht primär einen Katalog ökonomischer Handlungsempfehlungen zusammenzustellen und vorzutragen. Das Angebot im sozialen und ökonomischen Supermarkt ist groß, aber unübersichtlich und widersprüchlich. Kirchen sollten das Grundsätzliche, das Grundlegende wieder in den Blick rücken. Die Konzentration auf die Fundamente ist auch ein Beitrag zur Verantwortung für die gesamte Kultur. Einem schrankenlosen Individualismus ist aus christlicher Überzeugung zu widersprechen. Ein Testfall dafür ist die Einstellung zu Ehe und Familie – auch in den Kirchen selbst – oder die Beachtung »intergenerativer Gerechtigkeit«, das heißt der Rechte künftiger Generationen. Leitbild müßte zudem die eigenverantwortliche Person, nicht der sozial betreute Mensch sein. Eine Kultur der Selbstständigkeit wäre daher zu pflegen. Die Vernichtung des Mittelstandes in der damaligen DDR war eine Sünde wider den Geist des alten Europa. Kreativität, Innovationsbemühen, Risikobereitschaft sind zu unterstützen und zu stärken. Es käme also darauf an zu ermutigen, statt vor allem zu klagen und anzuklagen. Der Adressat dieser Anrede ist dann freilich nicht in erster Linie die Politik, sondern die Zivilgesellschaft, die Gesamtheit der Bürger und die eigenen Kirchenmitglieder. Das Sozialwort wendet sich noch zu sehr an Politiker, um diese zu Staatseingriffen zu veranlassen. Es müßte aber in weitergehendem öffentlichen Gespräch neben vorrangigen Zielen wirtschaftlichen und sozialen Handelns auch die Lebenssicht, eine Perspektive, in der Lebensgewißheit und Zuversicht, Verantwortungsbereitschaft und Engagement vermittelt und geweckt werden, angesprochen werden. Die Kirchen sollten die Zivilgesellschaft als ihre Hörer begreifen, die verständlich, verbindlich, das Gewissen freimachend, kurzum »evangelisch« anzureden sind. Das Wort »Zivilgesellschaft« ist freilich im Sozialwort ein Randbegriff, erstaunlich, angesichts der Schwäche derzeitiger Politik, und ebenso erstaunlich angesichts des Öffentlichkeitsauftrags der christlichen Botschaft.

5. Kirchen als wirtschaftliche Akteure

Eine letzte, abschließende Bemerkung zum 6. Kapitel »Aufgaben der Kirchen«. Es ist gut, daß es dieses Kapitel gibt, weil es ausspricht, daß Kirche nicht nur andere in Verantwortung und Pflicht nehmen will. Das kirchliche Engagement für Änderungen in der Gesellschaft ist nur dann glaubwürdig, wenn auch innerkirchlich entsprechend gehandelt wird. Denn die Kirchen sind selbst auch Arbeitgeber, in Caritas und Diakonie große Arbeitgeber. Das abschließende Kapitel geht die kirchlichen Aktivitäten und Praxis insgesamt und

umfassend durch: Bautätigkeit, naturschonende Bewirtschaftung kirchlicher Flächen, Verkündigung, kirchliche Hilfswerke im Entwicklungsdienst, Erziehung und Bildungsarbeit, öffentliche Erklärungen werden aufgezählt. Das ist geboten, aber eher traditionell. Die Wirtschaftlichkeit kirchlichen Handelns wird hingegen nicht ausdrücklich thematisiert. Dabei macht die Finanzkrise in Landeskirchen und Diözesen die Frage nach der Wirtschaftlichkeit kirchlichen Handelns dringlich. Es sei nur noch die evangelische Seite exemplarisch angesprochen: Die Durchschnittszahl von Pfarrern variiert in den Landeskirchen erheblich. Die Untergrenze sind 722 Gemeindemitglieder in der Kirchenprovinz Sachsen, die Obergrenze 1799 in Bremen, im Mittelfeld liegen Berlin-Brandenburg mit 1012, Rheinland mit 1199, der Durchschnitt ist 1028 (Quelle: Kirchenamt der EKD). Gewiß ist Effizienz und Wirtschaftlichkeit nicht einziger Maßstab und das schlechthinige Gütezeichen kirchlicher Aktivitäten. Aber die institutionelle Kirche ist in ihrer Organisation eben ein »weltlich« Ding, die ihre eigenen Strukturen ständig auf ihre Leistungen hin zu überprüfen hat. Wie kann man zum Beispiel angesichts der Mobilität der Kirchenmitglieder und moderner Kommunikationsmittel die Erhaltung von Kirchenämtern und Kirchenverwaltungen von 24 Landeskirchen und außerdem von EKD, EKV und VELKD sachlich begründen? Die Finanzkrise wird, so oder so, in Zukunft Reformen erzwingen. Dabei ist es leichter, klein zu sein, als kleiner zu werden. Das kirchliche Finanzgebaren und die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirchen steht also auf dem Prüfstand. Ökonomische Ressourcennutzung wird ein Bewährungsfeld sein, wie es die Kirche selbst in Zukunft mit »Solidarität und Gerechtigkeit« hält. Der Maßstab, den sie an andere im Staat, Gesellschaft und Wirtschaft anlegt, muß sie auch für sich selbst gelten lassen. Vielleicht ist man deshalb vorsichtiger mit vollmundigem, prophetischem Protest und Fundamentalkritik geworden. Das »Sozialwort«, das ist am Ende nochmals zu betonen, bemüht sich um Sachkunde und Sachlichkeit. Wer als Wirtschaftssubjekt und Beteiligter am ökonomischen Prozeß selbst betroffen und involviert ist, wird jedoch vorsichtiger. Das ist keine Legitimation und kein Anlaß für ein verlegenes Wegsehen und ein ratloses Schweigen, wohl aber Anstoß, Verantwortung in Kreativität und Nüchternheit anzunehmen und für sich selbst ein »mutiges und weitsichtiges Handeln« (1) anzustreben.

Prof. Dr. Martin Honecker, Aufdem Weiler 31, 53125 Bonn

Anmerkungen

1. Das »Sozialwort« wird im Text nach Ziffern zitiert.
2. Hans H. Wenkebach: Zwischen Solidarität und Wettbewerb, Die Neue Ordnung 51, 1997, S. 137.
3. Wolfgang Ockenfels: Nicht das letzte Wort, Die Neue Ordnung 51, 1997, S. 83.
4. Vorwort des Sozialworts, S. 5.
5. A. Rich: Wirtschaftsethik, Bd. 1, Grundlagen in theologischer Perspektive, 4. Aufl. 1991; Bd. 2, Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozioethischer Sicht, 2. Aufl. 1992.
6. Wilhelm Röpke: Jenseits von Angebot und Nachfrage, 5. Aufl. 1979, S. 145.
7. AaO., S. 161.
8. AaO., S. 185.
9. AaO., S. 186.

Effizienzkriterien der Marktwirtschaft

Von Otto Graf Lambsdorff

Die menschliche Ordnung

Der Rat der Evangelischen Kirche und die Deutsche Bischofskonferenz haben sich mit einer gemeinsamen Erklärung »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« in einer Zeit zu Wort gemeldet, in der die Arbeitslosigkeit Rekordmarken erreicht, die Finanzlage angespannt ist und der Aufbau in den neuen Bundesländern länger dauert und teurer wird als zunächst erwartet.

Die Kirchen folgen mit ihrem Papier einer guten Tradition: Es ist ihre Aufgabe, sich einzumischen, Verantwortung für Benachteiligte wahrzunehmen und sich auch mit unbequemen Thesen Gehör zu verschaffen. Ein paar Jahre zuvor hatte sich die Evangelische Kirche mit der Schrift »Gemeinwohl und Eigennutz« zu Wort gemeldet, durch die sich das klare Bekenntnis zur Sozialen Marktwirtschaft wie ein roter Faden zog. Das nun vorliegende Papier beider Kirchen läßt diese stringente Haltung leider vermissen. Die Schrift ist das Ergebnis eines gut zweijährigen Konsultationsprozesses, den Politik Wirtschaft und gesellschaftliche Gruppen bestritten haben. Zwar fußt auch das nun vorgelegte Papier auf dem Bekenntnis, daß die Soziale Marktwirtschaft das überlegene Wirtschaftssystem gegenüber zentraler Planung und Sozialismus ist und »... den geeigneten Rahmen für eine zukunftsfähige Wirtschafts- und Sozialpolitik« bildet, aber zugleich ist die Schrift geprägt von Forderungen, dem Staat weitere Pflichten aufzuerlegen, durch mehr Umverteilung mehr Gerechtigkeit zu erzeugen und stärker in das gesamte Wirtschaftsgeschehen einzugreifen.

Die Kirchen erklären völlig zurecht, daß nur ein finanziell leistungsfähiger Staat als Sozialstaat funktionieren kann. Durch eine Verschlankung des Staates dürfe dieser jedoch nicht so »ausgehungert« werden, daß er seine Aufgaben nur noch unzureichend erfüllen könne. Illustriert eine Staatsquote von über 50 Prozent, daß wir »ein Aushungern des Staates« wirklich fürchten müßten? Haben wir nicht im Gegenteil einen allzuständigen Staat geschaffen, der den Wirtschaftsprozeß eher behindert denn fördert?

Diese ambivalente, man könnte meinen, gar widersprüchliche Haltung zum marktwirtschaftlichen System durchzieht das gesamte Papier. Ein Kernsatz der Denkschrift lautet: »Verteilt werden kann nur das, was in einem bestimmten Zeitraum an Gütern und Dienstleistungen erbracht worden ist«. Wenig später jedoch sehen die Kirchen die Gefahr, daß die Wettbewerbsfähigkeit auf Kosten der sozialen Sicherung gestärkt werden soll und plädieren dafür, die vorrangigen Sicherungssysteme »armutsfest« zu machen.

Besteht diese Gefahr tatsächlich in unserem Land, das mit rund 1,2 Billionen DM mehr als ein Drittel seines Bruttoinlandsprodukts für Soziales ausgibt? Oder ist dies nicht ein Indiz dafür, daß wir die Schwelle zum Versorgungsstaat weit überschritten haben?

Wer das Prinzip einer begrenzten Korrektur der Einkommensverhältnisse in Frage stellt,

so heißt es in der Schrift, stellt den Sozialstaat in Frage. - Welche gesellschaftliche Gruppe, welche Partei stellte seriös in unserem Land in Frage, daß staatliche Einflußnahme auf die Gesamtverteilung vonnöten ist? Die Kernfrage lautete doch: *Wieviel* staatliche Einflußnahme verträgt das System? Steht das Prinzip des sozialen Ausgleichs bei uns tatsächlich zur Disposition? Oder besteht nicht vielmehr die Gefahr, daß ein überbordender Sozialstaat, genährt durch Ansprüche und Forderungen, die in wachstumsstarken Jahren leicht befriedigt werden konnten, die Grundlagen des Systems gefährdet?

Nach meinem Eindruck laufen die Kirchen in ihrem gemeinsamen Wort Gefahr, den systemimmanenten ethischen und ausgleichenden Gehalt der sozialen Marktwirtschaft nicht im Kern wahrzunehmen. Gerade dem Leitbild der Marktwirtschaft liegen ethische Motive zugrunde. Schon Adam Smith analysierte vor rund 200 Jahren, daß der Eigennutz als Motor wirtschaftlichen Handelns innerhalb eines funktionierenden Wettbewerbs, basierend auf dem marktwirtschaftlichen Prinzip zu mehr Wohlstand für alle führt.

Es waren gerade christlich gesinnte Professoren der Freiburger Schule, die vor 55 Jahren im Auftrag der »Bekennenden Kirche« eine Denkschrift verfaßten. Der Beitrag von Walter Eucken, Wilhelm Röpke und anderen beschrieb eine Wirtschaftsordnung, die nach dem Krieg von Ludwig Erhard und Alfred Müller-Armack als soziale Marktwirtschaft erfolgreich implementiert wurde. Sie wollten kein Freibeutertum und das »freie Spiel der Kräfte«. Sie konstruierten eine sozial verpflichtete Marktwirtschaft, die den Menschen in den Mittelpunkt rückt, ihm das Recht der freien Selbstbestimmung verleiht und ihn zum mündigen Bürger erklärt. Sie forderten anstelle eines Nachtwächterstaates einen wachsamsten Staat, der stark ist, den Rahmen deutlich absteckt, in dem sich die Wirtschaft frei entfalten kann.

Es sind eben auch ethische und moralische - also christliche Werte -, die eine Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung entstehen ließen, die Armut überwindet, materielle Versorgung sichert und ein menschenwürdiges Dasein ermöglicht. Darin liegt ihr unschätzbare Wert. Kann sie sich entfalten, sorgt sie für Beschäftigung. Sie verlangt nicht den moralischen Übermenschen, wie Otto Schlecht es nannte, der seiner hehren Ziele stets erinnert werden muß. Ihr reicht der durchschnittliche Mensch mit Stärken und Schwächen, dessen freie Entscheidungen auch in ihrer Verantwortung begrenzt sind.

Die »listige Idee« der Marktwirtschaft sorgt über den Preismechanismus, privates Eigentum und einen funktionierenden Wettbewerb, dafür, daß Arbeit und Kapital in ihre produktivsten Verwendungen geleitet werden und gleichzeitig der einzelne anders als im Sozialismus vor Ausbeutung und Drangsalierung geschützt wird. Franz Böhm hat diesen Mechanismus zutreffend als »genialstes Entmachtungsinstrument der Geschichte« charakterisiert.

Die soziale Sicherung als konstituierendes Element der Sozialen Marktwirtschaft flankiert dieses System. Ihr unantastbarer Grundsatz ist die Subsidiarität. Die Vokabel »subsidium«, von welcher Subsidiarität abgeleitet ist, stellt ursprünglich einen militärischen Begriff dar und bedeutet »Reservestellung«, meint also die Soldaten, die im Hintergrund stehen und in der Not eingreifen. So war es gerade die Kirche, die den Begriff geprägt und ausformuliert hat: Die zweite päpstliche Enzyklika »Quadragesimo anno vom 15. Mai 1931 führt aus: »... jener oberste sozialphilosophische Grundsatz ... an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen

eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf ...« Auch jetzt erklären die Kirchen in ihrer Schrift: »Treffend ist Subsidiarität mit Vorfahrt für Eigenverantwortung übersetzt worden.« Doch dieser viel beschworene Grundsatz wurde in der Realität stetig ausgehöhlt. Wir haben eine gigantische bürokratische soziale Umverteilungsmaschinerie geschaffen, die als gefährlicher Kostentreiber fungiert und den einzelnen zum abhängigen Versorgungsbürger mutieren läßt. So hat gerade diese Abweichung vom klaren ordnungspolitischen Kurs ihren Preis; Unbeweglichkeit, Verkrustung, fehlende Dynamik, weniger Freiheit und Arbeitslosigkeit in hohem Ausmaß. Als fatale Folge schafft der Sozialstaat erst die Zustände, die zu beseitigen er angetreten ist. Kurzum, er sägt am eigenen Ast und gräbt sich selbst das Wasser ab.

Genau diesen elementaren Wirkungszusammenhang übersieht das Papier der Kirchen. Nicht mehr Umverteilung bringt mehr Gerechtigkeit, sondern weniger. Nicht mehr Staat sorgt für den fairen Ausgleich der Interessen, sondern weniger. Unser Staat droht zum »Sozialversicherungsstaat« zu werden, der im Teufelskreis einer schrumpfenden beitragspflichtigen Beschäftigungsbasis bei gleichzeitig steigenden Versorgungslasten gefangen ist. Eine effiziente Wirtschaftspolitik ist letztlich die richtige Sozialpolitik.

Die Kirchen weisen in ihrer Schrift zurecht darauf hin, daß die eigentliche Bewährungsprobe des Sozialstaates noch bevorstehe. Jedoch seien die sozialen Sicherungssysteme trag- und konsolidierungsfähig. Hier geht der Vorschlag der Kirchen nicht weit genug. Der Reformbedarf der Sozialversicherung in Deutschland darf nicht nur als bloßes Finanzierungsproblem verharmlost werden. Stellen wir uns vielmehr die Frage, ob wir beispielsweise langfristig ein Gesundheitssystem halten können, das bereits ab einem minimalen Monatsbeitrag die ganze Palette der Versicherungsleistungen vorhält. Trägt das Prinzip der beitragsfreien mitversicherten Ehegatten ohne eigenes Erwerbseinkommen, wenn dadurch die Arbeitskosten eines Fabrikarbeiters weiter in die Höhe steigen? Schließlich fallen die gesamten Leistungen nicht vom Himmel, sondern müssen »solidarisch«, das heißt, letztlich zu Lasten der Arbeitslosen finanziert werden.

Die Kirchen führen an, daß die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit auf der einen Seite zu Einnahmeausfällen führt und auf der anderen Seite hohe Kosten für die Versorgungsempfänger verursacht. »Insofern« - so heißt es »ist nicht der Sozialstaat zu teuer, sondern die Arbeitslosigkeit. Der Sozialstaat und die sozialstaatlichen Leistungen sind nicht die Ursache für die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit.«

Hier irrt die Kirche. Verringert sich durch ein gut ausgestattetes Auffangnetz der Anreiz für reguläre Erwerbsarbeit, so liegt auch hier eine Ursache für Arbeitslosigkeit. Schließlich zeigt sich, daß Länder wie Schweden, Großbritannien, Niederlande und auch Neuseeland durch eine Lockerung des Zwangskorsetts der Arbeitsmarktregulierung und durch weniger staatliche Leistungen die Geißel der Arbeitslosigkeit erfolgreich bekämpft haben. Und auch diese Länder stehen nicht zuletzt aufgrund fortschreitender Globalisierung - ebenso wie die Bundesrepublik - unter erhöhtem Anpassungsdruck. An Arbeitslosigkeit ist eben nicht zu viel, sondern zu wenig Marktwirtschaft Schuld.

Es scheint, als sei die Meinung der Bevölkerung über das herrschende Wirtschaftssystem an einem Tiefpunkt angekommen. Jüngst war einer Umfrage des Allensbacher Instituts zu entnehmen, die Menschen in Ostdeutschland lehnten die »Ellenbogengesellschaft der

Marktwirtschaft« ab. Immerhin 67 Prozent der Menschen in den neuen Bundesländern verbinden Marktwirtschaft mit der Ausbeutung des Menschen. Gleichzeitig glauben 66 Prozent, daß Soziale Marktwirtschaft und Menschlichkeit nicht zusammen passen! Nur eine kleine Minderheit (3 Prozent) hält die soziale Komponente bereits heute für überzogen. Das alles beschreibt eine fatale Schieflage im Bewußtsein der Bürger. Es gehört viel Überzeugungskraft dazu, Menschen mit liberalen Argumenten vom in sich selbst verwurzelten sozialen und christlichen Charakter der Marktwirtschaft zu überzeugen.

Die Welt um uns verändert sich. Die Globalisierung legt ein neues Tempo der internationalen Arbeitsteilung vor. Die Welt rückt enger zusammen. Die Qualifizierung der Erwerbsbevölkerung in den Schwellenländern hat inzwischen ein so hohes Niveau erreicht, daß der Technologiestandard den bisher nur ein »made in Germany« versprach, heute auch in vielen anderen Ländern der Erde erreicht wird. Die Liberalisierung der Kapitalmärkte gepaart mit neuer Technik, führt dazu, daß innerhalb kürzester Zeit enorme Kapitalströme gleichgerichtet rund um den Globus dirigiert werden. Unternehmen sind gezwungen, schon um Währungsschwankungen auszugleichen, international zu operieren.

Das Wort der Kirche bleibt jedoch an dieser Stelle unklar und nebulös. Globalisierung wird unter dem Aspekt der Arbeitsplatzvernichtung gesehen. Die Chancen, die sich insgesamt auch für die deutsche Volkswirtschaft durch ein offenes System ergeben, werden kaum wahrgenommen. Es bestehe Handlungsbedarf, »... Globalisierung ereignet sich nicht wie eine Naturgewalt, sie verlangt nach politischer Gestaltung«.

Es wäre naiv anzunehmen, daß ein Staat, dem besonders viel Verantwortung zugeschoben wird, diesen Prozeß mit der Folge steuern und lenken könnte, daß nicht Kosten- und Leistungskriterien maßgeblich dafür verantwortlich wären, wo neue Arbeitsplätze entstehen.

In die gleiche Richtung zielt die Forderung der Kirche, daß es notwendig sei, die europäische Sozialpolitik künftig für alle Mitgliedstaaten der Union verbindlich gelten zu lassen. Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß wir uns nicht vom Wettbewerb in Europa oder der Welt durch Festschreiben von Sozialstandards abkoppeln können. Im Gegenteil, Protektionismus - auch im verbrämten Gewand - rächt sich für unser Land im besonderen Maße. Auf die Herausforderung der Globalisierung können wir nicht defensiv mit Subventionen für Kohle, Stahl, Werften und die Landwirtschaft reagieren. Wir haben nur die Möglichkeit, die Flucht nach vorne anzutreten und die eigene Wettbewerbsfähigkeit durch eine Renaissance der marktwirtschaftlichen Komponente zu verbessern. Dabei sind Entflechtung, Rückführung und Abbau nicht nur in bezug auf einen allmächtigen Sozialstaat das Gebot der Stunde. Altbundskanzler Schmidt titelt völlig zurecht. »Die Lust, alles bis in kleinste Detail zu regeln behindert den wirtschaftlichen Aufschwung. Wer die Arbeitslosigkeit wirksam bekämpfen will, muß den Dschungel der Gesetze und Verordnungen lichten. Wir Deutsche sind so paragraphengläubig und so regelungswütig geworden, daß man an unserem Verstand zweifeln muß.«

Der Marktwirtschaft wieder mehr Geltung zu verschaffen bedeutet, eine wirksame Medizin gegen Massenarbeitslosigkeit, gegen Armut und gegen den Abstand von Ost- zu Westdeutschland, kurz gegen die »Risse« zu verabreichen, die die Kirche in den Mittelpunkt ihres Papiers stellt.

Der Bundespräsident hat kürzlich in seiner vielbeachteten Rede allen die Leviten gelesen und gleichzeitig erklärt, die Deutschen hätten die Kraft und den Leistungswillen, sich am eigenen Schopf aus der Krise zu ziehen. Das gelingt nicht mit mehr Umverteilung und staatlicher Gängelung, sondern nur durch mehr Effizienz innerhalb unseres Systems für mehr Wachstum und Beschäftigung.

Mehr Marktwirtschaft verlangt mehr Mut - Mut, den es zu beweisen gilt.

Dieser Beitrag ist bereits vorab in der »Wirtschaftswoche« veröffentlicht worden.

Dr. Duo GrafLambsdorffMdB, Bundeshaus, Görresstraße 34, 53113 Bonn

Nachhaltigkeit, Wachstum und Wertorientierung

Von Hans G. Nutzinger und Angelika Zahrnt

1. Generelle Würdigung

Das Gemeinsame Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hervorgegangen aus der »Diskussionsgrundlage« vom 22. November 1994, rund 2500 Stellungnahmen im Verlauf eines gut einjährigen Diskussionsprozesses und der Arbeit eines Beraterkreises sowie einer Redaktionsgruppe im Laufe des Jahres 1996, liefert aus unserer Sicht eine sehr beachtliche und wichtige Strukturierung der gegenwärtigen wirtschaftlichen und sozialen Problemlandschaft, die zwar im allgemeinen durchaus wohlwollend-freundlich aufgenommen wurde, aber nach unserem Eindruck bisher doch noch nicht in ausreichendem Maße Eingang in den politischen und gesellschaftlichen Diskurs gefunden hat. Diese Leistung ist um so bemerkenswerter, als sich ja unter den zahlreichen Stellungnahmen während des Konsultationsprozesses nicht nur unterschiedliche, sondern mitunter durchaus auch unmittelbar konträre Analysen und Handlungsempfehlungen befunden haben, die von den Kirchen produktiv in ihrem »Gemeinsamen Wort« aufzunehmen waren. Diese schwierige Aufgabe, so meinen wir, haben die beiden Kirchen im Grundsatz gut gelöst. Daß dabei ein »Kompromißpapier« herausgekommen ist, in dem sich diese unterschiedlichen Problemsichten auch teilweise noch wiederfinden, war nach dieser Diskussionslage unvermeidbar. Wichtig ist, daß das »Gemeinsame Wort« keinen »faulen Kompromiß« darstellt, sondern die unterschiedlichen Anforderungen an die Zukunftsfähigkeit unserer Wirtschaft und Gesellschaft, ausgehend vom christlichen Verständnis des Menschen, an der Wechselbezüglichkeit von wirtschaftli-

chen und sozialen Erfordernissen im Konzept der »Sozialen Marktwirtschaft« zu messen versucht. Die Weiterentwicklung eines ernstgemeinten Konzepts von »Sozialer Marktwirtschaft« unter veränderten weltwirtschaftlichen Bedingungen, aber auch in einem zunehmend durch marktradikale Forderungen aufgeheizten Diskussionsklima ist schon für sich betrachtet eine bedeutende Leistung. Was unsere eigene Kritik betrifft, die wir vor zwei Jahren an gleicher Stelle veröffentlicht haben, so haben wir besonderen Anlaß zur Zufriedenheit, weil gerade die angemahnten »informellen Defizite«, etwa im Hinblick auf das »vergessene Kapitel Frauen«, im abschließenden, wenn auch erklärtermaßen nicht »letzten« Wort der beiden Kirchen weitgehend ausgeräumt sind.

2. Der Einbezug von Nachhaltigkeit

In unserer damaligen Stellungnahme war der Hauptkritikpunkt, daß die Leitvorstellung der »nachhaltigen Entwicklung« zwar verschiedentlich in der »Diskussionsgrundlage« auftauchte und unter der Rubrik »Bewahrung der Schöpfung« auch theologisch verankert war, daß sie aber nur unzureichend in die wirtschaftlichen und sozialen Überlegungen dieses ersten Textes integriert war. Diesem zentralen Einwand trägt nun das »Gemeinsame Wort« weitaus stärker Rechnung als das »Impulspapier«, wenn auch nach unserer Ansicht hier noch einige »Wünsche« - genauer: Inkonsistenzen - übrig- und offenbleiben.

Betrachten wir zunächst die wesentlichen »ökologischen Fortschritte« des »Gemeinsamen Wortes«: Der Titel der damaligen Diskussionsgrundlage »Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland« ist im Gemeinsamen Wort der beiden Kirchen nur noch Untertitel, und der gewählte Haupttitel »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« nimmt zumindest begrifflich die beiden Hauptelemente des Nachhaltigkeitspostulates mit auf, denn zu menschlicher Solidarität gehört auch immer die Solidarität der heute lebenden Menschen mit künftigen Generationen, und Gerechtigkeit wird von den beiden Kirchen zu Recht nicht nur innerhalb der nationalen Gesellschaft eingefordert, sondern zugleich als weltweite Gerechtigkeit für die Länder des Südens verstanden. Zwar beziehen die beiden Bischöfe in ihrem Vorwort (S. 5) diese beiden Begriffe primär auf die Verhältnisse in der Bundesrepublik Deutschland und richten sie mehr auf die unmittelbare als auf die ferner liegende Zukunft aus; gleichwohl umfaßt der Text, liest man ihn insgesamt, durch einen relativ systematischen Einbau von Gesichtspunkten der Nachhaltigkeit auch eine weiterführende Perspektive, welche über die räumliche Begrenzung auf Deutschland oder die Europäische Union ebenso hinausgeht wie über die Interessen der heute lebenden Menschen.

Diese erfreuliche Perspektive wird bereits in Textziffer (1) der »Hinführung« deutlich, die »Zukunftsfähigkeit und Nachhaltigkeit« als zwei zentrale Maßstäbe der Wirtschafts- und Sozialpolitik hervorhebt. Allerdings wird an dieser Stelle nur das Problem der Fairneß zwischen heutigen und künftigen Generationen angesprochen, nicht jedoch das ebenso wichtige Problem eines Interessenausgleichs zwischen den Ländern des Nordens und des Südens.

In der Erläuterung (9) zur dritten These »Die Soziale Marktwirtschaft braucht eine strukturelle und moralische Erneuerung« wird zu Recht auf »eine zukunftsfähige Wirtschafts-

und Sozialpolitik« hingewiesen, aber gerade deswegen erscheint es uns angemessen, diese These auch um die ökologische Komponente – den Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen – zu erweitern. Wenn hierbei vom Leistungsvermögen der Volkswirtschaft und der Qualität der sozialen Sicherung als dem wirtschaftlichen und dem sozialen »Pfeiler einer Brücke« gesprochen wird, so müßte unbedingt hinzugefügt werden, daß diese Pfeiler der Brücke nur dann einen stabilen Halt verleihen können, wenn sie selber ökologisch gut gegründet und begründet sind. Allein der Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen und weltweite Gerechtigkeit liefern einen solchen festen Untergrund. Deshalb sollten diese beiden Aspekte von Nachhaltigkeit bereits an dieser Stelle – und nicht erst später in Textziffer (11) – genannt werden.

3. Zur Präzisierung des Nachhaltigkeitsbegriffs

Vermutlich kann es bei einer Vielzahl von Bearbeiter(inne)n nicht ausbleiben, daß der Gedanke der Nachhaltigkeit nicht immer mit gleichem Begriffsinhalt und mit gleicher Präzision ausgedrückt wird und daß auch das ihm beigemessene Gewicht durchaus variiert. Begrifflich verwirrend ist außerdem der Umstand, daß am Anfang in Textziffer (2), Zukunftsfähigkeit und Nachhaltigkeit als zwei getrennte, wenn auch nicht hinreichend explizierte Begriffe erscheinen, während sie an verschiedenen Stellen des folgenden Textes gleichgesetzt werden. Es wäre der begrifflichen Klarheit dienend, wenn in einer überarbeiteten Fassung des »Gemeinsamen Wortes« beide Begriffe gleich zu Beginn einigermaßen klar definiert würden, so daß im folgenden erkennbar ist, ob sie synonym gebraucht werden (können) oder nicht.

Was den Gesichtspunkt »Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen« betrifft, so kommt dieser wohl am deutlichsten in Textziffer (225) zum Ausdruck. Das Konzept nachhaltiger Entwicklung insgesamt wird wohl am besten beschrieben durch Textziffer (148), wo für die deutsche Gesellschaft ein »natürlicher Handlungsrahmen« in der Art gefordert wird, »daß die berechtigten Interessen der kommenden Generationen und der Menschen auf anderen Kontinenten nicht verletzt werden« (5.60). Weniger deutlich ist die Bestimmung von »Nachhaltigkeit« in Abschnitt 3.3.5, der zwar nach unserer Ansicht nichts Falsches enthält, aber ein wenig zu freundlich von »der Einbindung aller gesellschaftlichen Prozesse in das – allem menschlichen Tun vorgegebene – umgreifende Netzwerk der Natur« spricht. Das ist zwar nicht falsch, klingt aber ein bißchen unverbindlich. Deutlicher wäre es, hier von einem ökologischen Handlungsrahmen zu sprechen. Man mag gegen diesen Begriff einwenden, daß es sich hierbei nicht um ein fertiges Korsett handeln kann, da sich ja dieser Handlungsrahmen fortlaufend durch menschliche Eingriffe, aber auch durch natürliche Entwicklungen verändert; trotzdem wäre es besser, die natürlichen Handlungsbeschränkungen etwas verbindlicher zu formulieren. Dies scheint auch deswegen angezeigt, weil die theologische Perspektive des »Bebauens und Bewahrens« in Textziffer (123) zugleich ein Nutzungsgebot und eine Nutzungsgrenze enthält.

Eine begrüßenswerte Innovation stellt der vorliegende Text insofern dar, als er die Bevölkerungsentwicklung in der Bundesrepublik, gekennzeichnet durch stark zunehmende

Kinderlosigkeit, als eine Gefährdung der Zukunftsfähigkeit registriert. Man hätte im »Gemeinsamen Wort« diesen Gesichtspunkt noch weiter ausbauen können: Wenn der Text zu Recht eine »Benachteiligung der Familien« in Abschnitt 2.2.2 feststellt und entsprechende Veränderungen zugunsten der Familien verlangt, so könnte er dies auch im Kontext von Nachhaltigkeit und Zukunftsfähigkeit fordern. Das Problem als solches wird zwar in Textziffer (77) angesprochen, aber mehr als technisches Problem denn als Komponente genereller Nachhaltigkeit und Zukunftsfähigkeit: Eine zunehmend kinderlose Gesellschaft hat nicht nur das ungelöste Problem, wie sie ihr Sozialleistungssystem finanzieren soll, sie droht auch insgesamt auszusterben. Der Bedeutung von Zukunftsfähigkeit und Nachhaltigkeit erscheint es im übrigen auch angemessen, wenn in Textziffer (132) nach der Diskussion individueller Freiheitsrechte und politischer Mitwirkungsrechte nicht nur wirtschaftlich-soziale und kulturelle, sondern auch ökologische Grundrechte eingefordert werden, denn die Chancen menschlicher Entfaltung, die durch solche Rechte gesichert werden sollen, schließen auch das Recht auf eine weitgehend unversehrte und auf jeden Fall lebenswerte Natur ein.

4. Drei ökologische Defizite

Es ist wohl vor allem den Schwierigkeiten eines Abgleichs vieler Textbruchstücke zuzuschreiben, daß der Gedanke der Nachhaltigkeit an zwei zentralen Stellen nicht explizit erwähnt wird, obwohl er dort von Bedeutung wäre: Dies ist zum einen in den Abschnitten zum europäischen Integrationsprozeß (164) in Kap. 4.6, zum anderen in den Überlegungen zur Globalisierung (Kap. 2.5 »Globale Herausforderung«) der Fall. Man mag einwenden, daß man nicht permanent an jeder Stelle von »Nachhaltigkeit« und »Zukunftsfähigkeit« sprechen kann, aber die explizite Einbeziehung der ökologischen Dimension erscheint gerade an diesen Stellen besonders erforderlich, weil der bisherige Diskurs um die zu Recht befürwortete europäische Integration vor allem dadurch gekennzeichnet war, daß er die wirtschaftliche Dimension der Frage einseitig in den Vordergrund stellte, die soziale Komponente an den Rand drängte und die ökologischen Restriktionen überhaupt ausblendete. Gerade weil die europäische Integration bisher fast ausschließlich als Wirtschafts- und Wachstumsprogramm diskutiert und auch weitgehend praktiziert worden ist, wäre nicht nur die Einbeziehung sozialer Aspekte, wie etwa in Textziffer (234), sondern auch der explizite Hinweis auf ökologische Handlungsrestriktionen erforderlich. Hier hat es das »Gemeinsame Wort« nach unserer Meinung versäumt, einen möglichen und wichtigen Kontrapunkt zur bisherigen Diskussion zu setzen. Gerade wenn man die europäische Integration anstrebt - was wir ebenso wollen wie die beiden Kirchen -, ist die Ausblendung der ökologischen Grundlagen mit langfristig vermutlich fatalen Konsequenzen auch für den Einigungsprozeß selbst besonders bedauerlich.

Ähnliches gilt für die Globalisierungsdebatte: Globalisierung wird zwar richtig als eine »Herausforderung« verstanden und nicht als eine blinde und unabänderliche »Naturgewalt«; wenn aber zu Recht ihre »politische Gestaltung« (133) angemahnt wird, so sollte auch die ökologische Gestaltung der Globalisierung eingefordert werden. Und wenn in

Textziffer (86) zutreffend auf extreme Lohnunterschiede zwischen den EU-Ländern und den Schwellenländern Mittel- und Osteuropas, Südasiens und Lateinamerikas hingewiesen wird, so sollte auch ein Hinweis auf extrem unterschiedliche ökologische Normen und Standards nicht unterbleiben. Es ist uns bewußt, daß die Anforderungen hoher mitteleuropäischer Umweltstandards in solchen Ländern als »ökologischer Imperialismus« erscheinen mögen; es geht uns aber nicht darum, unter dem Deckmäntelchen »Ökologie« (oder »Arbeitsschutz«) dieser Ländergruppe Entwicklungschancen durch übertriebene Anforderungen zu verbauen, sondern darum, bestimmte ökologische und auch soziale Mindeststandards im Interesse der dort lebenden Menschen einzufordern. Wirtschaftlicher Erfolg und wirtschaftliches Wachstum wäre auch in diesen Ländern falsch gemessen, wenn es sich nur um den Reichtum weniger handeln würde und die natürlichen und sozialen Existenzbedingungen für die Menschen dieser Länder unerträglich wären. Wenn im Nachhaltigkeitspostulat die Interessen künftig lebender Menschen eingefordert werden, so gilt dies mindestens in gleichem Maße für die Interessen der heute in den Ländern des Südens lebenden Menschen; ihre Bedürfnisse nach sozialen und ökologischen Mindeststandards, die ihnen wenigstens Leben und körperliche Unversehrtheit garantieren sollen, dürfen nicht unter Hinweis auf Entwicklungschancen künftiger Generationen abgetan werden - ganz abgesehen davon, daß es um die Lebenschancen von Kindern und Kindeskindern, deren Eltern ihre Gesundheit ruinieren müssen, um zu überleben, ohnehin nicht gut bestellt sein dürfte.

Nun könnte man gegen diese Kritik einwenden, daß die Frage der »ökologischen Krise« bereits in Kapitel 2.3 erwähnt wird, so daß sich eine Wiederholung in den beiden folgenden Abschnitten (»Europäische Integration« und »Globalisierung«) erübrigt. Wie wir aber gerade versucht haben aufzuzeigen, ist dieser Gesichtspunkt so wichtig, daß er gleichwohl in den jeweiligen Text mit einbezogen werden müßte; hinzu kommt, daß die Würdigung der bisherigen Bemühungen um Umweltschutz in Textziffer (80) einen wichtigen Tatbestand nicht hinreichend deutlich macht, sondern eher hypothetisch formuliert (»wenn es uns nicht gelingt, die Ausbeutung der Natur wirksam einzuschränken ...«). Es sollte gleich zu Beginn klar gesagt werden, daß trotz aller aner kennenswerten Bemühungen um Umweltschutz zur Zeit die ökologischen Schäden weltweit noch weiter anwachsen und Fortschritten in einzelnen Gebieten schwerwiegende Verschlechterungen in vielen anderen gegenüberstehen. Man hat den Eindruck, daß der Text hier einem gängigen Öko-Optimismus folgt, der zu wenig nach der Verallgemeinerbarkeit und vor allem der praktischen Verallgemeinerung sichtbarer Fortschritte fragt und dadurch nicht zu einer realistischen Sicht des gegenwärtigen Zustandes unserer Umwelt und der heute noch herrschenden Tendenz zu einer Verschlechterung gelangt. Zwar wird in der gleichen Textziffer richtig davon gesprochen, daß die Umweltschäden weiter anwachsen, aber die zuvor gewählte hypothetische Formulierung suggeriert doch leicht eine zu optimistische Perspektive.

Dieser »Öko-Optimismus« und die Neigung, klare Tatsachenbeschreibung durch weniger kontroverse hypothetische Formulierungen zu ersetzen, zeigt sich dann erneut in der folgenden Textziffer (81) im Bereich Landwirtschaft. Dort wird richtig festgestellt, daß »[d]ie überkommenen, bewährten Prinzipien bäuerlichen Wirtschaftens [...] auf eine umweltverträgliche und nachhaltige Bodennutzung und Tierhaltung ausgerichtet [sind]«. In dieser Allgemeinheit kann dem Satz zwar durchaus zugestimmt werden; er stellt aber leider

nicht eine Beschreibung der gegenwärtig praktizierten Prinzipien in der Landwirtschaft dar, die durch Intensivbewirtschaftung, Massentierhaltung, Überdüngung und Pestizideinsatz gekennzeichnet ist. Es geht uns hierbei nicht darum, die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen auszublenden, unter denen die Bauern in Deutschland (und anderswo) arbeiten müssen, oder den Blick auf ihre oftmals schwierige soziale Lage zu verstellen, aber es besteht doch die Gefahr, daß hier ein idyllisches heiles Bild von Landwirtschaft gezeichnet wird, das in großem, oftmals diametralem Gegensatz zur heutigen beklagenswerten Realität steht. Daß die Autoren des »Gemeinsamen Wortes« das im Prinzip ähnlich sehen wie wir, wird erst viel später deutlich, wenn richtig in Textziffer (229) festgestellt wird: »Zu einer dauerhaften Verbesserung und Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen und zur Erhaltung einer umwelt- und naturgerechten Landschaft mit ihrer Vielfalt gehört die stärkere ökologische Ausrichtung der Landwirtschaft.« Aber diese richtige Erkenntnis hätte man zumindest generell schon in Textziffer (81) formulieren oder wenigstens andeuten müssen. Die erforderliche Rücksicht auf die soziale Lage der Bauern sollte nicht zu einem Verschweigen ökologischer Mißstände führen.

5. Nachhaltigkeit und Wachstum

Die Frage des wirtschaftlichen Wachstums wird im »Gemeinsamen Wort« kaum erörtert. In Textziffer (21) findet sich der richtige Hinweis, daß mehr Wirtschaftswachstum allein das Problem der Arbeitslosigkeit nicht wird lösen können. Die Fragwürdigkeit eines rein quantitativen Wirtschaftswachstums in den Industrieländern wird auch zutreffend in Textziffer (80) hervorgehoben. Richtig weist der Text auch darauf hin, daß Konsumsteigerungen in den Industrieländern nicht zukunftsfähig sind. Aber, wie bereits erwähnt, insgesamt wird die Frage des Wirtschaftswachstums kaum thematisiert. Man könnte dies aus ökologischer Perspektive als Manko ansehen, aber das wäre nach unserer Überzeugung eine Überforderung des »Gemeinsamen Wortes«, das ja eine ethische Orientierung für zukunftsfähiges Handeln in Deutschland darstellen soll und keine wirtschaftswissenschaftliche Abhandlung zu der höchst kontroversen Frage darstellt, ob nun Nachhaltigkeit und Wirtschaftswachstum miteinander vereinbar sind oder nicht. Daher stellt sich diese Schrift berechtigterweise die zentrale Frage, wie in Deutschland und anderswo eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit aussehen soll. Dadurch ergeben sich Handlungsorientierungen, die zumindest praktisch darüber entscheiden, ob es noch Wachstum der Wirtschaft in der Zukunft gibt und wie dieses Wachstum dann aussehen wird. Ort und Umfang des Wachstums sind dann keine normative Vorgabe, sondern mehr die Resultate aus den getroffenen Wertentscheidungen. Von daher wäre es aus unserer Sicht nur wünschenswert, offen anzusprechen, daß die Frage nach dem wirtschaftlichen Wachstum von den Kirchen nicht im Sinne einer normativen Vorgabe entschieden werden soll, sondern daß der Text Handlungsmaßstäbe entwickelt, als deren Folge sich Art und Umfang wirtschaftlichen Wachstums dramatisch verändern werden.

Wir sehen bemerkenswerte Parallelen zwischen dem Konsultationsprozeß zum »Wirtschafts- und Sozialwort« der Kirchen und der vom Bund für Umwelt und Naturschutz

gemeinsam mit dem bischöflichen Hilfswerk Misereor herausgegebenen Studie »Zukunftsfähiges Deutschland« des Wuppertal Instituts. Dies betrifft zum einen das eben diskutierte Problem des wirtschaftlichen Wachstums: Auch hier haben wir die Frage nach Wirtschaftswachstum bewußt offengelassen und statt dessen versucht, durch Vorgabe eines »Umwelt-raums« als eines ökologischen Handlungsrahmens die Bedingungen dafür zu formulieren, daß wirtschaftliches Handeln ökologischen Restriktionen genügt. Soweit dies der Fall ist, ist auch Wachstum als Ergebnis menschlicher Entscheidungen und Handlungen möglich und akzeptabel. Nach den Erfahrungen mit recht zahlreichen unfruchtbaren theoretischen Diskussion über »Wachstum an sich« halten wir dieses Vorgehen für ein sinnvolles Verfahren, das in der Diskussion sicherlich weiterführt als ein unfruchtbarer Streit um ein abstraktes Dogma »Wachstum ja oder nein«.

6. Nachhaltigkeit und Werte

Zu Recht stellt das »Gemeinsame Wort« in Kapitel 3 »Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben« auch die »Frage nach dem Menschen« (Kap. 3.1). Dieser Abschnitt enthält zwangsläufig bestimmte Wertentscheidungen, denen wir aber insgesamt durchaus beipflichten können. Diese primär normative »Frage nach dem Menschen« hat aber auch eine wichtige empirische Seite: Bei den Diskussionen um die Studie »Zukunftsfähiges Deutschland« ist oft die Frage aufgetaucht, ob nicht - bei aller Richtigkeit der ökologischen Analyse - für die Umsetzung eines solchen Programms ein neuer Mensch erforderlich sei. Eine ähnliche Frage wird sich an die Kirchen richten: Ob sie nicht ein zu anspruchsvolles, normativ überhöhtes Bild vom Menschen haben? Der im Text enthaltene Hinweis darauf, daß das christliche Menschenverständnis in einem weiteren Sinne in Europa auch von den meisten Nichtchristen geteilt wird, löst vielleicht das Problem der normativen Akzeptanz des christlichen Menschenbildes, aber noch nicht die Frage, ob dieses Bild nicht den konkret lebenden Menschen überfordert.

Wir glauben, daß weder für ein »Zukunftsfähiges Deutschland« noch weltweit für eine »Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« ein neuer Mensch erforderlich ist. Wichtig dagegen ist die Rückbesinnung, daß der eigennützige »homo oeconomicus« kein vollständiges Menschenbild darstellt; und tatsächlich sind die Menschen auch nicht reine »homines oeconomici«. Richtig ist, daß menschliches Verhalten nicht nur einer sinnvoll gestalteten Rahmenordnung, sondern auch einer ethischen Fundierung bedarf, die sich z. B. auch auf christliche Grundwerte stützt. Im Prinzip wird dies auch von Kapitel 3 »Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben« geleistet, denn darin werden zugleich die Voraussetzung für Kapitel 4 geliefert, das den »Grundkonsens einer zukunftsfähigen Gesellschaft« beschreibt. Die Kirchen sollten dies auch mutig und entschlossen in Zukunft vertreten, ohne Furcht davor, deswegen als »unmodern« oder gar »antiquiert« zu gelten. Das »Gemeinsame Wort« zeigt, daß sich eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit durchaus auf die christliche Tradition gründen kann.

Wie groß gegenwärtig der Bedarf an Wertorientierung ist, das haben auch die Diskussionen um die Studie »Zukunftsfähiges Deutschland« gezeigt. Gerade bei der Suche nach

Werten fühlen sich manche Menschen von den Kirchen vernachlässigt, ja verlassen. Wenn »Der Spiegel« Nr. 43/95 schreibt, »Zukunftsfähiges Deutschland« hätte gute Chancen, zur »grünen Bibel der Jahrtausendwende zu werden«, so kann man dies als symptomatisch für eine von manchen Menschen empfundene »Leerstelle« der Kirchen auffassen. Selbstverständlich können die christlichen Kirchen in der modernen Gesellschaft keine absoluten, für alle Menschen verbindlichen Werte mehr vorschreiben, aber sie können - vielleicht unterschiedener als bisher - die reichen Traditionen ihres Glaubens- und Menschenverständnisses dazu nutzen, um den Menschen bei ihrer Suche nach Gerechtigkeit und Solidarität, auch im Verhältnis zur Natur, Hilfe und Orientierung zu geben.

7. Abschließende Bemerkungen

Daß wir dem vorliegenden Text in seiner Grundstruktur und auch in den meisten Aussagen zustimmen können, haben wir schon eingangs betont. Auch verbleibende Kritikpunkte sind, soweit wir sehen, nicht grundsätzlicher Natur. Darüber hinaus beobachten wir eine ganze Reihe bemerkenswerter und ermutigender Parallelen zwischen dem Konsultationsprozeß der Kirchen und dem Diskussionsprozeß zur Studie »Zukunftsfähiges Deutschland«. Auch diese Monographie hat, ähnlich wie das Impulspapier, eine umfassende und produktive Erörterung auf den verschiedensten Ebenen und bei unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen ausgelöst. Daher ist es besonders zu begrüßen, daß in dem Gemeinsamen Wort der Kirchen auch der Konsultationsprozeß im Anschluß an das Impulspapier dargestellt und reflektiert wird; so erhält auch der Weg zum endgültigen Text eine eigenständige Bedeutung. Diese Bedeutung liegt zum einen darin, über die kurzatmige, oftmals mehr von taktischen Überlegungen und politischen Rücksichtmaßnahmen geprägte politische Debatte hinaus einen generellen Diskussionsprozeß anzustoßen, der sich auf die Wertgrundlagen unserer Gesellschaft besinnt und von daher die Gestaltung der Zukunft erörtert. Darüber hinaus zeigt der vorgelegte Bericht über den Konsultationsprozeß - ähnlich wie unsere Erfahrungen mit der Studie »Zukunftsfähiges Deutschland« -, daß auch bei teilweise unterschiedlicher Beurteilung von funktionalen Zusammenhängen und Prioritäten prinzipiell doch ein gemeinsamer Grundkonsens möglich ist. Daher sind solche Verständigungsprozesse, wie sie bei der Entstehung des »Gemeinsamen Wortes« der Kirchen stattgefunden haben und weiter stattfinden müssen, besonders vordringlich, denn sie dienen zum einen der Vergewisserung, von welcher gemeinsamen Wertebasis man in einer pluralistischen Gesellschaft ausgehen kann, zum anderen der Klärung der Ziele, die man zusammen erreichen will. Nur auf der Basis eines derartigen Grundkonsenses kann eine konstruktive gesellschaftliche Auseinandersetzung um den besten Weg zu einer national und weltweit nachhaltigen Entwicklung in Gang kommen. Erst dann können die notwendigen Veränderungen auch mit Aussicht auf Erfolg umgesetzt werden. Dafür drängt allerdings die Zeit.

Prof. Dr. Hans G. Nutzinger, Fachbereich Wirtschaftswissenschaften, Universität Gesamthochschule Kassel, 34109 Kassel, Dr. Angelika Zahrnt, BUND, 69151 Neckargemünd

Welche Kultur braucht die soziale Marktwirtschaft?

Von Hermann Sautter

»Die Kirchen sehen im Konzept der sozialen Marktwirtschaft weiterhin ... den geeigneten Rahmen für eine zukunftsfähige Wirtschafts- und Sozialpolitik« (9). Mit diesem Satz beschreiben die Autoren des »Gemeinsamen Wortes« die institutionellen Grundlagen einer »solidarischen und gerechten Gesellschaft«. Von zwei, die die »Brücke« der sozialen Marktwirtschaft tragenden Pfeilern ist dabei die Rede: dem »Leistungsvermögen der Volkswirtschaft« und der »Qualität der sozialen Sicherung«. An die berühmte »irenische Formel« von Müller-Armack vom Ausgleich zwischen wirtschaftlicher Effizienz und sozialer Gerechtigkeit wird damit erinnert. Die Hauptsorge der Kirchen gilt der Tragfähigkeit des zweiten Pfeilers: »Heute ist die Gefahr groß, daß die Wettbewerbsfähigkeit auf Kosten der sozialen Sicherung gestärkt werden soll« (9).

Von einer solchen Gefahr muß nicht zuletzt deshalb gesprochen werden, weil auch die Wettbewerbsfähigkeit bedroht ist. Das mag sich zwar nicht in allen gesamtwirtschaftlichen Indikatoren niederschlagen. Auf die noch immer hohen Exportüberschüsse wird beispielsweise in diesem Zusammenhang verwiesen. Aber ein genauer Blick auf die Exportstatistiken macht deutlich, daß die Bundesrepublik sowohl bei sehr technologie-intensiven als auch bei standardisierten und arbeitsintensiven Industriewaren Marktanteile im internationalen Wettbewerb verloren hat. Auch die Tragfähigkeit des ersten Pfeilers der sozialen Marktwirtschaft ist also in Gefahr, und genau deshalb verschärft sich der Druck auf den zweiten.

Der System-Charakter der Wirtschaft bringt es mit sich, daß man für soziale Sicherheit nicht sorgen kann, ohne sich um wirtschaftliche Effizienz zu bemühen, und daß wirtschaftliche Effizienz nicht zu haben ist ohne sozialen Frieden, der für die Zuverlässigkeit wirtschaftlicher Institutionen sorgt. Insofern kann man durchaus zur »Solidarität und Gerechtigkeit« einer Gesellschaft beitragen, indem man das Leistungsvermögen der Wirtschaft erhöht. Auch schadet es keineswegs der Glaubwürdigkeit eines »Anwalts der Schwachen«, als den sich die Kirchen verstehen, wenn er sich Gedanken macht über die Erhöhung von Arbeitsproduktivitäten und die Verbesserung der strukturellen Anpassungsfähigkeit.

Dies sei nicht Aufgabe der Kirchen, würden die Autoren des Gemeinsamen Wortes vermutlich entgegenen. Sie haben recht, wenn sie damit ökonomische Analysen und wirtschaftspolitische Empfehlungen meinen, die die Probleme der Anpassungsflexibilität und der Wachstumsdynamik zum Gegenstand haben. Niemand wird von einem kirchlichen Wort erwarten, daß es dazu detaillierte Äußerungen macht und konkrete Empfehlungen ausspricht.

Die Autoren des Gemeinsamen Wortes wecken eine andere Erwartung, und an dieser sollten sie dann auch gemessen werden. Sie wollen dazu beitragen, einige Grundzüge einer »Kultur der sozialen Marktwirtschaft« zu klären, das heißt die *informellen* Institutionen,

Verhaltensweisen und Einstellungen ins Bewußtsein zu rufen, die den *formellen* Institutionen dieser Wirtschaftsordnung erst ihre Durchsetzungskraft verleihen. »Die Strukturen (einer sozial, ökologisch und global verpflichteten Marktwirtschaft, d. Verf.) müssen, um dauerhaft Bestand zu haben, eingebettet sein in eine sie tragende und stützende Kultur« (12). Zu ihr gehört nach dem Verständnis der Kirchen ein Menschenbild, »das Freiheit und persönliche Verantwortung wie Solidarität und soziale Verpflichtung beinhaltet. Insofern beruht die soziale Marktwirtschaft auf Voraussetzungen, welche sie selbst nicht herstellen und auch nicht garantieren kann, ohne die sie aber auf Dauer nicht lebensfähig ist« (91). In der Besinnung auf dieses Menschenbild und auf die Grundwerte, die eine soziale Marktwirtschaft stützen, werden die »unerläßlichen Voraussetzungen für eine nachhaltige Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Lage« gesehen, und die Autoren fahren fort: »Hier liegt der genuine Beitrag der Kirchen« (92).

Verbindet man diese von den Kirchen selbst genannte Aufgabenbeschreibung mit dem Gedanken von der Gleichrangigkeit der beiden Pfeiler unserer Wirtschaftsordnung, dann läßt sich folgendermaßen präzisieren: Die Kirchen wollen zur Klärung und Festigung kultureller Werte beitragen, die der wirtschaftlichen Effizienz ebenso zugute kommen wie der Solidarität, die unternehmerische Dynamik, Eigenständigkeit und Selbstverantwortung nicht weniger fördern als Hilfsbereitschaft, das Eintreten für andere und die Selbstbeherrschung im wirtschaftlichen Erfolgsstreben. Nur so kann - so läßt sich das kirchliche Wort interpretieren - verhindert werden, daß »individueller Eigennutz, ein entscheidendes Strukturelement der Marktwirtschaft, ... (verkommt) zum zerstörerischen Egoismus« (12).

Dies ist ein Programm, das volle Unterstützung verdient und das wohl nur von den Kirchen öffentlichkeitswirksam vertreten werden kann. Sie tun dies, indem sie gegen den Hauptstrom der öffentlichen Meinung angehen. Vorherrschend ist nämlich die Ansicht, mit einer Änderung von Beitragssätzen, Steuertarifen, Subventionszahlungen usw. seien unsere Probleme schon gelöst. Das Menschenbild, das dieser Vorstellung zugrunde liegt, ist weniger das der freien und verantwortlich handelnden Person, sondern eher das eines Roboters, der auf vorgegebene institutionelle Bedingungen seines Handelns so reagiert, wie es die Erfinder dieser Institutionen von ihm erwarten.

Natürlich wird niemand die Bedeutung von formalen Institutionen bestreiten wollen; auch die Autoren des »Gemeinsamen Wortes« sind weit davon entfernt. Doch entgegen der Auffassung, eine Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Lage sei allein von Änderungen der wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Anreize zu erwarten, rufen die Kirchen in Erinnerung, daß zur sozialen Marktwirtschaft noch mehr gehört: eine Kultur der Selbstverantwortung und der gegenseitigen Hilfe. Sie muß durch verbindliche Regeln gestützt werden, aber diese sind umgekehrt auch auf die Stütze einer sie tragenden Kultur angewiesen.

Zunächst also verdient das »Gemeinsame Wort« volle Anerkennung für die Betonung der kulturellen Dimension unserer Wirtschaftsordnung. Zu fragen ist nun allerdings, wie die eine soziale Marktwirtschaft »tragende und stützende Kultur« gesehen wird. Was sagt das kirchliche Dokument zu den Einstellungen, Erwartungen und Haltungen, die eine wirtschafts- und sozialpolitische Neuorientierung möglich machen?

In der Ausführung der dritten These, in der von der kulturellen Dimension unserer Wirtschaftsordnung die Rede ist, schreiben die Verfasser unmißverständlich: Die Kirchen »ste-

hen für eine Kultur des Erbarmens« (13). Dieser Gedanke durchzieht das ganze Papier. Von der Pflicht der Starken wird gesprochen, »sich der Rechte der Schwachen anzunehmen«. Darin bestehe »die christliche Option« (135). Notwendig sei eine »Neubesinnung auf die Sozialkultur«. Sie äußere sich vor allem in sozialen Netzwerken und Diensten, lokalen Beschäftigungsinitiativen, ehrenamtlichen Engagements und Selbsthilfegruppen (221). So wie es eine Sozialpflichtigkeit des Eigentums gebe, könne auch von einer Sozialpflicht des einzelnen gesprochen werden (155). Deshalb müsse auch »Reichtum ein Thema der politischen Debatte sein«. Es gehe nicht an, daß »der Überfluß geschont wird«, beispielsweise bei der Finanzierung der deutschen Einheit (220). Ausführlich wird von der wachsenden Armut in Deutschland gesprochen, in der sich die Krise des Sozialstaates äußere (68). Wo von den kulturellen Voraussetzungen wirtschaftlicher Dynamik die Rede ist, nämlich von der Bereitschaft zur Mobilität, zum Risiko und zum Lernen, geschieht dies nicht ohne die ergänzende Bemerkung, diese Mentalität lasse sich durch eine »Absicherung gegen elementare Lebensrisiken« fördern (133). Nichts spreche *im* übrigen für *einen* Systemwechsel in der sozialen Sicherung (etwa einer Umstellung der Rentenversicherung vom Umlage- auf das Kapitaldeckungsverfahren). Was etwa in den USA möglich sei, hätte keinen Vorbild-Charakter für Deutschland, denn die USA besäßen eine andere soziokulturelle Tradition als wir (14). Eines jedenfalls scheint für die Autoren klar zu sein: US-amerikanische Züge darf unsere Wirtschaftskultur nicht annehmen. Zusammengefaßt: Womit die Kirchen meinen, die Institutionen einer Marktwirtschaft festigen und stützen zu können, das ist eine »Kultur des Erbarmens«.

Bei aller Unterstützung dieser »Option für die Armen« ist zu fragen, ob sich damit die Verfasser nicht unnötigerweise selbst beschränken. Nicht nur *die* Bereitschaft zum Teilen könnten sie stärken, sondern auch die Bereitschaft zum Wandel, die wir mindestens ebenso nötig brauchen wie die erstere.

Es ist in diesem Zusammenhang der Erinnerung wert, daß nach einer der biblischen Schriften »Glaube« modellhaft verwirklicht ist *in* der Gestalt eines Menschen, der das Wagnis eines völligen Neuanfangs eingeht und der alle Brücken zu seiner vertrauten Umgebung abbricht (in hohem Alter übrigens). Aufbruch aus dem Gewohnten, lebenslanges Unterwegssein, in dieser Welt keinen bleibenden Ort zu haben: Dies sind zentrale Themen in den Schriften, auf die sich christlicher Glauben beruft. Die Volkskirchen Mitteleuropas mögen sich bisher damit begnügt haben, den spirituellen Gehalt dieser Themen zu bedenken. Daß diese etwas mit alltäglichen wirtschaftlichen Erfahrungen zu tun haben könnten, ist ungewohnt, wenn auch keineswegs im Widerspruch zu den Grundlagentexten der Christenheit stehend. »Aufbruch und Neuanfang« war für den »Vater des Glaubens« nicht bloß eine spirituelle Übung, sondern eine handfeste wirtschaftliche und soziale Erfahrung.

Nicht weniger konkret ist die Änderung der Lebensumstände, zu der uns die gegenwärtigen wirtschaftlichen Umwälzungen zwingen. Kaum etwas wird so bleiben wie es war: Das vertraute Bild des »Betriebes« beginnt sich beispielsweise aufzulösen. Leistungsverträge auf Zeit mit wechselnden Partnern, die über Telekommunikationsnetze miteinander in Verbindung stehen, ersetzen die Dauerarbeitsverhältnisse, die eine Stammbesatzschaft mit »ihrem« Betrieb eingeht. Arbeitsplatzsicherheit in dem *Sinne*, wie ihn die Nachkriegsgeneration verstanden hat, wird es kaum mehr geben können. Zahlreiche manuelle Tätigkeiten

sind - verglichen mit dem Einsatz von »High-Tech-s-Anlagen - so unproduktiv geworden, daß sie nicht mehr finanziert werden können, sofern sich die Löhne und die Lohnnebenkosten an den Produktivitäten hochtechnisierter Fertigungsarten ausrichten - was in den alten, wohlhabenden Industrieländern Europas die Regel ist. Infolgedessen gehen bei uns immer mehr Arbeitsplätze in traditionellen Bereichen verloren. Was den Zwang zu tiefgreifenden Anpassungen noch verstärkt, ist der veränderte Altersaufbau der Bevölkerung, der die Fortschreibung des bisherigen Sozialversicherungssystems unmöglich macht.

Daß die Zeichen auf »Abschied und Neuanfang« stehen, ist also unübersehbar. Eine »Kultur des Wandels« könnte die Antwort auf diese Herausforderungen erleichtern. Sie müßte enthalten: den Mut zur Veränderung, die Bereitschaft zum Neuanfang, den Willen zum Wagnis und zum Risiko, die Bereitwilligkeit zur emotionalen Trennung vom Bestehenden. Was die soziale Marktwirtschaft gegenwärtig braucht, ist eine Kultur dieser Art, die eine Änderung von Steuertarifen, Subventionszahlungen, Beitragssätzen usw. stützt und trägt und ihr damit zum Erfolg verhilft, nämlich einer erhöhten Anpassungsfähigkeit und Dynamik unserer Wirtschaft. Die Kirchen könnten, wie bereits gesagt, sehr viel zu dieser kulturellen Stütze des wirtschaftlichen Wandels beitragen. »Abschied und Neuanfang« dürften für sie keine fremden Themen sein; im Gegenteil. Es dürfte die Kirchen auch nicht überraschen, daß uns gegenwärtig eine Konkretion dieser Themen zugemutet wird, die wir bisher nicht kannten.

Hinter diesen Möglichkeiten, unvermeidbare ökonomische Prozesse zu erleichtern, bleibt das »Gemeinsame Wort« weit zurück. Gewiß: Es ist auch von einer »neuen Kultur der Selbständigkeit« die Rede, die es anzuregen gelte (171). Aber diese Forderung wirkt verloren in einem Text, der immer wieder auf legitime Schutzbedürfnisse hinweist und die Gefahr unterstreicht, daß die sozialen Kosten der ökonomischen Anpassungen zu hoch werden könnten. Der Grundton des kirchlichen Wortes ist nicht auf »Mut zum Wandel« gestimmt, sondern auf den Schutz derjenigen, die sich mit dem Wandel überfordert sehen.

Bemerkenswert ist übrigens, daß die Kirchen die Forderung, eine »neue Kultur der Selbständigkeit« anzuregen, nicht an sich selbst richten, sondern an »das allgemeine und das berufliche Bildungswesen«, an das Handwerk und an den Mittelstand (171). Auch in demjenigen Teil des Wortes, der den »Perspektiven und Impulsen aus dem christlichen Glauben« gewidmet ist (3.), finden sich kaum Anzeichen einer theologischen Reflexion der geforderten »Kultur der Selbständigkeit«.

Zum Wandel ermutigen: das kann und muß Hand in Hand gehen mit der Bereitschaft zum Teilen, dem Thema, das die Kirchen mit der »Kultur des Erbarmens« ansprechen. Wer offen ist für Neues, muß nicht geldgierig sein, auch wenn uns die vielgepriesenen jungen Unternehmer, deren Kreativität allseits bewundert wird und die von sich sagen, ihr Profitstreben kenne keine Grenzen, etwas anderes lehren wollen. Wer Neuerungen bejaht, muß nicht rücksichtslos im Umgang mit anderen werden.

Vielleicht liegt darin die größte Herausforderung an die Kirchen: zur Kreativität ermutigen - und zugleich den Willen zur Selbstbeherrschung stärken; die Bereitschaft zur Neuerung wecken - und zugleich die Sensibilität für die Belange der Mitmenschen (und der ganzen Schöpfung) fördern. Anders formuliert: ihre »Kultur des Erbarmens« können die Kirchen verbinden mit einer »Kultur des Wandels«, damit der Wandel möglich wird und

das Erbarmen nicht in Unbeweglichkeit endet. Zur Stärkung beider Pfeiler in der »Brücke« der sozialen Marktwirtschaft können die Kirchen auf diese Weise beitragen - der wirtschaftlichen Wettbewerbsfähigkeit und dem sozialen Ausgleich. Die erste dieser Aufgaben anderen zu überlassen und sich auf die zweite zu konzentrieren, so wie es in dem »Gemeinsamen Wort« geschieht, bedeutet eine unnötige und bedauernswerte Selbstbeschränkung.

Prof Dr. Hermann Sautter, Volkswirtschaftliches Seminar der Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 3, 37073 Göttingen

Neue Balancen zwischen Solidarität und Subsidiarität

Von Otto Schlecht

Vor zwei Jahren habe ich meinen Kommentar zum Entwurf des Gemeinsamen Wortes der beiden Kirchen mit der Feststellung eingeleitet, daß »Soziale Marktwirtschaft breiten gesellschaftlichen Konsens über die ihr zugrundeliegenden Wertvorstellungen« erfordert. Die Konsensbildung ist durch den Konsultationsprozeß gelungen; das vorliegende Wort bietet eine notwendige Grundlage für die anstehenden Reformen des Steuersystems, des Arbeitsmarktes und der Sozialversicherung.

Trotz der Bedeutung des gesellschaftlichen Grundkonsenses wird aber nicht einem platten Konsensualismus gehuldigt: »Grundkonsens meint nicht Harmonie, sondern ein ausreichendes Maß an Übereinstimmung trotz verbleibender Gegensätze« (Ziffer 127). Herrmann Rappe hat dies auf den Punkt gebracht: »Die Demokratie lebt vom Streit der Argumente, aber sie stirbt ohne Konsens in Grundfragen.«

Meine Anmerkungen als Vorsitzender der Ludwig-Erhard-Stiftung konzentriere ich unter ordnungspolitischem Anspruch auf die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, die Reform des Sozialstaates und die Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft. Um nicht der Befürchtung von Bischof Lehmann Nahrung zu geben, das Kirchenwort werde »von sehr vielen totgelobt«, beziehe ich kritisch Stellung.

Bekämpfung der Arbeitslosigkeit

Die anhaltende Massenarbeitslosigkeit »als drängendste politische, wirtschaftliche und soziale Herausforderung« (Ziffer 49), ist in den Augen der Kirchen eine besonders drückende Last, weil sie einerseits den einzelnen und seine Familie und andererseits als sozialer Sprengstoff

die Gesellschaft belastet. Sicher: Ohne Überwindung der Arbeitslosigkeit gelingt keine zuverlässige Konsolidierung des Sozialstaates (Ziffer 19). Ihre Aussage, nicht der Sozialstaat sei zu teuer, sondern die Arbeitslosigkeit (Ziffer 19), trifft aber nur die halbe Wahrheit. Denn auch die Überbetonung der sozialpolitischen Leistungen sowie des Prinzips der Solidarität gegenüber Subsidiarität und Eigenverantwortung haben zur hohen Arbeitslosigkeit beigetragen.

Die Kirchen weisen mit ihren Analysen in die richtige Richtung: Sie sehen die vorrangige Bindung der sozialen Sicherung an das Erwerbseinkommen als beträchtliche Schwäche (Ziffer 16) und folgern: »Der notwendige Umbau des Sozialstaates läßt sich nicht ohne Einsparungen und Einschnitte bewerkstelligen« (Ziffer 190). Hervorzuheben ist, daß die Kirchen die soziale Sicherung an den Rückgang kontinuierlicher Erwerbsbiographien und der Pluralisierung der Lebensstile (Ziffer 152) konstruktiv anpassen wollen. Sie sind hier näher an den Bedürfnissen der Arbeitnehmer als mancher Gewerkschafter!

Deutlicher als in ihrem Entwurf weisen die Kirchen die Träger der Wirtschafts-, Arbeitsmarkt-, Tarif- und Sozialpolitik auf ihre Verpflichtung für das ethisch begründete Anrecht auf Erwerbsarbeit hin (Ziffer 151). Die Handlungsmaxime lautet: »Die vordringliche Aufgabe der Wirtschafts- und Sozialpolitik ist in den nächsten Jahren der Abbau der Massenarbeitslosigkeit« (Seite 11). So wie die Ursachen der Arbeitslosigkeit »vielfältig« und »umstritten« (Ziffer 60) sind, existiert kein Patentrezept zur Bekämpfung (Ziffer 21).

Die Kirchen bieten deshalb eine Vielzahl von Maßnahmen gegen Arbeitslosigkeit an; sie reichen von der »Herausnahme versicherungsfremder Leistungen aus der Sozialversicherung« (Ziffer 20), »Arbeitszeitverringerungen ohne vollen Lohnausgleich« (Ziffer 172), der Überführung »jedenfalls eines Teils der geleisteten Überstunden in reguläre VOLL- und Teilzeitarbeitsplätze« (Ziffer 21) über die Forderung nach betrieblicher Flexibilität bei Arbeitszeit und Lohnabschluß (Ziffer 27), »öffentlich geförderter Arbeit« (Ziffern 20), bis hin zur Forderung nach Lohn- und Gehaltszuwachsen, »die sich am Produktivitätsfortschritt orientieren und die Lohnstückkosten nicht erhöhen dürfen«, und nach einem »dynamischen wirtschaftlichen Strukturwandel« (Ziffer 169).

Von den Unternehmern werden unter anderem eine »partnerschaftliche Unternehmensverfassung und partizipatorische Betriebsführung« (Ziffer 172) sowie die Erschließung zusätzlicher innovativer Beschäftigungsfelder (Ziffer 170) gefordert; von der Wirtschaftspolitik die Verbesserung der Rahmenbedingungen der Wirtschaft, »eine neue Kultur der Selbständigkeit« (Ziffer 171) sowie ein leichteres Wechseln aus dem zweiten Arbeitsmarkt in reguläre Beschäftigung (Ziffer 174).

Um die hohe Arbeitslosigkeit abzubauen, messen die Kirchen der Schaffung wettbewerbsfähiger Arbeitsplätze und dem regulären Arbeitsmarkt Priorität zu. Dieser Zielsetzung diene die Senkung der Arbeitskosten, wofür »die Tarifpartner eine hohe Verantwortung« tragen (Ziffer 21). Weiterhin mahnen sie die Schaffung neuer Arbeitsplätze durch die Verminderung der Steuer- und Abgabenbelastung an (Ziffer 170).

Den Vorschlägen der Kirchen zur Reduzierung der Arbeitslosigkeit ist zuzustimmen. Das Wort ist im Gegensatz zum Entwurf eine erfreuliche Weiterentwicklung, weil ökonomische Zusammenhänge und ordnungspolitische Rezepturen Beachtung finden. Dies gilt insbesondere für die klare Haltung der Kirchen zur Notwendigkeit umfassender Reformen – auch des Sozialstaates.

Reform des Sozialstaates

Am Anfang der Analyse zum Sozialstaat stehen die für viele überraschend realistisch-ernüchternden Aussagen: »Der Sozialstaat ist an Belastungs- und Finanzierungsgrenzen gestoßen« (Vorwort), die Kirchen sprechen von der »Krise des Sozialstaates« (Seite 30). Und: »Wer notwendige Reformen aufschiebt oder versäumt, steuert über kurz oder lang in eine existenzbedrohende Krise« (Ziffer 1). Auf dieser Grundlage zeigen die Kirchen unerläßliche Reformen der sozialen Sicherung auf.

Die Interdependenz von sozialer Sicherung und ihrer Finanzierbarkeit wird von den Kirchen anerkannt, denn »Qualität und finanzielle Stabilität der sozialen Sicherung und das Leistungsvermögen der Volkswirtschaft bedingen einander« (Ziffer 6), der Staat dürfe nicht »ausgehungert« werden oder »abmagern« (Ziffer 22) - mit anderen Worten: »der soziale Ausgleich ist ein integraler Bestandteil des Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft« (Ziffer 22).

Das Kirchenwort plädiert für Reformen innerhalb des Systems (Ziffer 14) und verschweigt nicht notwendige »Einschnitte bei den sozialen Leistungen« (Ziffer 15). Darüber hinaus wird das Prinzip der Subsidiarität hervorgehoben, das sich treffend mit »Vorfahrt für Eigenverantwortung« (Ziffer 27) übersetzen läßt und gleichsam »bedeutet, Abschied zu nehmen von dem Wunsch nach einem Wohlfahrtsstaat, der in paternalistischer Weise allen Bürgerinnen und Bürgern die Lebensvorsorge abnimmt« (Ziffer 121). Subsidiarität und Solidarität »bilden gemeinsam ein Kriterienpaar zur Gestaltung der Gesellschaft im Sinne der sozialen Gerechtigkeit« (Ziffer 121). Aufgrund dieser Aussage stellt sich die Frage, weshalb der Titel des Kirchenwortes nur auf das Prinzip der Solidarität abstellt.

Das Prinzip der Solidarität gebietet es, daß Bezieher hoher Einkommen entsprechend ihrer Leistungsfähigkeit zur Finanzierung des sozialen Ausgleichs beitragen (Ziffer 23), was insbesondere die Steuerprogressionen sicherstellt. Die Kirchen gehen in ihren Forderungen aber weiter, wenn sie für den sozialen Ausgleich nicht das laufende Einkommen, sondern auch das Vermögen heranziehen wollen (Ziffer 23). Dem muß widersprochen werden. Ganz abgesehen vom Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum »Halbteilungsgrundsatz« (fiskalischer Zugriff auf allenfalls die Hälfte der Sollerträge eines Vermögens), verzetteln sich die Kirchen in Widersprüchlichkeiten: So wird in Ziffer 216 festgestellt, daß die Konzentration der Vermögen zunehme und sich der Abstand zwischen reichen und Haushalten mit bescheidenem oder keinem Vermögen vergrößere. Demgegenüber bedauern die Kirchen drei Ziffern weiter den Mangel an verlässlichen Daten über die Vermögensverteilung und -entwicklung in Deutschland. Mit der Vermögensbesteuerung widersprechen sie Ziffer 215, der Privateigentum und Privatvermögen als konstitutive Elemente unserer Ordnung sowie deren Bedeutung als individuelle Daseinsvorsorge und gesamtwirtschaftliche Kapitalbildung hervorhebt.

Dagegen könnte »das von den Kirchen seit langem vertretene Postulat einer breiteren Vermögensstreuung« mittels Investivlohnmodellen (Ziffer 24) die beklagte Verteilung verbessern - zu Recht verweisen die Kirchen Tarifpartner und Staat auf ihre Verantwortung (Ziffer 218).

Wer die konkreten Äußerungen zur Konsolidierung der Sozialsysteme - Sozialhilfe, Wohnungspolitik, Renten- und Krankenversicherung - liest, wird keine grundlegenden

Differenzen zu den aktuellen Reformen finden. Zudem unterstützt das Kirchenwort ordnungspolitische Forderungen wie die Umstellung auf die Subjektförderung in der Wohnungspolitik (Ziffer 182). Die Kirchen nennen aber auch Defizite: Sie führen Verletzungen des Lohnabstandsgebots insbesondere auf einen ungenügenden Familienlastenausgleich zurück (Ziffer 180) und kritisieren, daß Sozialhilfe immer mehr »zur Regelversorgung geworden ist« (Ziffer 179). Dagegen schlagen die Kirchen eine »Sockelung des Arbeitslosengeldes, der Arbeitslosenhilfe und letztlich auch der gesetzlichen Rente auf die Höhe des soziokulturellen Existenzminimums bei einem steuerfinanzierten Ausgleich« (Ziffer 179) vor. Davor ist zu warnen: »Die Sockelung« würde - neben falschen ordnungspolitischen Anreizen - das beitrags- und leistungsbezogene Sozialversicherungssystem in eine Grundsicherung überführen und wäre damit ein »Systemwechsel«, den die Kirchen ablehnen (Seite 10).

Die Kirchen schließen wegen der notwendigen Konsolidierung eine Erhöhung oder Ausweitung sozialer Leistungen aus, ohne zugleich andere reduzieren zu wollen (Ziffer 187). Dies sowie die klare Aussage, daß Einschnitte notwendig sind (Ziffer 15), lassen sich als erfreuliche Weiterentwicklung feststellen. Insofern ist die von mir vor zwei Jahren kritisierte »unklare Begriffslage« zum Umbau des Sozialsystems überwunden.

Ihre eigene Maxime: »neue Sozialleistungen nur bei gleichzeitiger Reduzierung anderer Leistungen« verletzen die Kirchen zwar, indem sie zusätzliche Hilfen für Familien fordern (Ziffern 192 ff.) oder vor Kürzungen im Bereich der ostdeutschen ABM warnen (Ziffer 212), ohne die entsprechende Gegenrechnung vorzulegen. Jedoch bilden diese Forderungen die Ausnahme; zudem geben sie den Investitionen in Ostdeutschland Priorität (Ziffer 212).

Die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips ist insbesondere bei den Beziehungen zwischen der Europäischen Union und den Mitgliedstaaten hervorzuheben. Den kirchlichen Forderungen nach besserer gegenseitiger Abstimmung nationaler Sozialpolitiken sowie der Schaffung von Mindeststandards (Ziffer 164) kann der Ordnungspolitiker zwar zustimmen, jedoch nur mit dem Hinweis: Es muß sich um *Mindeststandards* handeln, die die unterschiedlichen Produktivitäten und damit den Wettbewerb nicht verfälschen.

Die Kirchen haben mit ihrem Wort verdeutlicht, daß ein sozialpolitisches »Weiter so« nicht möglich ist. Gleichzeitig zeigen sie jedoch auch, daß »Marktwirtschaft pur«-Forderungen das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft nicht widerspiegeln. Meine Forderung in dieser Spannung lautet: Wir brauchen eine neue Balance zwischen gesetzlich verordneter Solidarität hin zu mehr eigenverantwortlicher Subsidiarität. Dies würde gleichsam die Prinzipien und damit die Effizienz der Sozialen Marktwirtschaft stärken.

Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft

Gerade im Jahr 1997, in dem Ludwig Erhard 100 Jahre alt geworden wäre, ist das kirchliche Bekenntnis zur Sozialen Marktwirtschaft, die darin »weiterhin den geeigneten Rahmen für eine zukunftsfähige Wirtschafts- und Sozialpolitik« (Ziffer 9) sehen, wichtig. Dies verwundert nicht, fanden doch die Traditionen von Katholischer Soziallehre und Evangelischer Sozialethik Einzug in die Soziale Marktwirtschaft. Zu Recht verweisen die Kirchen

auf die Reformfähigkeit der Sozialen Marktwirtschaft, die durch »Besitzstandswahrung und Strukturkonservatismus« (Ziffer 10) gefährdet ist.

Den Kirchen ist zu widersprechen, wenn sie eine »Weiterentwicklung zu einer sozial, ökologisch und global verpflichteten Marktwirtschaft« (Ziffer 11) verlangen; ebenso ihre Aussage, daß sich »die Bewältigung der ökologischen Problemfelder nicht aus der inhärenten Dynamik der Sozialen Marktwirtschaft« (Ziffer 148) leisten ließe. Leider haben nun auch die Kirchen die scheinbar populäre Umbenennung in »ökologisch-soziale Marktwirtschaft« vollzogen. Als »Überzeugungstäter« der Sozialen Marktwirtschaft will ich die Gelegenheit ergreifen, das Grundverständnis von Sozialer Marktwirtschaft zusammenzufassen:

- Soziale Marktwirtschaft stellt eine Wettbewerbsordnung dar, in der Freiheit und Verantwortung in Verbindung mit der staatlichen Rahmenordnung effizientes Wirtschaften und soziale Zwecke primär aus dem System heraus ermöglicht. Das Kirchenwort erkennt die Freiheit des Marktes und den sozialen Ausgleich als tragende Säulen der Sozialen Marktwirtschaft an (Ziffer 9). Während die Kirchen aber nur vor der reinen Marktwirtschaft warnen (Ziffer 11), füge ich hinzu: Ebenso bedrohlich für die Effizienz unserer Ordnung ist ein Überhandnehmen der Umverteilung, was zu Leistungsverweigerung bei den Empfängern und zu Ausweichreaktionen bei den Zahlern führt. Beide Prinzipien: Freiheit des Marktes wie sozialer Ausgleich sind integraler Bestandteil unserer Ordnung; soziale Sicherung muß aber subsidiär mit Vorrang für Eigenverantwortung ausgestaltet sein - dem stimmen auch die Kirchen zu (Ziffer 121).
- Soziale Marktwirtschaft stellt neben Effizienz- und Wettbewerbszielen gleichrangig auch sozialpolitische und sozialethische Aspekte in den Vordergrund, Müller-Armack forderte eine Politik, »die jenseits des Ökonomischen auf die vitale Einheit des Menschen gerichtet ist«. Dazu gehört die Versöhnung von ökonomischen und ökologischen Zielen, was durch die bewußte und umfassende Gestaltung der Rahmenordnung und die Realisierung von Nachhaltigkeit geschieht. Damit bietet Soziale Marktwirtschaft neben den ordnungsrechtlichen Maßnahmen marktkonforme Instrumente wie Haftungsrecht, Preis- und Mengelösungen zum Umweltschutz an - die Kirchen weisen auf die erforderlichen Maßnahmen durch die Rahmenordnung hin (Ziffer 227).
- Die staatliche Rahmenordnung überführt die reine Marktwirtschaft in eine funktionsfähige, freiheitsichernde und umweltbewahrende Ordnung, die Verbesserungen aus dem System heraus bewirkt. Somit geht es bei der Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft weniger um eine »moralische Erneuerung«, sondern um eine Stärkung der Prinzipien der Sozialen Marktwirtschaft.

Leider hat die Soziale Marktwirtschaft gerade in Ostdeutschland »für viele an Vertrauen verloren« (Ziffer 144). Dennoch stellen die Kirchen zu Recht fest, daß »kein Wirtschaftssystem in Sicht (ist), das die komplexe Aufgabe, die Menschen materiell zu versorgen und sie sozial abzusichern, ebenso effizient organisieren könnte wie die Soziale Marktwirtschaft« (Ziffer 145). Dafür offensiv in der Öffentlichkeit zu werben, ist eine notwendige Pflicht!

Da die Kirchen den Erhardschen Grundlinien der Sozialen Marktwirtschaft und der Effizienz unserer Ordnung zustimmen, sind ihre Forderungen nach Umbenennung und Neuaus-

richtung unverständlich. Wie die Kirchen für eine Wertorientierung eintreten, »die dem Wohlergehen aller dient« (Ziffer 4), ist die Soziale Marktwirtschaft auf Erhards gesellschaftspolitische Zielsetzung »Wohlstand für alle« gerichtet. Ludwig Erhard hat diese Devise nicht nur materiell verstanden; dazu gehören: Sicherung der bürgerlichen Freiheiten im Wirtschaftsleben, sozialer Frieden, Arbeit für alle und ausreichende Grundsicherung für Alte, Kranke und Arbeitslose.

Fazit

Mit ihrem Wort haben die Kirchen einen wichtigen Beitrag zum gesellschaftlichen Dialog und zur Konsensfindung geleistet. Das Kirchenwort stellt gegenüber dem Impulspapier eine begrüßenswerte Fortentwicklung dar; insgesamt gelingt eine produktive Verbindung von Tradition und Aussagen des Evangeliums mit ökonomischen Zusammenhängen und Einsichten. Obwohl die Kirchen sich einer Selbstbeschränkung unterziehen, was »detaillierte politische oder ökonomische Empfehlungen« betrifft (Vorwort), machen sie doch zahlreiche Reformvorschläge. Dies ist gut so, denn sie beziehen damit Stellung in wichtigen Fragen und bieten Alternativen an.

Die Vorschläge der Kirchen lassen sich als realitätsnah und ordnungspolitisch ausgewogen bezeichnen, die das politisch Machbare nicht vernachlässigen. Leider verschwinden vielfach die Prioritäten und Kernaussagen der kirchlichen Positionen in der Sammlung der Einzelschlüsse sowie insgesamt in dem I03seitigen Papier. Eine Darstellung in einer gestrafften und nach ihrer Bedeutung geordneten Form könnte ihre Position verdeutlichen.

Prof Dr. Otto Schlecht, Ludwig-Erhard-Stiftung, Iohanniterstraße 8, 53113 Bonn

Ethische Aufgabenstellungen »nach« dem Wort der Kirchen

Von Theodor Strohm

1. Die Einladung wurde angenommen

Der gemeinsame Konsultationsprozeß der Kirchen hat die konfessionelle Szenerie der Bundesrepublik verändert. Nichts wird so bleiben, wie es war. Als Mitte Mai 1997 in Anwesenheit des Ratsvorsitzenden der EKD in Bonn die Denkschrift der Kammer der EKD für

soziale Ordnung »Handwerk als Chance - Möglichkeiten einer gemeinwohlorientierten sozialen und ökologischen Marktwirtschaft am Beispiel Handwerk« der Presse vorgestellt wurde, war die erste Frage der Journalisten »Warum hat die evangelische Kirche diese Denkschrift nicht mit der römisch-katholischen Kirche gemeinsam erarbeitet?« Die bezeichnende Antwort lautete: die Vorbereitungen für diese Denkschrift seien schon vor dem Konsultationsprozeß angelaufen. Für die Journalisten gibt es in Deutschland faktisch eine christliche Kirche »mit zwei Vorsitzenden«. Wenn dies so wäre, dann wäre am Ende des - an Kämpfen und Katastrophen so reichen - Jahrhunderts doch noch das ökumenische Zeitalter der Kirche eingeläutet worden. Einiges spricht dafür. Noch nie zuvor haben beide Kirchenverbände die Ebene des diplomatischen Zusammenwirkens oder amtlicher Verlautbarungen verlassen und das »Volk Gottes«, die Gemeinden, Verbände und jede Christin beziehungsweise jeden Christen ermutigt, sich an der Willensbildung zu maßgeblichen Grund- und Sachfragen des Zusammenlebens zu beteiligen.

Die Einladung wurde angenommen: Bereits am Tag nach der Veröffentlichung spielte der Entwurf eines gemeinsamen Wortes der Kirchen eine hervorgehobene Rolle in der Diskussion des Deutschen Bundestags über die Regierungserklärung des Bundeskanzlers; mehrere Ministerpräsidenten der Länder luden die Kirchen zu einem Gespräch ein; Arbeitgeber und Gewerkschaften sowie zahlreiche Verbände suchten den Dialog. Aber auch von Kirchengemeinden und kirchlichen Gruppen, von Werken und Einrichtungen kam ein breites Echo. Viele Einzelpersonen meldeten sich zu Wort und schrieben Stellungnahmen zu der Diskussionsgrundlage der Kirchen. Die Zahl der Diskussionsveranstaltungen verschiedenster Art und Qualität wird auf etwa 4000 geschätzt, die Zahl der schriftlichen Eingaben beträgt etwa 2500. Fast ebenso wichtig war aber eine zweite Folge: die Glieder und Verantwortlichen der Kirchen kamen sich näher und lernten sich kennen und zwar auf allen Ebenen. Da die Initiative zum Konsultationsprozeß von der Katholischen deutschen Bischofskonferenz ausging, kommt ihr das Verdienst zu, einen Lern- und Kennenlernprozeß eingeleitet zu haben, der unumkehrbar ist. Plötzlich war es nicht mehr nur vom guten ökumenischen Willen einer Akademie oder eines Verbandes abhängig, ob man miteinander ins Gespräch kam, sondern das Gespräch war unvermeidlich und notwendig. Für Protestanten – die zwar eine Fülle von Gesprächsforen in den Evangelischen Akademien, auf Kirchentagen und Synoden haben, aber gemeinsame Konsultationsverfahren doch nur auf der oberen Ebene kirchenleitender Instanzen kennen – war es interessant zu sehen, wie in den katholischen Diözesanverbänden und ihren sozialen Instituten, wie in der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB) und dem Bund Katholischer Unternehmer (BKU) in ihren regionalen und überregionalen Verbänden aufs Intensivste über alle Fragen nachgedacht und diskutiert wurde. Niemand hat am Ende die Behauptung aufgestellt, der Konsultationsprozeß habe nur einer Scheinwillensbildung gedient. Schließlich sei doch nur der Wille der Bischöfe zur Geltung gebracht worden.

Das »Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland – Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« vom Februar 1997 hat in angemessener und weithin anerkannter Form die Willensbildung aufgenommen und zusammengefaßt. Rat und Bischofskonferenz haben bis zuletzt um Formulierungen gerungen und am Ende jeweils einstimmig und mit Applaus das gemeinsame Wort verabschiedet. Ein wichtiges Teilziel war damit erreicht.

2. Die wichtigsten Themenbereiche im Prozeß

Als Mitglied des Sachverständigengremiums, das die Ausarbeitung des endgültigen Textes begleitete, war uns frühzeitig klar, wo die Schwerpunkte der Debatte und der Eingaben gelegen haben. Gerade weil der erste Text zu vielen Fragen Anlaß gab, Widersprüche und Unzulänglichkeiten nicht ausgeräumt hatte, wagten sich viele aus der Reserve und äußerten freimütig ihre Meinung. So kam zumindest für den christlich und sozial engagierten Teil der Bevölkerung ein differenziertes Meinungsspektrum zum Tragen. Die jetzt vorliegende Dokumentation »Der Konsultationsprozeß - Die Kirchen in der Diskussion zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen - Ein Reader« (1997) bringt dies zutreffend zum Ausdruck. »Arbeitslosigkeit ist das für hochentwickelte Gesellschaften gravierendste wirtschaftliche und soziale Problem«. Ganz im Sinne dieser Aussage in der Diskussionsgrundlage, aber auch als Reflex der immer problematischeren aktuellen Situation, stand das Thema »Arbeit/Arbeitslosigkeit« in den Stellungnahmen im Mittelpunkt des Interesses; fast jede bezieht sich direkt oder indirekt auf diese Frage. In den Eingaben wird immer wieder zum Ausdruck gebracht, wie bedrohlich die anhaltend hohe Massenarbeitslosigkeit empfunden wird und wie gefährlich ihre Folgen für den einzelnen und die Gesellschaft eingeschätzt werden, insbesondere im Blick auf einen drohenden Riß in der Gesellschaft. Zwar werden je nach Interessen-Standort die üblichen Rezepte rekapituliert – Senkung der Arbeitskosten, Veränderung der Rahmenbedingungen, Flexibilisierung, so die Aussagen aus Untermehmerkreisen; Forderungen an staatliche Arbeitsförderung und an die Verantwortung der Wirtschaft für mehr Arbeit, so die Aussagen der Arbeitnehmerorientierten –, aber kaum eine Stellungnahme arbeitet mit Schuldzuweisungen an die Arbeitslosen selbst.

Es war deshalb zwingend, das abschließende Wort unter der Überschrift »Gesellschaft im Umbruch« mit dem Thema der »langanhaltenden Arbeitslosigkeit« zu beginnen (2,1) und wieder im Abschnitt 5 »Ziele und Wege« damit einzusetzen. Das »Recht auf Arbeit« wird als Menschenrecht eingeklagt (132) und die Überwindung der Massenarbeitslosigkeit als nationale Gemeinschaftsaufgabe beschrieben. Dabei werden unter anderem die Vorarbeiten der Kammer der EKD für soziale Ordnung, insbesondere die Studie »Gemeinsame Initiative - Arbeit für alle« (1995) inhaltlich voll aufgenommen und ein integriertes Verfahren des Zusammenwirkens auf allen politischen und gesellschaftlichen Ebenen gefordert. Insbesondere die Grundthesen der Sozialkammer fanden Aufnahme: »Nicht der Sozialstaat ist zu teuer, sondern die Arbeitslosigkeit«, »Gesamtgesellschaftlich gesehen ist genügend Arbeit vorhanden, zu beklagen ist aber die Unfähigkeit, sie wirtschaftlich, gesellschaftlich und politisch zu organisieren.« »Es müssen Mittel und Wege gefunden werden, den gesellschaftlichen Reichtum so einzusetzen, daß Arbeit auch bezahlt werden kann. Im Bereich der Umwelt- und Landschaftspflege, der haushalts- und personenbezogenen Dienstleistungen und der Jugendhilfe, der Stadt-sanierung und der geringfügigen Reparaturen gibt es erheblichen Bedarf. Öffentlich geförderte Arbeit ist – auch bei Vorrang des regulären Arbeitsmarktes - unverzichtbar, denn das Menschenrecht auf Arbeit kann in absehbarer Zeit nicht im Bereich des regulären Arbeitsmarktes allein verwirklicht werden. In Kooperation mit den Betrieben der privaten Wirtschaft sollten deshalb durch eine bessere Verzahnung von Arbeits- und Sozialeinkommen Formen öffentlich geförderter Arbeit entwickelt und Anreize für ein erleichtertes Überwechseln aus der Arbeitslosigkeit oder auch aus Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen in reguläre Beschäftigungsverhältnisse geschaffen werden. Dabei wird es notwendig sein, daß eine vergleichsweise geringe, vom Arbeitgeber zu zahlende Entlohnung durch ein zusätzliches Sozialeinkommen ergänzt wird, damit die Beschäftigten nicht in Armut geraten.« (144) Man wird gerade diesem Abschnitt gegenüber nicht den Vorwurf unkonkreter Argumentation erheben können.

Hier ergibt sich allerdings noch eine Frage: Methodisch haben die Kirchen die These aufgestellt: »Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen.« Im Blick auf die Überwindung der Arbeitslosigkeit trifft dies zu. Die Vorschläge reichen aus, um politisch an die Arbeit zu gehen. Werden die Kirchen die Politiker dieses Landes, die Parteien und Verbände daran messen, ob sie die Gemeinschaftsaufgabe auch glaubwürdig anpacken? Sollte dieser Ruf verhallen, so büßen auch die Kirchen einen erheblichen Teil ihrer eigenen Glaubwürdigkeit ein. Sie haben sich hier

weit vorgewagt, nun müssen sie für die Verwirklichung ihres Anliegens kämpfen und gegebenenfalls selbst die Initiative ergreifen.

Ein zweiter Schwerpunkt der Diskussion war von Anfang an die Frage nach der Stellung und dem Verständnis des Sozialstaats im Gefüge des Zusammenlebens in Deutschland. Daß der Sozialstaat seine entscheidende Bewährungsprobe zu bestehen hat, war allen Beteiligten klar. Allerdings gab es Stimmen, die den Kirchen nahelegten, die Heilungskräfte der Gesellschaft stärker zu betonen als die mögliche Konsolidierung des Sozialstaats. Durchgesetzt hat sich allerdings die Vorstellung, der Sozialstaat und die ihm zugeordneten sozialen Sicherungssysteme hätten sich weitgehend bewährt, nicht zuletzt in Blick auf die Absicherung der Bevölkerung nach dem katastrophalen Zusammenbruch des Gesamtsystems in der ehemaligen DDR. Einigkeit bestand auch darin, daß verschiedene Reformschritte notwendig sind. Die Leistungsbereitschaft darf nicht durch eine zu hohe Abgabenquote beeinträchtigt werden. Das soziale Netz muß auf seine Zielgenauigkeit und Effizienz ständig überprüft werden. Nicht zuletzt das Steuer-Transfer-System bedarf der Überprüfung, um Intransparenz sowie ungewollte Kumulationseffekte auf der einen und Unterversorgung auf der anderen Seite zu vermeiden und gegebenenfalls zu beseitigen. Eine Gesellschaft, der es nicht gelingt, die Arbeitslosigkeit wirksam zu begrenzen, hat mit oder ohne Sozialstaat auf Dauer keine Überlebenschancen. Der Sozialstaat mag den Zusammenbruch einer solchen Gesellschaft verlangsamen, sie wird untergehen, wie die Staaten der kommunistischen Welt an ihrem wirtschaftspolitischen Unvermögen zerbrochen sind. Wenn das Problem der Arbeitslosigkeit nicht angegangen wird, sind Reparaturen am Sozialstaat, die sich auf die Ebene der individuellen Leistungen beschränken, sinnlos. Probleme des wirtschaftlichen Erfolges und der Beschäftigung können nicht durch das Transfersystem gelöst werden. Es ist auf Dauer nicht möglich, den Sozialstaat fortlaufend der Arbeitslosigkeit anzupassen, und damit im Trend immer weniger Aktiven die Versorgung von immer mehr Inaktiven zu übertragen.

Die Argumentation ist in ihren Lösungsvorschlägen frei von Widersprüchen. So wurde darauf verzichtet, den Gedanken des Entwurfs zu wiederholen, das soziale beitragsfinanzierte Sicherungssystem durch eine allgemeine »Grundsicherung« zu überwinden. Dies wäre sicher eine Abkehr von den bisher in Europa tragenden Kriterien gewesen. Deutlich gemacht wird aber auch, daß durch das soziale Netz nur eine ausreichende oder im Falle der Sozialhilfe eine Mindestversorgung garantiert wird. Deshalb wird festgestellt: »Das soziale Sicherungssystem ist auf eine Ergänzung durch private Vorsorgeleistungen angewiesen.« In Form der Bildung von Wohneigentum ist dieses auch in großem Umfang geschehen. Eine Ergänzung durch Maßnahmen der Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand könnte eine zusätzliche Sicherung bedeuten, auch wenn man das quantitative Ausmaß derartiger Schritte nicht überschätzen darf.

Angesichts der sehr ungleichen Verteilung des gewachsenen Vermögens bleibt das gesetzliche Sozialversicherungssystem auch in Zukunft für den Großteil der Bevölkerung unverzichtbar. Mit Recht wird außerdem darauf hingewiesen, daß die Diskussion über die Finanzierungsfragen des Sozialstaates nicht nur quantitativ als finanzpolitische Spardebatte zu führen ist, sondern vor allem als gesellschaftspolitische Gestaltungsdebatte. Die Grundlagen und die Finanzierung dieses Sozialsystems werden dann erhalten und gesichert werden können, wenn eine breite und nachhaltige Einkommenserzielung in der Volkswirtschaft gewährleistet ist, verbunden mit einer flexiblen Abstimmung von Beiträgen und Leistungen.

Einen relativ breiten Raum nimmt die Frage der Mindestsicherung und Armutsbekämpfung ein: »Die Sozialhilfe dient dabei als letztes Auffangnetz im System der sozialen Sicherung. Sie legt den Standard fest, der Hilfsbedürftigen in Notlagen zukommt. Ihre Prinzipien »Bedarfsdeckung, Individualisierung, Nachrangigkeit« müssen erhalten bleiben. Das Bundessozialhilfegesetz hat sich seit seiner Einführung im Jahre 1961 bewährt. Belastet wurde dieses Auffangnetz in den letzten Jahren dadurch, daß es für immer größere Personengruppen zu einer Regelversorgung geworden ist. Wenn die vorrangigen sozialen Sicherungssysteme (wie zum Beispiel Arbeitslosenversicherung, Rentenversicherung, Krankenversicherung, Familienlastenausgleich u. a.) tatsächlich ihrem Auftrag entsprechend, in den allermeisten Leistungsfällen wirkliche Not verhindernden, hielte sich auch der Reformbedarf innerhalb der Sozialhilfe in Grenzen« (179).

Die Sozialhilfeaufwendungen, die im wesentlichen von den Gemeinden zu tragen sind, sind in den letzten Jahren stark gestiegen. Hauptursachen des Anstiegs der Sozialhilfe sind Massenarbeitslosigkeit, unzulängliche Familienförderung und hohe Aufwendungen für Zuwanderer. All dies gehört nicht zu den eigentlichen Aufgaben der Sozialhilfe. Damit hat die Sozialhilfe ihre eigentliche Funktion, Zuflucht in Notsituationen zu bieten, zunehmend verloren. Die Sozialhilfekosten haben insbesondere in den Kommunen kaum lösbare Probleme hinterlassen. Ihre eigentliche Aufgabe, Dienstleistungen für die Bürger zu erbringen, ist gefährdet. Für einen Familienlastenausgleich zum Beispiel liegen Forderungen vor, die eine staatliche Leistung aus allgemeinen Steuermitteln vorsehen, die mindestens bis zum sozialen Existenzminimum von Kindern (zur Zeit ca. 700 DM monatlich = 8400 DM jährlich) um so höher sein muß, je geringer das eigene Einkommen ist. Im wesentlichen entsprechen die Reformvorschläge bis in die Formulierungen hinein den »Thesen zur Reform und Konsolidierung des Sozialstaats«, die die Kammer der EKD für soziale Ordnung im Sommer 1996 veröffentlicht hat, und die ein breites Echo in der Öffentlichkeit erfahren und der Ausarbeitung des endgültigen Textes »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« zugrunde gelegen haben.

Allerdings werden im endgültigen Text teilweise Erwartungen geweckt, die dann kaum behandelt werden. Ausführlich eingegangen wird auf alle wichtigen Fragen und insbesondere auf alle Defizite im Blick auf die Situation der Familie, die Förderung der jungen Generation und die Chancengleichheit von Frauen und Männern. Dies sind in der Tat ganz entscheidend wichtige Fragen. Der Familienlastenausgleich, der ansatzweise durchaus besteht (Steuerfreiheit des Existenzminimums, Kindergeld, Kindergartenplatzgarantie und Anrechnung von Erziehungszeiten), ist allerdings noch kein Familienleistungsausgleich. Hier werden wichtige Vorschläge gemacht, die dazu beitragen können, die Fundamente unseres Zusammenlebens in den Familienbeziehungen, in der Kindererziehung und im Miteinander der Geschlechter zu stärken und auf eine angemessene Grundlage zu heben.

Kaum finden konnte man unter diesem Abschnitt Ausführungen über die Perspektive einer neuen Wohltätigkeitskultur, über bürgerschaftliches Leben, über die neue Rolle der Selbsthilfebewegung und der freiwilligen sozialen Dienste. Auch die immer stärkere Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Systemwirklichkeit wird nicht thematisiert, richtungsweisende Überlegungen im Blick auf die Neuordnung der Sozialarbeit, Diakonie und Caritas werden kaum berücksichtigt. Wie es gelingen kann, Gegengewichte gegen die immer mehr um sich greifende Institutionalisierung sozialer Hilfe in Anstalten, Komplexeinrichtungen und neuerdings auch in zentralisierten Sozialstationen zu schaffen, hätte gerade an dieser Stelle Berücksichtigung verdient. Lebenswelt- und gemeinwesenorientierte Sozialarbeit, die Frage nach der diakonischen Gemeinde im Gemeinwesen bedarf der weiteren Klärung. Die Erwähnung in 5.2.2.6 (Eine neue Sozialkultur fördern) wirkt eher angehängt.

3. Das Sozialwort der Kirchen in der kritischen Diskussion

Dem Entwurf des Sozialworts der Kirchen war vor allem vorgeworfen worden: Die ständige »Verwischung von Analyse und Bewertung« (Wolf-Dieter Narr) und der Mangel an nüchterner Rücksichtslosigkeit, die Probleme aufzuzeigen. Statt dessen sei allzu appellativ das Ideal »gelebter Solidarität« in Wirtschaft und Gesellschaft vorgetragen worden. Weniger häufig wurde die Frage aufgeworfen, ob die Sozialtraditionen der beiden Kirchen sich anstandslos in ein gemeinsames Konzept fügen lassen. Stellungnahmen von regionalen Verbänden des Bundes Katholischer Unternehmer haben allerdings nachdrücklich auf diese Unterschiede und auf das Fehlen zentraler Wertkategorien der katholischen Soziallehre sowie der wichtigsten katholischen Sozialenzykliken hingewiesen. In dem Sozialwort der Kirchen sind die Hinweise auf die Dokumente des H. Vatikans und auf zahlreiche Enzykliken sicher zu knapp ausgefallen. Der Sache nach sind die Anliegen sicher berücksichtigt.

Erwähnt wird die Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« (1987). Es ist dennoch bemerkenswert, daß es gelungen ist, die ethischen Grundlagen gemeinsam zu formulieren und im Blick auf ihre Konsequenzen zum Konsens zu gelangen. An dieser Stelle sollte theologisch weitergearbeitet werden. Die Überlieferung der Kirchen im Blick auf ihre sozialetischen und sozialdiakonischen Handlungsgrundlagen verdienen es, gemeinsam befragt und aufgearbeitet zu werden. Nach diesen Vorüberlegungen sollen nun aber kritische Stellungnahmen zum publizierten Sozialwort aufgegriffen und erörtert werden.

Aus der Vielzahl der Stimmen aus dem Bereich der Wirtschaft verdienen zwei Stellungnahmen von Wirtschaftswissenschaftlern der Erwähnung und weiteren Diskussion. Der Vorsitzende des Sachverständigenrates zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung Herbert Hax hatte bereits den Entwurf zum Sozialwort einer kritischen Analyse unterzogen. Sie lief darauf hinaus, daß den Verfassern und damit den Kirchen schlicht der ökonomische Sachverstand fehle.

In der FAZ vom 17. 5. 1997 wird dieser Vorwurf nun auch dem Gemeinsamen Wort der Kirchen entgegengebracht. Gelobt wird zunächst, daß das endgültige Wort an »Stringenz und Klarheit der Argumentation« erheblich gewonnen habe. In vielen Punkten kann der Kritiker dem Wort zustimmen, wenn etwa gegen Besitzstandswahrung und Strukturkonservatismus Reformfähigkeit angemahnt wird. Auch das klare Bekenntnis zur Sozialen Marktwirtschaft findet seine Zustimmung. »Der Punkt, an dem sich in der Diskussion zur Wirtschafts- und Sozialpolitik die Geister heute scheiden, liegt in der Frage, was mehr gefährdet ist und der Stärkung bedarf: das Leistungsvermögen der Volkswirtschaft oder die Qualität der sozialen Sicherung.« Dieses Problem werde im Wort der Kirchen zwar erkannt: »Qualität und finanzielle Stabilität der sozialen Sicherung und das Leistungsvermögen der Volkswirtschaft bedingen einander«. Oder wenn es heißt: »Wird das gesamtwirtschaftliche Leistungsvermögen dauerhaft durch einen überproportionalen Anstieg der vom Staat vorgenommenen Umverteilung überfordert, dann werden die finanziellen Fundamente der sozialen Sicherung unterspült (6).« Dann aber werde zur aktuellen Situation festgestellt: »Heute ist die Gefahr groß, daß die Wettbewerbsfähigkeit auf Kosten der sozialen Sicherung gestärkt werden soll (9).« Hier meldet Hax seinen Widerspruch an. Denn an dieser Stelle werde eine Grundentscheidung getroffen, die den Charakter der gesamten Stellungnahme maßgeblich prägt, insbesondere dort, wo konkrete politische Schlußfolgerungen gezogen werden.

Daß das Leistungsvermögen und die Wettbewerbsfähigkeit der deutschen Wirtschaft gestärkt werden müssen, werde zwar nicht bestritten, aber eher beiläufig und ohne konkrete Schlußfolgerungen erörtert. In den Vordergrund rücke die Verteidigung des als bedroht angesehenen Systems der sozialen Sicherung. Für diese These werden eine Reihe von Belegen ins Feld geführt. »Charakteristisch für das dahinter stehende verteilungspolitische Leitbild ist, daß offenbar nicht nur Armut, sondern auch Reichtum als zu bekämpfende Fehlentwicklung gesehen wird. Auf dieser Grundlage wird eine Besteuerung nicht nur der Einkommen, sondern auch der Vermögen gefordert, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Minderung von Ungleichheit und ohne nähere Überlegung dazu, wie sich dies auf das wirtschaftliche Verhalten der davon Betroffenen auswirken könnte.« Mit großem Nachdruck werde auf die »Förderung der Familien« gedrängt, wobei das Familiendasein faktisch auf eine Ebene mit Armut und Arbeitslosigkeit gestellt und ein Forderungskatalog nach immer mehr Leistungen aufgestellt werde.

Im Blick auf die hohe Belastung der Arbeitskosten erwartet Hax im Unterschied zum Sozialwort die entscheidenden Lösungen von der Lohnzurückhaltung: »Die größte Gefahr der heute üblichen Betonung der Lohnnebenkosten liegt darin, daß damit von der Verantwortlichkeit der Tarifvertragsparteien für die Lohnhöhe und damit für die entscheidende Determinante der Arbeitskosten abgelenkt wird. Dieser Gesichtspunkt wird im Wort der Kirchen zwar nicht völlig vernachlässigt, in seiner Bedeutung aber nicht richtig erkannt.« Hier wird in der Tat ein wichtiges Problem angesprochen. Die Frage, wie es zu einer stärkeren Differenzierung und Flexibilisierung der Einkommensstrukturen kommen kann, beschäftigt gegenwärtig die Sozialkammer, insbesondere im Blick auf den öffentlichen Sektor. Am Beispiel der Bildungsexpansion kann das Problem deutlich gemacht werden. Da das in einer Gesellschaft verteilbare Einkommen begrenzt ist, muß ein Mechanismus geschaffen werden dafür Sorge zu tragen, daß es nicht die gut verdienenden Arbeitsplatzbesitzer auf der einen Seite und die von Arbeit Ausgeschlossenen auf der anderen gibt. Es ist beispielsweise nicht möglich, das relativ hohe Einkommen der Hochschulabsolventen in der Zeit, als der Anteil der Hochschulabsolventen bei 6% eines Altersjahrgangs lag, nun an 30% dieses Altersjahrgangs auszuzahlen. Dieses würde eine Umverteilung zu Lasten schlechter Ausgebildeter beziehungsweise handwerklicher Berufe in einem erheblichen Umfang bedeuten. Dies ist weder ökonomisch sinnvoll noch sozial vertretbar. Steigt also der Anteil der Hochschulabsolventen in erheblichem Umfang, scheidet die Möglichkeit aus, daß das Einkommen der Hochschulabsolventen unverändert bleibt und alle beschäftigt werden. Das Beispiel zeigt, daß es eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe ist, das Beschäftigungssystem und das Bildungssystem auch im Blick auf eine gerechte Einkommensverteilung immer neu auszutarieren.

Hax stellt weiterhin die Frage, »welche Verbindlichkeit dem Wort der Kirchen zukommt:

Welche Folgerungen soll ein Christ daraus ziehen, daß die Kirchen eine einheitliche europäische Währung befürworten (235), daß sie sich für die Erhaltung des bestehenden Systems der sozialen Sicherung in seiner Grundidee und seinen Grundelementen einsetzen (14), daß sie eine Senkung der Lohnnebenkosten über eine Besteuerung von Energie und Kohlendioxyd erreichen wollen (227)? Zwar wird in dem Wort deutlich darauf hingewiesen, daß zu einer zukünftigen »Sozialkultur« auch eine »Kultur der Selbständigkeit« gehört in der es Ermutigung zu selbständiger Existenzgründung gibt, verbunden mit einem Klima der Förderung und Abfederung dieses neuen Unternehmertums. Hier aber liegt der entscheidende Punkt, über den weiter zu diskutieren und zu arbeiten wäre. Hax stellt fest: »Dern jungen Unternehmensgründer werden schlagkräftigere steuerliche Betriebsprüfungen in Aussicht gestellt (191), ihm wird aufgegeben, durch Mitbestimmungsregelungen und humane Arbeitsbedingungen den Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern persönliche Entfaltungs- und Beteiligungschancen einzuräumen (151), sein Vermögen soll unter Berufung auf die Sozialpflicht -in angemessener Weise zur Finanzierung gesamtstaatlicher Aufgaben herangezogen- werden (220), die Lohnnebenkosten sollen zwar gesenkt werden, zugleich aber die Energiekosten steigen (227); sollte ein Unternehmer trotzdem noch sehr erfolgreich sein, so ist dieser Mißstand im -Reichtumsbericht- anzuprangern (219).« Hax müßte hier deutlicher argumentieren, wie eine zu begrüßende Unternehmensförderung und -kultur in einer von ihm begrüßten Sozialen Marktwirtschaft und im sozialen Rechtsstaat in Zukunft entfaltet werden kann, ohne die soziale Balance einfach wieder aufs Spiel zu setzen.

Sehr viel radikaler als Hax argumentiert sein Kollege in der Kölner Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät Carl Christian von Weizsäcker, Vorsitzender der Monopolkommission. In einem Interview mit dem Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt vom 9. Mai 1997 vertritt er die These: »Der Staat zerstört die Gesellschaft«. Er hält den Kirchen vor, genau die falsche Strategie zur Lösung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme zu verfolgen. »Die Krise, in der wir uns offensichtlich befinden, ist zu einem großen Teil verursacht durch den Sozialstaat.« Dahinter verbirgt sich eine radikale liberale Vorstellung, die davon ausgeht, daß die Menschen veranlaßt werden müssen, ihre eigene Zukunft in die Hand zu

nehmen, die nötigen Ersparnisse selbst zu bilden, sich eine für den Arbeitsmarkt adäquate Ausbildung zu verschaffen und die Solidargemeinschaft der Familie als das entscheidende soziale Umfeld und Netz wiederzubeleben. Eltern müssen - wie in alten Zeiten - für den eigenen Nachwuchs deshalb sorgen, um im Alter auch ein gesichertes und tragendes Umfeld zu erhalten. »Traditionell funktionierte die Alterssicherung durch die eigenen Kinder. Durch die Rentenversicherung ist der ökonomische Grund dafür entfallen, für den eigenen Nachwuchs zu sorgen - und deshalb geht die Geburtenhäufigkeit zurück.« All dies wird durch den Sozialstaat seiner Ansicht nach entscheidend blockiert und verhindert. Hinzu kommen Phänomene, die ebenfalls der sozialstaatlichen Organisation angelastet werden.

»Ein dramatisches Beispiel dafür ist Ostdeutschland. Dort haben Gewerkschaften und Arbeitgeber nach der Wende viel zu hohe Löhne vereinbart. Als sich herausstellte, daß diese Tarifverträge Millionen Arbeitsplätze gefährdeten, waren die Gewerkschaften nicht bereit, neue, beschäftigungssichere Verträge zu schließen. Der Grund ist simpel: Die Arbeitnehmer haben sich gesagt, möglicherweise werden wir so oder so arbeitslos. Das Arbeitslosengeld, das wir dann bekommen, hängt aber von unserem letzten Lohn ab. Deshalb beharren wir lieber auf den einmal vereinbarten, hohen Löhnen und nehmen dafür eine rasant steigende Arbeitslosigkeit in Kauf.«

Von welcher Position läßt von Weizsäcker sich leiten? Er verweist durchgehend auf den American Way of Life. In Amerika ist in der relevanten Altersgruppe zwischen 15 und 65 Jahren ein Beschäftigungsstand von 75% erreicht worden, im Gegensatz zu nur 60% in unserem Lande. Dieser Unterschied habe sich erst in den vergangenen 20 Jahren herausgebildet. In dieser Zeit sei auch die Beschäftigung im privaten Sektor in Kontinentaleuropa zurückgegangen, während sie sich in den USA in den vergangenen 2 1/2 Jahrzehnten um 50% erhöht hat. Von Weizsäcker führt diese krasse Differenz auf die unterschiedlichen sozialstaatlichen Institutionen zurück. Durch die Absicherung im Sozialstaat und durch die Struktur unserer Lohnfindung werde dem Arbeitslosen jeder Anreiz genommen, das Ausmaß an Opferbereitschaft für Arbeit auf sich zu nehmen, wie es in den USA durchgehend der Fall ist. »In Amerika ziehen die Leute zum Beispiel von der Ost- an die Westküste, wenn sie dort Arbeit finden. So mobil waren die Deutschen auch mal- in den fünfziger Jahren.«

Schließlich, argumentiert von Weizsäcker, verdorre im Rahmen des deutschen Sozialstaats die von Natur aus vorhandene, durch Kultur und Erziehungsprozesse gestärkte Hilfsbereitschaft im kleinen. Heute könne der Einzelne seinem Nachbarn sagen: Geh zum Sozialamt oder zu einer anderen sozialstaatlichen Institution, denn schließlich stehen dir Leistungsansprüche zu. In der jüngeren Generation, die mit dem Sozialstaat aufgewachsen ist, schwinde auch das Bewußtsein, daß es unrecht ist, das sozialstaatliche Leistungssystem rücksichtslos in Anspruch zu nehmen. Auf diesem Wege würden schließlich die Gesellschaft und die selbsttragenden Kräfte in ihr zerstört.

Diese herbe Kritik trifft in der Tat eine der Kernüberlegungen des Gemeinsamen Wortes der Kirchen. Nicht Abbau des Sozialstaates, sondern seine Reform und Konsolidierung wird dort mit vielen Argumenten intendiert. Auch die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit wird nicht durch radikale Deregulierung und Abbau aller arbeitssichernden und arbeitsfördernden öffentlichen Maßnahmen gefordert, sondern im Gegenteil als eine staatlich mitver-

antwortete Gemeinschaftsaufgabe herausgestellt. Es mag in der Tat sein, daß im Gemeinsamen Wort der Kirchen die realen Gefahren und Gefährdungen unserer sozialstaatlichen Ordnung zu wenig Beachtung gefunden haben. Die bereits erwähnte Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Systemwelt schreitet fort und es bedarf großer Anstrengungen, um die Spielräume für Eigeninitiative, Selbsthilfe und unternehmerische Initiative wieder zu beleben. Allerdings muß von Weizsäcker vorgehalten werden, daß es ihm offensichtlich nicht darum geht, die nötigen Reformen im Rahmen des sozialstaatlichen Systems und der Sozialen Marktwirtschaft vorzunehmen. Vielmehr wird der Eindruck erweckt, als ob ein frühes Stadium der modernen Industriegesellschaft verklärt und der gegenwärtigen Verfallsstruktur entgegengesetzt wird. Hier haben in der Tat die Kirchen Positionen bezogen und können davon sicher auch nicht abrücken.

4. Der Konsultationsprozeß geht weiter

Das insgesamt positive Echo auf die Initiative der Kirchen ist Ermutigung genug, um nicht Halt zu machen, sondern die »Bewegung Gemeinsames Wort« fortzusetzen und dabei zu einer vertieften ökumenischen Verständigung auch über die elementaren Lebens- und Glaubensfragen zu gelangen. Es sei daran erinnert, daß schon der große Anreger der ökumenischen Bewegung, der schwedische Erzbischof Nathan Söderblom, dem Thema »Life and Work« den Vorrang vor dem Thema »Faith and Order« gegeben hat. Der Zustand der europäischen Gesellschaft erschien ihm damals - in den zwanziger Jahren - so alarmierend, daß die christlichen Kirchen sich auf ihre gemeinsamen Aufgaben im Dienste der Versöhnung vordringlich besinnen sollten. Erst über die Erfahrung der konkreten Zusammenarbeit werden sich die Fragen nach »Glauben und Kirchenverfassung« stellen und eines Tages lösen. Es kommt also darauf an, den eingeschlagenen Weg auf ganz unterschiedlichen Ebenen fortzusetzen. Drei sollen wenigstens kurz angedeutet werden:

(1) Längst sind noch nicht alle relevanten Sachfragen im Blick auf die wirtschaftliche und soziale Lage geklärt. Das Gespräch mit den Sachverständigen im Bereich der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften beziehungsweise der Sozialpolitik sollte jetzt geführt werden mit dem Ziel, eine Perspektive zu gewinnen, wie eine sozial- und ökologisch verantwortete Marktwirtschaft im Konzert der europäischen Zusammenarbeit und im weltwirtschaftlichen Rahmen nachhaltig gefördert werden kann. Dabei ist das Thema einer europäischen Sozialunion, die auch die zahlreichen assoziierten mittel- und osteuropäischen Länder berücksichtigt, von exemplarischer Bedeutung. Dies hat aber zur Voraussetzung, daß der Diskussionsrahmen schrittweise erweitert wird und Vertreter der europäischen Kirchen und Experten aus anderen Ländern hinzugezogen werden.

(2) In den Gemeinden vor Ort ist die Unsicherheit noch groß, sich an dem Diskussionsprozeß zu beteiligen. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die Themen des Gemeinsamen Wortes noch ein hohes Maß an Allgemeinheit tragen und von den örtlichen Lebensfragen abgehoben sind. Notwendig ist also eine Handreichung für die ökumenische Zusammenarbeit in den örtlichen Strukturen, die sowohl die gemeinsamen Aufgaben von

Caritas und Diakonie als auch kommunale Zusammenarbeit in zentralen Bereichen des Gemeinwesens ermöglicht. Die Runden Tische sozialer Verantwortung waren ein erster Schritt, der allerdings zu sehr im Unverbindlichen und deshalb stecken blieb. Die Kirchen müssen zum Beispiel den Beweis antreten, daß sie nicht Armutsbekämpfung fordern, sondern effektiv betreiben. Dazu gehört zunächst ein sorgfältiges »Observatorium« der Armut vor Ort.

(3) Als dritter Bereich soll ins Auge gefaßt werden, eine geordnete überregionale Willensbildung einzuleiten, die wichtige Einzelthemen weiterverfolgt, diese in die Akademiebeziehungsweise Verbandsarbeit einführt und Antworten in gemeinsamen Kongressen bündelt. Die Kirchentage, die auf Dauer als ökumenische Veranstaltungen veranschlagt werden sollten und dabei in ihrer Struktur sicherlich neu konzipiert werden müssen, sind Gelegenheiten der Verständigung. Der für das Jahr 2003 vorgesehene ökumenische Kirchentag ist ein zeitlicher Terminus, auf den hin durchaus der Konsultationsprozeß ausgerichtet werden kann. Allerdings gilt auch hier das Postulat: Diese auf Deutschland beschränkte Perspektive muß abgestimmt werden mit der - von der Europäischen Katholischen Bischofskonferenz (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) erfolgreich eingeleiteten ökumenischen Zusammenarbeit in der »Europäischen Ökumenischen Versammlung«. Diese wenigen Beispiele zeigen, daß nach wie vor die These ihre Berechtigung hat: »Der Weg ist das Ziel«.

*Prof Dr. Dr. Theodor Strohm, Diakoniewissenschaftliches Institut, Karlstraße 16,
69117 Heidelberg*

»Suum cuique«.

Gerechtigkeit als sozialetischer und theologischer Grundbegriff

Von Wilfried Härle

Peter Ulmer zum 1. Oktober 1997

»Gerechtigkeit« ist sowohl ein *sozialetisches*, als auch ein *theologisches* Zentralthema. Das »sowohl- als auch« beziehungsweise das »und«, durch das die Worte »sozialetisch« und »theologisch« (im Untertitel des Aufsatzes) miteinander verbunden sind, markiert einerseits insofern eine tiefgreifende Unterscheidung, als Sozialethik eine weit über die Theologie hinausreichende Disziplin und Aufgabenstellung ist; andererseits steht das »und« insofern aber auch für eine enge Verbindung, als Sozialethik eine theologische Disziplin und Aufgabenstellung ist. Von beidem soll im folgenden nicht nur beiläufig die Rede sein, sondern um diese Verhältnisbestimmung geht es in diesem Aufsatz¹.

Beim Thema »Gerechtigkeit« horchen viele Menschen interessiert auf. Dabei verbinden sich mit diesem Begriff aber ganz unterschiedliche Fragestellungen und Erwartungen. Die einen denken vorrangig an eine gerechte Weltwirtschaftsordnung, andere an ein verändertes Strafrecht, das die Opfer wirksamer schützt oder den Tätern eher gerecht wird, nicht wenige bewegt die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes im Horizont des Theodizeeproblems, und wieder andere fragen nach den biblischen Vorstellungen von Gerechtigkeit und ihrer Bedeutung für unsere Zeit. Schließlich ist auch manchem noch bewußt, daß es der Begriff der »iustitia Dei« war, der Luther »zum Verzweifeln trieb«², bevor sich für ihn durch ein theologisches Neuverständnis dieses zunächst ethisch verstandenen Begriffs der reformatorische Durchbruch ereignete, so daß er im Rückblick sagen konnte: »Wie sehr ich vorher die Vokabel -Gerechtigkeit Gottes- gehaßt hatte, so pries ich sie nun mit entsprechend großer Liebe als das mir süßeste Wort.«>

Diese Stichworte mögen genügen als Erinnerung daran, daß und in welchem Maße »Gerechtigkeit« nicht nur ethische Relevanz besitzt, sondern - im theologischen Sinn genommen - ins Zentrum des christlichen Glaubens hineinreicht. Diese Beobachtung wird freilich dadurch nicht unerheblich beeinträchtigt, daß die heutige Theologie und Kirche mit dem theologischen Begriff der »Gerechtigkeit« (im Unterschied zum ethischen) ihre Schwierigkeiten hat, ihn als fremd und sperrig empfindet und ihn eher nolens als volens zur Interpretation der christlichen Botschaft heranzieht. Erklärt sich dies aus einem zwischenzeitlich eingetretenen theologischen Substanzverlust oder aus einem als Gewinn zu bewer-

tenden Wandel im Gottesverständnis - weg vom Gesetzgeber und Richter gott - oder ist dafür gerade die Verlagerung des theologischen Interesses auf »Gerechtigkeit« im ethischen Sinn die Ursache?

Daß »Gerechtigkeit« auch ein ethischer - und seit es die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik gibt, ein sozialer - Grundbegriff ist, hat, wenn ich recht sehe, noch niemand bestritten. *Platos Politeia* und die *Nikomachische Ethik* von *Aristoteles* zeigen sogar, daß Gerechtigkeit vom Anfang der abendländischen Ethikgeschichte an nicht nur (neben Klugheit, Tapferkeit und Besonnenheit) zu den vier Kardinaltugenden zählte, sondern daß sie unter ihnen noch einmal eine dominierende Stellung einnahm, und zwar deshalb, weil sie als die Tugend galt, durch die das rechte Verhältnis der menschlichen Seelenvermögen und der (übrigen) Tugenden im Individuum geschaffen und durch die dementsprechend auch das rechte Verhältnis der verschiedenen Stände im Gemeinwesen (also im Staat) geregelt wird. »Gerechtigkeit« ist hier verstanden als innere und äußere Wohlordnung im umfassenden Sinne des Wortes.

Freilich, schon *Aristoteles* konstatiert, daß es zweierlei Bedeutungen des ethischen Begriffs von »Gerechtigkeit« gebe: eine umfassende, von der eben die Rede war, der zufolge »Gerechtigkeit« geradezu der Inbegriff von sittlichem Verhalten ist, und eine eingeschränkte, nach der »Gerechtigkeit« eine Tugend neben anderen ist, nämlich die Tugend, nichts zu wollen, was dem Grundsatz der Gleichheit zuwider läuft-. *Sigrid Glockzin-Bever* hat freilich in einem Rundfunkbeitrag zu Recht darauf hingewiesen, daß auch diese Charakterisierung von Gerechtigkeit noch doppeldeutig ist. Die Berufung auf »Gerechtigkeit« kann nämlich einerseits besagen: »Es soll niemandem schlechter gehen als mir« oder andererseits: »Es soll niemandem besser gehen als mir«, Diese beiden Verständnisse von »Gerechtigkeit« sind geradezu durch Welten voneinander getrennt.

Emotional und existentiell durchschlagend wird das Thema Gerechtigkeit freilich in der Regel erst dann, wenn man sich an dem Gegenbegriff, also an der mit »Ungerechtigkeit« beschriebenen Erfahrungswirklichkeit orientiert, und wenn man von ihr selbst betroffen ist oder sich von ihr mit-betreffen läßt. Wie bei anderen ethischen Begriffen auch, erhöht sich der Grad der Konkretheit und inneren Beteiligung erheblich, wenn man sich nicht an den zu erreichenden, idealen Zielzuständen, sondern an den zu überwindenden Leidenssituationen und Unrechtszuständen orientiert und an ihnen – soweit das möglich ist - mitfühlend Anteil nimmt, und sei es nur so, wie dies bei der Lektüre (der ersten Hälfte!) von *Kleists »Michael Kohlhaas«* der Fall ist.

Wenn es angesichts all dessen als unstrittig gelten kann, daß »Gerechtigkeit« sowohl ein theologischer als auch ein sozialer Grundbegriff ist, dann stellt sich die Frage, ob beide Begriffe jeweils in sich klar sind und einen eindeutigen Sinn besitzen. Sodann ist zu prüfen, wie sich die beiden Begriffe zueinander verhalten. Sind sie letztlich identisch; haben sie wenigstens einen gemeinsamen semantischen Kern oder handelt es sich um äquivoke Begriffe? Ergänzen sie sich oder schließen sie sich gegenseitig aus? Läßt sich der eine Begriff aus dem anderen ableiten, oder sind sie beide gleich ursprünglich?

Als roten Faden in diesem Labyrinth von Fragen wähle ich die klassische Formel, die ich meinem Aufsatz in diesem Labyrinth von Fragen vorangestellt habe: »*Suum cuique*« - also: »Jedem das Seine«. Hierzu schreibt *lose! Pieper*: »Sosehr aber auch, wenn -Gerechtigkeit- gedacht

wird, eine schlechthin nicht zu bewältigende Vielfalt vor den Blick kommt - es ist dennoch ein Gedanke von äußerster Einfachheit, auf den diese Vielfalt sich zurückführt. " Es ist der Gedanke, daß einem Jeden das Seine zu geben sei .«6

Dieser »Gedanke von äußerster Einfachheit«, eben der Grundsatz »Suum cuique« ist freilich selbst eine reduzierte, verkürzte Formel gegenüber der klassischen Definition von Gerechtigkeit, wie sie der römische Jurist *Ulpian* (ca. 170-228 n. Chr.) gegeben hat. Im vollständigen Wortlaut heißt Ulpians Definition: »Justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi-«, also: »Gerechtigkeit ist der beständige und dauerhafte Wille, jedem sein Recht zuzuteilen« oder meines Erachtens genauer: »jedem sein Recht zuteil werden zu lassen«. Das »Suum cuique« ist also eine Kurzformel, wie sie auch im alltäglichen Leben vielfältig vorkommt. So kann man, wenn man um die Mittagszeit ein Großbüro oder eine Behörde aufsucht (in einer Kirchenverwaltung ist das vermutlich nicht wesentlich anders), fortgesetzt das Wort »Mahlzeit« hören. Das ist offensichtlich eine reduzierte Form des ursprünglichen und als solchen sinnvollen Wunsches: »Gesegnete Mahlzeit!« Daraus ist im Laufe der Zeit – auf welchem Weg auch immer - diese relativ sinnleere Formel geworden, in der gerade das *fehlt*, worauf es ankäme: Der Segen ist verschwunden, die Mahlzeit ist geblieben - kein Wunder, daß so viele Menschen Gewichtsprobleme oder Eßstörungen haben.

Die Kurzformel »Jedem das Seine«, findet sich sinngemäß oder wörtlich übrigens schon ca. siebenhundert Jahre vor Ulpian, etwa bei dem griechischen Dichter Simonidesf (556-468 v. Chr.); ferner bei Plato", hier allerdings - worauf Rüdiger Bubner? jüngst wieder hingewiesen hat - in der interessanten Form, daß Gerechtigkeit nicht darin besteht, daß jedem das Seine *zuteil wird*, sondern »daß jeder das Seinige *tut*«; sodann findet sich die Formel bei Aristoteles! sowie schließlich - nun im lateinischen Wortlaut - ca. 250 Jahre vor Ulpian bereits bei Cicero¹². Dieser kurze Überblick zeigt, daß die vielerorts zu lesende Behauptung, die Formel »suum cuique« stamme von Ulpian, falsch ist. Und die wohl tatsächlich auf Ulpian zurückgehende und seine Leistung darstellende Langformel: »*ius suum tribuere*«, also: »jedem *sein Recht* zuteil werden lassen«, ist weitgehend in Vergessenheit geraten.

Es fragt sich nun, ob die bekannte Kurzformel eine das Wesentliche eliminierende Verkürzung (wie der Wunsch: »Mahlzeit«) ist, oder ob sie eine sachgemäße Öffnung und Einschränkung und damit einen Gewinn darstellt?

Ich möchte hier die These zur Diskussion stellen, daß nur die auf Ulpian zurückgehende, weitgehend in Vergessenheit geratene *Langformel*, also die Rede vom je eigenen Recht geeignet ist, den *sozialethischen* Begriff der Gerechtigkeit zu erfassen, daß hingegen nur die *Kurzformel*, also das uneingeschränkte »suum cuique« in der Lage ist, den *theologischen* Begriff von Gerechtigkeit in den Blick zu bekommen und eine sowohl kritische als auch konstruktive Verbindung zwischen dem sozialethischen und dem theologischen Begriff von Gerechtigkeit herzustellen.

Diese These möchte ich im folgenden erläutern und begründen.

Gegen das »Suum cuique« als Grundprinzip der ethischen Gerechtigkeit hat *Schopenhauer* eingewandt: »Ist es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben«¹³. Ganz recht hat Schopenhauer damit nicht, weil es sehr wohl Dinge gibt, die einem Menschen gehören

können, ihm aber (widerrechtlich) vorenthalten werden und ihm deswegen erst noch gegeben werden müssen. Aber Schopenhauer macht mit seiner Kritik auf eine kleine Ungenauigkeit aufmerksam, die sowohl in der Lang- als auch in der Kurzfassung der Formel enthalten ist: Genaugenommen ist es weder das »Suum« im Sinne des Besitzes noch das »Ius suum« im Sinne eines Rechtes, das durch eine gerechte Handlung zugeteilt oder durch eine ungerechte Handlung vorenthalten wird; sondern gegeben oder verweigert wird das, was einem Menschen *von Rechts wegen* zusteht. Es ist (möglicherweise) noch nicht das Seinige, aber es steht ihm zu; und (normalerweise!) ist es nicht »ein Recht« oder »sein Recht«, das ihm zugeteilt oder verweigert wird, sondern es ist eben das, was ihm von Rechts wegen *zusteht*¹⁵. In diesem Sinne gilt tatsächlich, was in der ethischen Diskussion immer wieder einmal betont wurde: *Gerechtigkeit setzt (ein) Recht voraus*¹⁶, das heißt einen Anspruch (des einzelnen, einer Gruppe oder der Gesellschaft), der als gesellschaftlich anerkannt gilt oder als anzuerkennend postuliert wird und darum eingefordert, gegebenenfalls sogar eingeklagt werden kann.

In der Antike wurde dabei primär oder ausschließlich an die durch staatliche Gesetzgebung formulierten Rechte und Rechtsbestimmungen gedacht, und deswegen konnte - und das gilt mutatis mutandis auch für Israel - derjenige, der die Gesetze achtet und ihnen gemäß handelt, im umfassenden Sinn als »gerecht« beziehungsweise als »ein Gerechter« bezeichnet werden. Wie aber, wenn auch nur der kritische Zweifel wach wird, ob denn die staatlichen Gesetze ihrerseits gerecht seien? Muß dann nicht an ein ungeschriebenes, höheres Recht appelliert werden können, aus dem sich ergibt, was Menschen von Rechts wegen zusteht, was also »ihr Recht« und in diesem Sinne »das Ihrige« ist?

Insbesondere angesichts der Aufgabe rechtlicher Würdigung von Unrechtsregimen, die ihren Willkürmaßnahmen auch noch die Form staatlicher Gesetze gegeben haben, stellt sich immer wieder die Frage!“, ob nicht ein überpositives Recht (so etwas wie ein »Naturrecht«) angenommen werden müsse, um von ihm aus zu einer gerechten Würdigung solcher Unrechtssysteme zu kommen. Die sich damit in der Vergangenheit verbindende Vorstellung von ungeschriebenen, aber gleichwohl inhaltlich bestimmten ewigen Gesetzen findet heute kaum noch Anhänger. Dazu liegt die geschichtliche Bedingtheit und Variabilität, gelegentlich sogar Widersprüchlichkeit, der verschiedenen postulierten Naturrechtsprinzipien zu deutlich am Tage. Aber die Frage, ob es nicht geschichtlich bedingte und geschichtlich überlieferte weltanschaulich-religiöse Überzeugungen gebe, die als Basis *aller* Rechtssetzung und *aller* Rechtsprechung in Anspruch genommen werden müssen, ist damit keineswegs hinfällig. Im Gegenteil: Die genauere Analyse zeigt immer deutlicher die Berechtigung des viel zitierten Satzes, den Ernst-Wolfgang Böckenförde“ bereits vor 30 Jahren formuliert hat, daß nämlich der freiheitliche, säkularisierte Staat (und ich füge ein: deshalb natürlich auch seine Rechtssetzung und Rechtsprechung) von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.

Auch von theologischer Seite, ich denke hier vor allem an Eilert Herms¹⁹, ist in den letzten Jahren immer wieder darauf hingewiesen worden, daß die Rede von der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates jedenfalls nicht besagen kann, daß der Staat auf einem weltanschaulich-religiös neutralen, gewissermaßen keimfreien Boden stehe. Es wäre ein großer Zugewinn an rationaler Selbstaufklärung, wenn diese weltanschaulich-religiös

bestimmte Standortgebundenheit aller Politik, Rechtssetzung und auch aller Wissenschaft anerkannt und zum Gegenstand der öffentlichen Kommunikation gemacht würde ²⁰.

Die Gebundenheit an weltanschaulich-religiöse Voraussetzungen gilt natürlich auch für Gerechtigkeitstheorien, wie die von Jürgen Habermas²¹, John Rawls²² oder Michael Walzer²³, die sich aus Konsensatheorien ableiten oder als (bloße) Theorien von Fairness verstehen. Die Begründungsproblematisierung verlagert sich hier nur an eine andere Stelle, nämlich auf die einzuhaltenen Bedingungen für die Konsensfindung beziehungsweise auf die Fairnessregeln und ihre Respektierung. So funktioniert selbst die faszinierend-einfache Möglichkeit gerechter Teilung zwischen zwei Personen, die darin besteht, daß eine von beiden zwei (ihrer Meinung nach) gleiche Teile bildet und die andere Person einen dieser Teile auswählt, nur, wenn und solange sich beide genau an diese Regeln halten. Aber warum sollen sie das, wenn möglicherweise der zwischenzeitliche Wechsel zu einem anderen Verfahren für sie vorteilhafter wäre? Wenn man antwortet: Sie sollen das, weil jedes andere Verhalten unfair oder ungerecht wäre, dann zeigt das deutlich, daß diese Theorie zirkulär wird, wenn sie kein anderes Fundament als den jeweiligen Konsens hat.

Weltanschaulich voraussetzungsreich ist selbst ein so elementares und für jede Theorie der Gerechtigkeit fundamentales Prinzip wie der Gleichheitsgrundsatz, und sei es auch nur im Sinne des Prinzips der Gleichbehandlung aller vor dem Gesetz. Denn was sich in der Erfahrungswirklichkeit zeigt, was also empirisch zugänglich ist, ist gerade nicht die Gleichheit, sondern stets die *Ungleichheit* der Menschen (und der übrigen Geschöpfe) - und sei sie auch noch so geringfügig. Wer trotzdem von einer *Gleichheit* des Menschseins, der Menschenwürde und darum auch der Menschenrechte ausgeht, tut damit offenbar einen erheblichen Schritt über die Empirie hinaus. Und wenn (meines Erachtens zu Recht) gefordert wird²⁴, daß nicht die Gleichbehandlung, sondern die Ungleichbehandlung von Menschen begründungspflichtig sei, so ist infolgedessen auch dies ein erheblicher Schritt über die Empirie hinaus.

Das für alle Gerechtigkeitstheorien fundamentale Prinzip der Gleichheit und Gleichbehandlung muß freilich (gerade von daher) differenziert und konkretisiert werden. Die Tugend oder das Gebot der Gerechtigkeit fordert nicht unterschiedslose Gleichbehandlung, sondern sie fordert sozusagen eine Gleichbehandlung auf höherer Ebene, die darin besteht, daß Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt wird. Das zeigt, daß als Elementarformel für Gerechtigkeit nicht die Formel: »jedem das Gleiche«, sondern nur die Formel: »jedem das Seine« fungieren kann; denn nur sie bezieht die faktisch bestehende Ungleichheit mit ein und vermeidet damit die Ungerechtigkeit, die in der unterschiedslosen Gleichbehandlung des Ungleichen bestünde. Man kann von daher »Gerechtigkeit« geradezu definieren als »Gleichbehandlung unter den Bedingungen von Ungleichheit«.

Aber welche Ungleichheit ist für die Gerechtigkeit relevant und welche nicht (die der Herkunft, des Geschlechts, der Leistung, des Bedarfs, der Fähigkeit etc.)? Was heißt es, unter den Bedingungen von Ungleichheit jedem sein Recht zuteil werden lassen? Woran bemißt sich, was das Recht eines jeden Menschen (oder sogar jedes Geschöpf) ist?

In der ethischen Diskussion über die Jahrhunderte hin sind auf diese Fragen unterschiedliche Antworten gegeben worden, die sich für unsere Zwecke etwas vereinfachend auf zwei (ethisch diskutabel) reduzieren lassen: jedem nach seiner *Leistung* oder: jedem nach seinem *Bedürfnis*.

Daß es sich hierbei nur scheinbar um eine vollständige und strenge Alternative handelt, ist leicht einzusehen. Denn es gibt einerseits viele Bereiche des Lebens, in denen es absurd und ungerecht wäre, Menschen lediglich nach ihrem Bedürfnis und gar nicht nach ihrer Leistung zu behandeln: Weite Teile des Geschäftslebens und der Arbeitswelt, des Sports, der schulischen und universitären Prüfungen, aber auch des Strafrechts würden geradezu ihren Sinn verlieren, wenn in ihnen nicht nach Leistung, Verdienst, Tat oder Untat, sondern nach dem jeweiligen Bedürfnis geurteilt und zugeteilt würde. Aber in zahlreichen anderen Bereichen des Lebens (und teilweise auch in den eben genannten) wäre es andererseits nicht nur ungerecht, sondern geradezu unsinnig oder unmenschlich, wenn nach Leistung statt nach Bedürfnis geurteilt würde: die frühe Kindheit und das Alter, Krankheit und Behinderung, das heißt aber: Situationen, von denen wir alle herkommen und auf die wir großenteils zugehen, sind die eklatantesten Beispiele. Das zeigt: Je mehr ein Mensch auf das reduziert ist, was er ist, und je mehr er auf das angewiesen ist, was ihm *zuteil wird*, anders gesagt: Je weniger ein Mensch aus und von dem leben kann, was er selbst *tut und schafft*, desto mehr ist er auf eine Gerechtigkeit angewiesen, die sich an den Bedürfnissen statt den Leistungen orientiert.

Wir befinden uns damit immer noch im Geltungsbereich des sozialetischen Begriffs von Gerechtigkeit, weil wir annehmen dürfen und - wo wir es nicht annehmen dürfen - fordern müssen, daß auch in den Phasen oder Daseinsformen, in denen Menschen gar nichts zu leisten imstande sind, das Recht auf körperliche Unversehrtheit und auf Respektierung der grundlegenden Lebensbedürfnisse gewährleistet und mit alledem ihre Menschenwürde geachtet und geschützt wird. Für die Humanität unserer Gesellschaft wird Entscheidendes davon abhängen, daß dies auch in Zukunft gilt.

Wie gesagt, wir befinden uns auch damit noch im Geltungsbereich des sozialetischen Gerechtigkeitsbegriffs und haben damit das Spezifikum des christlich-theologischen Gerechtigkeitsbegriffs noch nicht thematisiert. Aber wir befinden uns mit dem zuletzt Gesagten an der Grenze, an der der sozialetische und der theologische Gerechtigkeitsbegriff einander berühren und ineinander übergehen. Daß diese Grenze sich nicht am Rande des Leistungskriteriums, sondern am Rande des Bedürfniskriteriums befindet, ist ein Spezifikum - vielleicht auch eine Einseitigkeit - des christlichen Glaubens, für den die Gewißheit charakteristisch ist, daß Gott gerade denen nahe ist, die sich nicht selbst helfen können, und daß die Gerechtigkeit Gottes (und damit die vor Gott geltende Gerechtigkeit) nicht aus der Leistung des Menschen resultiert, sondern ihm unverdient zugeeignet wird und nur im Vertrauen angenommen werden kann.

Es gibt eine deutlich erkennbare Traditionslinie innerhalb des Alten Testaments, auf der sich dieses Gottes- und Gerechtigkeitsverständnis vorbereitet und anbahnt. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Hoffnung, daß Gott als der gerechte Richter sich die Sache dessen zu eigen mache, der unschuldig ist und zu Unrecht angeklagt und verfolgt wird. Schon insofern ist Gottes Gerechtigkeit Heilshandeln - freilich nur für den *unschuldig* Verfolgten, Angeklagten und Verurteilten. Aber auch das Alte Testament kennt Situationen, wo Schuldige und Unschuldige miteinander unter einer Gerichts- und Strafandrohung stehen und wo Schuld und Unschuld in einem Menschenleben unentwirrbar ineinander liegen; und auch im Blick auf diese Grenzsituationen hofft der israelitische Beter auf Gottes rettende Gerechtigkeit, auf seiner Gemeinschaftstreue.

Aber der Gedanke, daß die Gerechtigkeit Gottes sich gar nicht von den erbrachten oder versäumten Werken des Menschen abhängig mache, taucht wohl erst in der Verkündigung Jesu, wie sie im Neuen Testament überliefert ist, auf. Und damit verträgt sich nun *eines* definitiv nicht (mehr): die auf Ulpian zurückgehende Rede vom »ius suum«, also der Gedanke, daß die Gerechtigkeit Gottes jedem sein Recht zuteil werden lasse und folglich so etwas wie einen Rechtsanspruch des Menschen begründe oder voraussetze. Wenn hier noch die Formel »suum cuique« angewandt werden kann, und sie kann meines Erachtens mit den erforderlichen Interpretationen sogar mit Gewinn angewandt werden, dann nur in dem Sinne, daß dem Menschen das zuteil wird, dessen er bedarf, das er aber weder als sein Recht geltend machen noch sich verdienen kann.

Man kann sogar noch einen Schritt weitergehen und sagen: Die Gerechtigkeit im theologischen Sinn wird mit Sicherheit verfehlt, wo sie zum Gegenstand eines Rechtsanspruchs gemacht, also etwa mit Verweis auf die bestehende Bedürftigkeit oder auf die eigene Leistung eingefordert oder eingeklagt wird. Von da aus bietet sich nun die überraschende Möglichkeit, vom ethischen Begriff der »zuteilenden Gerechtigkeit« (»iustitia distributiva«) her den theologischen Begriff von Gerechtigkeit zu definieren als diejenige Form der zuteilenden Gerechtigkeit, die sich unter Ausschluß von Rechtsanspruch und Leistung ausschließlich am Bedürfnis des Menschen orientiert.

Mit dieser spezifisch theologischen Rede von Gerechtigkeit wird Gerechtigkeit im sozialethischen Sinn des Wortes überschritten in Richtung auf *Erbarmen*²⁵, oder sogar in Richtung auf *Nächstenliebe*, also auf *Agape*. Man kann die These wagen, daß Gerechtigkeit *im theologischen Sinne nichts anderes ist als Agape*²⁶, und das gilt in gleicher Weise für die Gerechtigkeit Gottes wie für die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Und im Blick auf Agape gilt generell: Sie verträgt es überhaupt nicht, als Recht verstanden und als Rechtsanspruch geltend gemacht zu werden?²⁷ Wenn es um die Agape geht, ist der Rechtsweg grundsätzlich ausgeschlossen.

Marie von Ebner-Eschenbach hat diesen Gedanken auf wohlthuende Weise untertreibend einmal so formuliert: »Die meisten Menschen brauchen mehr Liebe, als sie verdienen«, Dieses behutsame, aber entschlossene Beiseitelegen und Beiseiteschieben des Verdienstgedankens im Blick auf die Agape gewinnt vor allem dort grundlegende Bedeutung, wo es um die Konstituierung und Erhaltung des menschlichen Daseins sowie um seine Neukonstituierung angesichts von Scheitern, Schuld und Tod geht. Hier endet alles verbürgte Recht, und darum kommt hier die (sozial-)ethische Gerechtigkeit an ihr *Ziel und Ende*, indem sie von der Liebe oder Güte *aufgehoben, begrenzt und überboten* wird.

Innerhalb ihrer Reichweite hat die Agape die Fähigkeit, in einer Weise zu erkennen und zu tun, was das »suum« des anderen, das heißt was für den anderen Menschen gut ist, die sogar noch über das hinausgehen kann, was ein Mensch von sich selbst zu wissen meint. Und darum ist nach dem Neuen Testament (unter Zitierung und Zusammenfassung alttestamentlicher Gebote) das Doppelgebot der Liebe – und nicht etwa ein Doppelgebot der Gerechtigkeit – »das höchste und größte Gebot«²⁸.

Aber: Die Reichweite des Erbarmens, der Güte und der Liebe ist begrenzt, und die Agape selbst ist permanent bedroht. Und darum ist es eine zwar schöne, aber irreführend-harmonische Idee, wenn man meint, die Agape erledige die Aufgabe, für Gerechtigkeit zu

sorgen, gleich mit, sozusagen mit der linken Hand. Das kann sie allenfalls im Nahbereich zwischenmenschlicher Begegnungen. Je mehr sich jedoch die Gerechtigkeit auf die Fernen und Fernsten bezieht und je stärker sie durch Strukturen und Institutionen vermittelt ist, (und letzteres gilt in der Neuzeit immer umfassender) desto mehr sind *rechtliche Regelungen* erforderlich, die der Gerechtigkeit dienen und *Rechtsansprüche auf konkrete Gerechtigkeit* begründen.

Gerechtigkeit im sozialetischen Sinn des Wortes ist mit Liebe nicht gleichzusetzen und nicht zu verwechseln. Aber Agape ist eine tragfähige Grundlage und eine orientierungskräftige Zielperspektive für sozialetische Gerechtigkeit, und diese wiederum ist eine besonders wichtige und leistungsfähige Ausdrucksform und Stellvertreterin von Agape, und zwar unter Einschluß des für sie konstitutiven Elements des Rechts. Denn was in der Agape keinen Platz hat, das ist hier, wo es um die Erhaltung menschlicher Lebensbedingungen angesichts bedrohter, gestörter und zerstörter zwischenmenschlicher Beziehungen geht, von größter positiver Bedeutung: nämlich der *im Recht begründete Anspruch auf Gerechtigkeit*.

Hier tut sich eine Spannung auf, die wohl nicht auflösbar ist; und die gerade deshalb für die Sozialethik eine dauerhafte Herausforderung darstellt, und zwar insbesondere für eine Sozialethik, die sich als theologische Disziplin versteht. Eine der Fragen, in denen diese Spannung zum Ausdruck kommt, lautet: Wie kann verhindert werden, daß der mit Recht und Gerechtigkeit notwendig verbundene – und insofern wertvolle – Gedanke des Rechtsanspruchs so mißbraucht wird, daß er sich selbst gefährdet oder zerstört?²⁹

Recht und Gerechtigkeit sind konstruktive Reaktionen auf tatsächlich bestehende Übel in der Welt. Wie läßt sich vermeiden, daß sie von diesen Übeln selbst infiziert oder gar in deren Dienst gestellt werden? Für die hier bestehenden Gefahren und Gefährdungen bietet die Lektüre des zweiten Teils von »Michael Kohlhaas« das erforderliche Anschauungsmaterial.

Ich denke, es ist kein Zufall, daß in den biblischen Texten von so etwas wie Menschenrechten nicht schon in der Schöpfungsgeschichte die Rede ist, sondern erst - da allerdings sehr betont - im Anschluß an das himmelschreiende Verbrechen des Brudermords, den Kain an Abel verübt. Und nun das Entscheidende: Es ist der Mörder, dem laut Gen 4,15 als erstem das Menschenrecht der Lebenserhaltung und des Lebensschutzes zugesprochen wird.

Gerechtigkeit im sozialetischen Sinn des Wortes, die letztlich auf dem Gedanken der Menschenrechte basiert, kann zwar solche zerstörten menschlichen Beziehungen nicht heilen; aber sie kann die zerstörerischen Folgen gestörter Beziehungen in Grenzen halten, im günstigsten Fall sogar vermindern oder vermeiden, und sie kann so Räume für das Zusammenleben eröffnen und gestalten. Für dieses Ziel lohnt es sich, im Wissen um die Relativität und Vorläufigkeit aller menschlichen Bemühungen um Gerechtigkeit das je Eigene zu tun, genauer gesagt: Jede das Ihre und jeder das Seine: »suum quisque«.

Prof Dr. Wilfried Härle, Wiss.-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg

The author directs attention to a basic distinction for the method of treatment of understanding the term »justice«. The theological notion of justice is accuracy to differentiate from the ethical notion. The author points out this distinction at the example of one of principles of justice: »suum cuique« (Ulpian). In astriete theological perspective »justice« tends towards »agape« - in an ethieal perspective »justice« tends towards the regulation of right and legal proeedure.

Anmerkungen

1. Für den Druck geringfügig überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung meiner Heidelberger Antrittsvorlesung vom 22.1. 1997. - Dem scheidenden Rektor der Universität Heidelberg, Prof. Dr. jur. Dres. h. c. *Peter Ulmer* mit dem Ausdruck des Respektes, der Dankbarkeit und Verbundenheit gewidmet.
2. Vgl. das Luther-Lied: EG 342, 3.
3. Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften Luthers (1545); zitiert nach: *M. Luther*; Ausgewählte Schriften, hg. von *K. Bornkamm* und *G. Ebeling*, Band 1, 1982, S. 23.
4. Vgl. Nikomachische Ethik 1129b-1130b.
5. Zuspruch am Morgen vom 16.10.1976, in: HR 2.
6. Über die Gerechtigkeit, München (1953) 41965, S. 14.
7. Fragment 10 aus Ulpian's Liber primus regularum D1,1 -. Zitiert nach *Ulpian*. Hg. von *T. Honore*, Oxford 1982, S. 34. Im Art. »Gerechtigkeit« im HWBPh Band 3, Sp. 331 ist die Definition ohne genauere Quellenangabe mit einer kleinen Variante wiedergegeben: Es heißt dort »unicuique tribuendi« statt »cuique tribuendi«. *Thomas von Aquin* (STh 11/2,q. 58,1) zitiert statt dessen: »... cuique tribuens«. Ich kann nicht entscheiden, welche dieser Varianten den authentischen Wortlaut Ulpian's wiedergibt, halte mich aber - wie die Mehrheit der Autoren - an die im Text zitierte Fassung.
8. Siehe dazu *Plato*: Politeia 332c: »ο προσηκον εκαστω αποδιδοναι« Das zeigt, daß *Plato* diesen Begriff von »Gerechtigkeit« kennt. Er übernimmt ihn aber (so) nicht. Vgl. dazu oben die Fortsetzung im Text.
9. Politeia 433aff.
10. Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht (stw 1258) Frankfurt/Main 1996, S. 18ff.
11. Rhetorik 1,9: »ἀρετὴ δὲ ἥν τὰ ἀνθρώπων ἕκαστοι ἔχουσι«.
12. De finibus 5, (23): »quae animi affectio suum cuique tribuens ... iustitia dicitur ...«, Das zeigt, daß sogar die Formel »suum cuique tribuens« schon bei *Cicero* vorhanden ist, also zu Unrecht Ulpian zugeschrieben wird.
13. Die beiden Grundprobleme der Ethik, in: *ders.*, Werke in fünf Bänden, Bd. III, Zürich 1988, S. 574. Und er fährt (1. c.) fort: »bedeutet also: -Keinem das Seinige nehmen-«. Deshalb schlägt *Schopenhauer* als »Grundsatz der GERECHTIGKEIT« die Formel »neminem laede« (statt: »suum cuique«) vor (aaO. S. 570).
14. Ausnahmen von dieser Regel bilden z. B. Gesetze, Verträge oder Versprechen, durch die einem Menschen ein Recht im Sinne eines Rechtsanspruchs zugebilligt wird. Und wenn man das Zubilligen solcher Rechte als »gerecht« bezeichnet, sagt man (implizit), daß diese Rechte den Betroffenen (auch) von Rechts wegen zustanden - also nicht nur jetzt als Rechtsanspruch zustehen.
15. Mit dieser Formulierung entkräufte ich den Einwand von *Tugendhat* (Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/Main 31995, S. 367), Gerechtigkeit beziehe sich nicht auf ein bestehendes Recht, denn es sei z. B. nicht sinnvoll zu sagen, ein zu Bestrafender habe »ein Recht« auf Strafe; man könne nur sagen, »daß er sie -verdient-«. *Tugendhat* handelt sich damit das Problem ein, Gerechtigkeit ausschließlich an den Verdienstgedanken (statt an den des Rechts) zu binden. In der von mir vorgeschlagenen Terminologie würde es heißen: Einem zu Bestrafenden steht die Strafe von Rechts wegen zu. Gegen diese Formulierung ist m. E. nichts einzuwenden.
16. So z. B. unter Berufung auf *Thomas von Aquin J. Pieper*: Über die Gerechtigkeit (s. o. Anm. 2) S. 18: »Die Gerechtigkeit ist etwas Zweites. Der Gerechtigkeit liegt das Recht voraus.« Ähnlich argumentiert *J. St. Mill*: Utilitarismus, dt. Stuttgart (1976) 1994, S. 75ff.
17. *Jens Kreuter* ist dem neuerdings in seiner Dissertation: Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts, Gütersloh 1997, nachgegangen.
18. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: *ders.*, Staat - Gesellschaft - Freiheit, 1976, S. 60.

19. Er hat sich zuletzt in seiner noch unveröffentlichten Tübinger Antrittsvorlesung vom 27. 11. 1996 über »Die weltanschaulich-religiöse Neutralität von Staat und Recht aus sozioethischer Sicht« mit dieser Thematik beschäftigt. Vgl. aber hierzu schon die in seinem Aufsatzband: *ders.: Kirche für die Welt*, Tübingen 1995, veröffentlichten Beiträge anhand des Register-Stichworts: »Neutralität - weltanschaulich-religiöse N.«.
20. Auch in dieser Hinsicht ist es zu begrüßen, daß in der Präambel des Grundgesetzes der Bezug auf die *Verantwortung vor Gott* als Fundament für die Geltung der nachfolgenden Grund- und Menschenrechte erhalten geblieben ist. Solche Formeln verstehen sich freilich immer weniger von selbst, sondern bedürfen der Entfaltung und argumentativen Vermittlung.
21. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, FrankfurtJM. 21992, bes. S. 78ff. und 151ff.
22. A Theory of Justice (1971), dt.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975.
23. Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality (1983), dt.: Sphären der Gerechtigkeit, FrankfurtJM./New York 1992.
24. Z. B. von W. *Lienemann*: Gerechtigkeit, Göttingen 1995, S. 16.
25. Man beachte dazu die Rolle, die die Rede vom Erbarmen Gottes bzw. das »es jammerte ihn« an entscheidenden Stellen in der biblischen Überlieferung spielt (z. B. Ps 103,13; Jon 4; Mt 9,36; 14,14; 15,32; Mk 1,41; 6,34; 8,2; Lk 10,33 und 15,20). Auch deshalb ist es zu begrüßen, daß der Ratsvorsitzende der EKD in seinem Rechenschaftsbericht vor der EKD-Synode 1996 unter Aufnahme spezifisch Heidelberger Theorie- und Sprachbildungen für eine »Kultur des Erbarmens« als spezifischen Beitrag der christlichen Kirche in der heutigen Gesellschaft eingetreten ist.
26. *Insofern* kann ich auch der Warnung W. *Hubers* (Gerechtigkeit und Recht, Gütersloh 1996, S. 199) vor »falschen Antithesen« zwischen Gerechtigkeit und Liebe zustimmen.
27. Deshalb kann ich der Warnung *Hubers* (aaO. S. 208) vor einer »Verrechtlichung der Liebe« und einer »Verlieblichung des Rechts« uneingeschränkt zustimmen.
28. Mt 22,38 parr.
29. Vermutlich braucht *jeder* soziale Rechtsstaat zu seinem Funktionieren nicht nur ein Rechtsbefolgungs-Ethos, sondern auch ein Selbstbegrenzungs-Ethos im Blick auf das Geltendmachen und Durchsetzen von Rechtsansprüchen. Und das gilt für *alle* gesellschaftlichen Schichten, also nicht nur für Sozialhilfeempfänger oder Kapitaleigner.

Rezensionen

Vom Recht, Rechte zu haben

Hans-Richard Reuter: Rechtsethik in theologischer Perspektive, Studien zur Grundlegung und Konkretion (Öffentliche Theologie Bd. 8), Gütersloh 1996, 363 S., Kt., 38,50 DM.

Rechtstheologische Überlegungen haben in der Regel mit dem Vorurteil zu kämpfen, daß sie ausschließlich als Spezialissima und zudem noch als Teil schultheologischer Positionierungen wahrgenommen werden. Im Bewußtsein und Orientierungswissen von PfarrerInnen spielen sie häufig nur eine geringe Rolle und sind zumeist auf unmittelbar relevante kirchenrechtliche und dienstrechtliche Regelungen sowie auf staatskirchenrechtliche Rahmenbedingungen eingeengt. Die damit verbundenen theologischen Markierungen wie -Theologie der Ordnungen- versus Wort-Gottes-Theologie, der Streit um die Zuordnung von Gesetz und Evangelium erfüllen heute eher die Funktion von Kürzeln für vermeintlich konservative beziehungsweise fortschrittliche sozialetische und sozialpolitische Positionen. Dem kommt entgegen, daß rechtliche Regelungen häufig unter dem Verdacht stehen, die menschliche Freiheit in ihrer Entfaltung zu behindern. Die von *Reuter* vorgelegten Studien versuchen dieses Bündel von Vorurteilen zu entkräften und freiheitsermöglichende und humanitätsgestaltende Funktionen des Rechts herauszuarbeiten.

Isoliert man die rechtstheologischen Grundentscheidungen *Reuters*, so ergeben sich im wesentlichen folgende Umrisse seines rechtstheologischen Ansatzes: Eine dialogfähige Rechts-theologie muß von einer - traditionell deduktiv wirkenden - christologischen Rechtsbegründung Abstand nehmen. Als ebensowenig tragfähig erweisen sich neulutherische Ordnungstheologien oder zivilreligiöse Begründungsgänge, die sich darum bemühen, die religiöse Bindekraft für die Rechtsverhältnisse zu rekonstruieren. Alle drei Zugänge weichen der Einsicht aus, daß rechtstheologische Ansätze heute in einem ersten Schritt anerkennen müssen, daß sie sich im Rahmen einer pluralistischen und säkularisierten Ge-

sellschaft positionieren müssen. Ihr Geltungsanspruch muß sich dialogisch entfalten und »Beiträge in die Kommunikations-, Bildungs- und Rechtssetzungsprozesse« (S. 17) einbringen, indem er sich mit diesem vorgegebenen Pluralismus kritisch auseinandersetzt und die Anerkennung der Neuzeit nicht durch theologische Rechtsbegründungen im engeren Sinne überlagert.

Im Gegenzug zu den traditionellen Rechtstheologien muß eine zeitgemäße Auseinandersetzung das Gegenseitigkeitsprinzip und die Anerkennung des Menschen als Träger von Rechten in seiner von Religion unabhängigen Geltung wahrnehmen und in theologischer Perspektive (re)interpretieren (S. 15-17). Durch theologische Perspektivierungen der Menschenwürde werden konkrete Akzente gesetzt und in die Vielfalt gesellschaftlicher Interpretationen eingegriffen, die der relativen Autonomie der Rechtssphäre Raum geben.

Reuter sucht zunächst den Dialog mit aktuellen Rechtstheorien (S. 31-39). Insbesondere *Rawls* vertragstheoretisch angelegtes Gedankenexperiment einer Entscheidung unter dem »Schleier der Unwissenheit« wird hinsichtlich ihrer idealen Annahmen kritisch befragt, da es ungeklärt läßt, daß die Rolle eines unparteiischen Beobachters vorgängig in einer praktischen Anerkennung des anderen und in einem wechselseitigen Freiheitsverzicht gegründet sein muß. Dem werden zentrale Aspekte der Barth'schen Versöhnungsethik gegenübergestellt, die in der Anrufung Gottes als des ganz Anderen - »eine Verkörperung des menschlichen Faktums der Freiheit jeder Einzelperson« (41) - festhält, jedoch charakteristischerweise als kommunitäre Praxis und nicht als solipsistischer Akt.

Den *Vorrang* der Anerkennung der Person, den die theologische Perspektivierung der Menschenwürde immer wieder hervortreten läßt, profiliert *Reuter* durch eine weitere kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit *Barths* Versöh-

nungsethik (vgl. S. 44ff.). *Barths* bekannte Überdehnung der Rechtsterminologie aus -Rechtfertigung und Recht- wird abgewiesen; allerdings werden zentrale Aspekte *Barths* in seinen dialogisch angelegten Entwurf eingearbeitet. Hier sind vor allem der sozietäre Bezug, der Tatcharakter des Gebots und die antiideologische Komponente (Relativierung von -gut- und -böse-) von Bedeutung, die ihren Anhalt in der eschatologischen Rechtsbegründung haben. Diese versöhnungsethische Dimension bestimmt auch die Perspektivierung im Verständnis des Strafrechts (S. 131ff.), führt konsequenterweise zur Entmythologisierung des Sühnegedankens (S. 173ff.) – »Die Sühne ist aufgehoben in der Stellvertretung« (S. 182, ausführlich S. 71-92) – und entsprechend zu einem Strafverständnis, das die versöhnungsstiftende Wiedergutmachung der durch Gewalt deformierten Beziehungen zum Zentrum erklärt.

Im Hinblick auf die aktuellen Asylrechtsdebatten läßt die theologische Perspektivierung der Menschenwürde den vorstaatlichen Charakter der Menschenrechte besonders deutlich heraustreten. Das Asylrecht ist kein Recht unter anderen. In ihm tritt die Grundfigur des Menschenrechtes als Abwehrrecht und positives Anspruchsrecht gegenüber dem Staat besonders deutlich heraus, nämlich »das Recht, Rechte zu haben und einer politischen Gemeinschaft anzugehören« (S. 199), wie *Reuter* im Anschluß an eine von *Hanna Arendt* 1949 geprägte Formulierung häufiger herausstellt. Das -Recht, Rechte zu haben-, entspringt nicht der wechselseitigen Anerkennung von Rechtssubjekten, sondern gründet in der *vorgängigen* Anerkennung des Menschen als Person (S. 201). Christologische Perspektivierungen unterstreichen das »Geschenk der Menschenwürde« (S. 202). Aus dieser Perspektive ist -Kirchenasyl- eine Notmaßnahme und ein Akt zivilen Ungehorsams, der die Bereitschaft ein-

schließt, für ihre rechtlichen Konsequenzen einzustehen (S. 342) – ähnlich bei der pazifistischen Steuerverweigerung (S. 267 ff.) –, der die säkular-rechtsethische Basis ernstnimmt und durch öffentliche und gewaltfreie Praxis die für unsere Verfassung grundlegenden Rechtsprinzipien herstellt, ohne sie klerikal oder religiös-moralistisch überformen zu wollen. Um solche und ähnliche Mißverständnisse auszuschließen, schlägt *Reuter* vor, das -Kirchenasyl- innerrechtlich auszugestalten (S. 206f.). Aus seinen Präzisierungen zum Begriff des politisch Verfolgten ergibt sich auch eine deutliche Unterscheidung zwischen -großem- und -kleinem Asyl-, zwischen politischem Asyl im engeren Sinne und humanitärem Bleiberecht für Flüchtlinge. Dies impliziert auch, Migration, Asyl und deren Steuerungsmechanismen deutlich voneinander zu unterscheiden und damit das Asylrecht nicht zum Mittel einer defizitären Migrationssteuerung umzufunktionieren (228 ff.).

In immer wieder neuen Anläufen führen die zumeist bereits als Aufsätze veröffentlichten Kapitel auf den Grundgedanken des Entwurfs, die vorgängige Anerkennung der Person und deren kritisch-dialogisch-theologischen Perspektivierungen zu. Sie entspringen einer kritischen Zeitgenossenschaft, die auf sensible Weise einzelne materiale Felder rechtstheologischer Reflexion durcharbeitet, die zunehmend für die Orientierung der evangelischen Kirche bedeutsam werden. Ihr Blick ist nicht nur nach innen, auf die binnenkirchliche und -theologische Positionsbestimmung, sondern ebenso auf den Dialog mit rechtsphilosophischen Positionen gerichtet. Auf diese Weise thematisieren sie indirekt den Dialog- und Selbstklärungsbedarf der Kirche, die von den aktuellen gesamtgesellschaftlichen Veränderungen naturgemäß nicht unberührt bleibt.

Wolfgang Maaser, Bochum

Bibliographie

Historische Probleme

- Bartuschat, Wolfgang:* Baruch de Spinoza. München: C. H. Beck 1996 (BsR 537). Ca. 190 S. Ca. 22,-DM.
- Bialas, Volker/Hässler, Hans-Jürgen (Hg.):* 200 Jahre Kants Entwurf »Zum ewigen Frieden«. Idee einer globalen Friedensordnung. Würzburg: Königshausen und Neumann 1996. Ca. 200 S. 48,- DM.
- Bruch, Richard:* Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik. Tübingen: Fraricke 1997. XII, 314 S. 84,- DM.
- Brunvoll, Arve:* »Gott ist Mensch«. Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1996 (Europäische Studien zur Ideen- und Wirtschaftsgeschichte 3). 133 S. 69,- DM.
- Döring, Eberhard:* Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft. Ein einführender Kommentar. Paderborn: Schöningh 1996. Ca. 160 S. Ca. 19,-DM.
- Durán Casas, Vicente:* Die Pflichten gegen sich selbst in Kants »Metaphysik der Sitten«. Frankfurt a. M.: PeterLang 1996 (Europäische Hochschulschriften 20 488). 366 S. 95,- DM.
- Dussel, Enrique:* Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika. Luzern: Edition Exodus 1996. 187 S. 26,80DM.
- Giesenberg, Frank:* Wahl und Entscheidung im Existentialismus sowie bei Platon, Aristoteles, Pascal, Descartes und Bergson. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996 (Europäische Hochschulschriften 20496) 263 S. 79,- DM.
- Kluck, Thomas:* Protestantismus und Protest in der Weimarer Republik. Die Auseinandersetzungen um Fürsteneiteignung und Aufwendung im Spiegel des deutschen Protestantismus. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 1996. 336 S. 89,- DM:
- Klüger, Ruth:* Knigges »Umgang mit Menschen«. Eine Vorlesung. Göttingen: Wallstein (Göttinger Sudelblätter). 21 S. 19,- DM.
- Knigge, Adolph Freiherr von:* Über Eigennutz und Undank. Ein Gegenstück zu dem Buche: Über den Umgang mit Menschen. Tübingen: Attempto 1996 (Promenade 6). 151 S. 34,-DM.
- Lehmann, Hartmut:* Max Webers »Protestantische Ethik«. Beiträge aus der Sicht eines Historikers. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1996 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1579). 157 S. 22,80 DM.
- Matheis, Alfons:* Diskurs als Grundlage der politischen Gestaltung. Das politisch-verantwortliche Modell der Diskursethik als Erbe der moralischen Implikationen der kritischen Theorie Max Horkheimers im Vergleich mit dem Prinzip Verantwortung von Hans Jonas. St. Ingbert: Röhrig 1996 (Saarbrückener Hochschulschriften 27). 463 S. 62,- DM.
- Mendez-Burgvillos, Manuel:* Zweckmäßigkeit und Autonomie. Im Zusammenhang mit den Versuchen Kants, die Gültigkeit des moralischen Gesetzes zu begründen. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996 (Europäische Hochschulschriften 20494). VI, 210 S. 65,- DM.
- Müller, Andreas:* Das Verhältnis von rechtlicher Freiheit und sittlicher Autonomie in Kants »Metaphysik der Sitten«. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996 (Rechtsphilosophische Schriften 4). 198 S. 65,- DM.
- Otte, Beate Christiane:* Zeit in der Spannung von Werden und Handeln bei Victor Emil Freiherr v. Gebattel, Zur psychologischen und ethischen Bedeutung von Zeit. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1996 (Europäische Hochschulschriften: 23574). 234 S. 69,- DM.
- Pannenberg, Woljhart:* Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997 (UTB 1979). Ca. 368 S. Ca. 48,80 DM.
- Sattler, Dieter:* Max Horkheimer als Moralphilosoph. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996. 243 S. 69,-DM.
- Schejczyk, Michael:* Moral ohne Nutzen. Eine Apologie des Kantischen Formalismus. St. Augustin: Academis-Verlag 1996. VI, 96 S. 28,- DM.

Schnepf, Robert: Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas. Würzburg: Königshausen und Neumann 1996 (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft 4). 296 S. 68,- DM.

Sehroder, Markus: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion. Tübingen: Mohr/Siebeck 1996. X, 253 S. 168,-DM.

Schweitzer, Albert: Werke aus dem Nachlaß. Straßburger Vorlesungen. München: C. H. Beck 1996. Ca. 720 S. Ca. 128,- DM.

Shimizu, Daisuke: Freiheit und Zweck. Kants Grundlegung der Ethik in zwei Phasen. Wien: WUV-Universitätsverlag 1997 (Dissertationen der Universität Wien 37). 242 S. 38,-DM.

Spahn, Christine: Phänomenologische Handlungslehre. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik. Würzburg: Königshausen und Neumann 1996 (Epistemata Reihe Philosophie 195). 252 S. 68,- DM.

Thomas von Aquin: Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe. Fragen 90-97. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Übersetzung von Josef. F. Goner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz. Bonn: H. Weiskirch 1996. 237 S. 40,30DM.

Töllner, Uwe: Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik. Zur Vereinbarkeit einer normativen Ethik und/oder Metaethik mit der Ontologie von L'etre et le neant. Frankfurt a. M: Peter Lang 1996 (Europäische Hochschulschriften 20499). 603 S. 148,- DM.

Weber, Helmut (Hg.): Theologia moralis explicata. Ein Friedrich Spee zugeschriebenes Werk aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Trier: Spee 1996 (Quellenedition der Friedrich-Spee-Gesellschaft 2). 576 S. 98,- DM.

Wolf, Ursula: Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge. Hamburg. Rowohlt 1996 (rororo enzyklopädie 570). 19,90 DM.

Balschke, Olaf: Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122). Ca. 450 S. Ca. 78,- DM.

Boff, Clodovis/Greinacher, Norbert: Umkehr und Neubeginn. Der Nord-Süd-Konflikt als Herausforderung an die Theologie und die Kirchen Europas. Luzern: Edition Exodus 1996. 71 S. 9,80 DM.

Heimbucher, Martin: Christusfriede - Weltfrieden. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997. Ca. 242 S. Ca. 88,- DM.

Hiisle, Vittorio: Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München: C. H. Beck 1997. Ca. 1200 S. Ca. 98,-DM.

Laqueur, Walter: Faschismus. Gestern - Heute - Morgen. Aus dem Englischen von Bernd Rullkötter. Berlin: Propyläen 1997. Ca. 304 S. 44,-DM.

Ludwig, Hartmut (Hg.): »Wir haben die christliche Freiheit verraten«. Das Wort des Bruderrates der EKD zum politischen Weg unseres Volks (1947). Eine Dokumentation. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997. Ca. 344 S. Ca. 34,80 DM.

Mires, Fernando: Ökologie und Politik. Der Diskurs der Natur: das Beispiel Lateinamerika. Luzern: Edition Exodus 1996. Ca. 220 S. Ca. 36,50 DM.

Rethmann, Albert-Peter: Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland. Münster: Lit 1996 (ICS-Schriften 33). 432 S. 48,80 DM.

Tödt, Hein: Eduard: Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes. Zur -inneren Geschichte von protestantischer Theologie und Kirche im -Dritten Reiche. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997. 416 S. Ca. 68,- DM.

Recht

Politik

Abel, Günter/Sandkühler, Hans J. (Hg.): Pluralismus - Erkenntnistheorie, Ethik, Politik. Hamburg: Meiner 1996 (Dialektik 1996/3). Ca. 160 S. 36,-DM.

Beck-Mannagetta, Margarethe, Böhm Helmutl Graf, Georg (Hg.): Der Gerechtigkeitsanspruch des Rechts. Festschrift für Theo Mayer-Maly zum 65. Geburtstag. Wien: Springer Verlag 1996. VII, 391 S. 116,- DM.

Briesskorn, Norbert: Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart: Kohlhammer 1996 (Kon-Texte 3). Ca. 200 S. Ca. 36,-DM.

Brugger, Winfried (Hg.): Legitimation des Grundgesetzes aus Sicht von Rechtsphilosophie und Gesellschaftstheorie. Baden-Baden: Nomos 1996. 456 S. 98,- DM.

Demandt, Alexander (Hg.): Macht und Recht. Große Prozesse in der Geschichte. München: C. H. Beck 1996 (BsR 1182). Ca. 400 S. Ca. 28,-DM.

Demmer, Klaus: Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine zur Rechtstheologie. Freiburg: Herder 1996 (Studien zur theologischen Ethik 67). 216 S. 46,- DM.

Gerhard, Ute (Hg.): Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck 1997. Ca. 960 S. Ca. 98,- DM.

*Graessner, Seppl**Gurris, Norbert**Pross, Christian* (Hg.): Folter. An der Seite der Überlebenden. Unterstützung und Therapien. München: Beck 1996 (BsR 1183). Ca. 240 S. Ca. 26,-DM.

*Hutter, Franz-Josef**Tessmer, Carsten* (Hg.): Die Menschenrechte in Deutschland. Geschichte und Gegenwart. München: C. H. Beck 1997 (BsR 1208). Ca. 330 S. 24,- DM.

Klein, Eckart (Hg.): Stille Diplomatie oder Publizität. Überlegungen zum effektiven Schutz der Menschenrechte. Berlin: Arno Spitz 1996. 172 S. 48,-DM.

Köbler, Gerhard: Lexikon der europäischen Rechtsgeschichte. München: C. H. Beck 1997. Ca. 800 S. Ca. 98,- DM.

*Lutz-Bachmann, Matthias**Bohmann, James* (Hg.): Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Rechtsordnung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996 (stw 1269). Ca. 320 S. Ca. 32,80 DM.

Mehlhausen, Joachim (Hg.): Zeugen des Widerstands. Tübingen: Mohr/Siebeck 1996. VII, 273 S. 39,- DM.

*Pawlowski, Hans-Martin**Roellecke, Gerd* (Hg.): Der Universalitätsanspruch des demokratischen Rechtsstaates. Die Verschiedenheit der Kulturen und die Allgemeinheit des Rechtes. Referate der Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts-

und Sozialphilosophie vom 28.-30. 9. 1994 in Mannheim. Stuttgart: Steiner (ARSP-Beiheft 65). 245 S. 96,- DM.

Schockenhoff, Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer gesellschaftlichen Welt. Mainz: Matthias Grünewald 1996 (Welt der Theologie). 320 S. 48,- DM.

Schuster, Anton Georg: Finaler Rettungsschuß. Theologisch-ethische Untersuchungen zum finalen Rettungsschuß als *lex specialis*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996 (Forum Interdisziplinäre Ethik 14). 317 S. 89,- DM.

Weseli, Uwe: Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht. München: C. H. Beck 1997. Ca. 580 S. Ca. 68,-DM.

Medizinethik, Bioethik

Bauer, Axel W.: Braucht die Medizin Werte? Gedanken über die methodologischen Probleme einer »Bioethik«? Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 1996 (Medizinethische Materialien 106). 28 S. 10,- DM.

Bemat, Erwin: Antizipierte Erklärungen und das Recht auf einen selbstbestimmten Tod. Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 1996 (Medizinethische Materialien 104). 20 S. 10,- DM.

Bondolji, Alberto: Medizinethik in Europa - Ein Turmbau zu Babel? Humanitas NRW 1996 (Berliner Medizinisch-Ethische Schriften). 24 S. 9,80DM.

Brudermüller, Gerd (Hg.): Angewandte Ethik und Medizin. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (es 2027). Ca. 280 S. Ca. 22,80 DM.

Engelhardt, Dietrich (Hg.): Ethik im Alltag der Medizin. Das Spektrum der Disziplinen zwischen Forschung und Therapie. Basel: Birkhäuser 1996. Ca. 320 S. Ca. 28,- DM.

*Gathmann, Peter**Semrau-Lininger, Claudia*: Der verwundete Arzt. Ein Psychogramm des Heilberufes. München: Kösel 1996. Ca. 240 S. Ca. 38,-DM.

Herrmann, Uwe (Hg.): Die Seele verpflanzen? Organtransplantation als psychische und ethische Herausforderung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996 (GTB Sachbuch 983). Ca. 160 S. 26,80 DM.

*Höfling, Wolfgang**Rixen, Stephan*: Verfassungsfragen der Transplantationsmedizin. Hirntod-

- kriterium und Transplantationsgesetz in der Diskussion. Tübingen: Mohr/Siebeck 1996. Ca. 136 S. Ca. 70,- DM.
- Kindl, Manfred*: Philosophische Bewertungsmöglichkeiten der Abtreibung: Berlin: Duncker & Humblot 1996 (Philosophische Schriften 18). 231 S. 118,- DM.
- Kirschner, Janbemd*: Die Hospizbewegung in Deutschland am Beispiel Recklinghausen. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996. 123 S. 28,- DM.
- Knupp, Bernhard/Stille, Wolfgang* (Hg.): Sterben und Tod in der Medizin. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1996. 112 S. 36,-DM.
- Köhler, Tim*: Die Maschine kann nicht fühlen, ob der Mensch atmen will. Reportagen aus dem Krankenhaus. Berlin: Rotbuch 1997 (Rotbuch Taschenbuch 1059). Ca. 150 S. Ca. 16,90 DM.
- Meyer, Frank P.*: Salus aegroti suprema lex. Probleme klinischer Studien aus der Sicht eines Mitgliedes einer Ethikkommission – Schwerpunkt Onkologie. Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 1996 (Medizinethische Materialien 109). 20 S. 10,- DM.
- Mürner, Christian*: Ethik - Genethik - Behinderung. Kritische Beiträge aus der Schweiz. Luzern: Edition SZHISPC 1996. 206 S. 34,95 DM.
- Richter, Gerd/Schmid, Roland M.*: Ethische Perspektiven in der Genterapie 1995. Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 1996 (Medizinethische Materialien 105). 52 S. 10,- DM.
- Sass, Hans-Martin*: Ethik-Unterricht im Medizinstudium. Methoden, Modelle und Ziele der Integration von Medizinethik in der medizinischen Aus- und Fortbildung. Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 1996 (Medizinethische Materialien 108). 32 S. 10,- DM.
- Sass, Hans-Martin*: Reform von Gesundheitswesen und Krankenhäusern in verantwortungsethischer Perspektive. Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 1996 (Medizinethische Materialien 110). 28 S. 10,- DM.
- Schmidt, Kurt W.*: Therapieziel und Menschenbild: Zur ethischen Problematik therapeutischer Eingriffe und deren Zielsetzungen. Eine Auseinandersetzung aus evangelischer Sicht. Münster: Lit. 1996 (Naturwissenschaft - Philosophie – Geschichte 7). 392 S. 48,80 DM.
- Schriefers, Herbert/Honnefelder, Ludger*: Die Würde des Menschen. Referate des achtundzwanzigsten Ärztetages im Bistum Essen. Netetal: Steyler 1996 (Schriften des Ärztetages im Bistum Essen 18). 81 S. 14,80 DM.
- Semke, Iris*: Künstliche Befruchtung in wissenschafts- und sozialgeschichtlicher Sicht. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996 (Marburger Schriften zur Medizin-Geschichte 34). 141 S. 49,-DM.
- ## Sexualität, Ehe, Familie
- Bruder, Klaus-Jürgen/Richter-Unger, Sigrid* (Hg.): Monster oder liebe Eltern? Sexueller Mißbrauch in der Familie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 1997. Ca. 220 S. Ca. 29,-DM.
- Burkett, Elinor/Bruni, Frank*: Das Buch der Schande. Kinder und sexueller Mißbrauch in der katholischen Kirche. München: Piper 1997 (Serie Piper 2248). 22,90 DM.
- Gruber, Hans G.*: Familie und christliche Ethik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. XI, 197 S. 39,80 DM.
- Plattform »Wir sind Kirche«: Liebe - Eros - Sexualität. Herdenbrief der Plattform »Wir sind Kirche« mit Kommentar. Thaur: Kulturverlag 1996. 280 S. 32,00 DM.
- Rauchfleisch, Udo*: Alternative Familienformen. Eineltern, gleichgeschlechtliche Paare, Hausmänner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997 (Sammlung Vandenhoeck). Ca. 140 S. 36,-DM.
- Rosetti, Stephen J./Müller, Wunnibald* (Hg.): Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche: Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte. Begleiten, Beraten, Heilen. Mainz: Matthias Grünewald 1996. 214 S. 36,00 DM.
- ## Sozialethik, soziale Fragen
- Baum, Hermann*: Ethik sozialer Berufe (UTB 1918). Paderborn: Schöningh 1996. 174 S. 22,80 DM.
- Brakelmann, Günter*: Für eine menschlichere Gesellschaft. Reden und Gegenreden. Bochum: SWI-Verlag 1996. 287 S. 39,80 DM.
- Brinkmann, Gert Ulrich*: Theologische Institutionenethik. Ernst Wolfs Beitrag zur Institutionen-

- diskussion in der evangelischen Kirche nach 1945. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997 (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 20). Ca. 230 S. Ca. 118,- DM.
- Budde, Gunilla-Friederike* (Hg.): Frauen arbeiten. Weibliche Erwerbstätigkeit in Ost- und Westdeutschland nach 1945. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997 (Sammlung Vandenhoeck). Ca. 300 S. Ca. 39,- DM.
- Freitag, Regula/Witte, Michael*: Wohin in der Krise? Orte der Suizidprävention. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. Ca. 230 S. Ca. 29,-DM.
- Hinkelammert, Franz J.*: Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie. Luzern: Edition Exodus 1996. 320 S. 45,-DM.
- Hirsch, Mathias*: Schuld und Schuldgefühl. Zur Psychoanalyse von Trauma und Introspekt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997 (Sammlung Vandenhoeck). Ca. 360 S. Ca. 58,- DM.
- Kleinert, Ulfrid/Schneider-Danwitz; Klaus* (Hg.): Autonomie und Verantwortung. Ziele sozialer Arbeit. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997. Ca. 100 S. Ca. 19,80 DM.
- Lohmann, David*: Das Bielefelder Diakonie-Managementmodell. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997 (Leiten. Lenken. Gestalten - Theologie und Ökonomie 1) 334 S.48,-DM.
- Rohloff, Man/red*: Vom Herrschen zum Teilen. Ethische Konzeptionen einer Theologie der Arbeit. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997 (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 11). Ca. 320 S. Ca. 98,-DM.
- Schilson, Amo*: Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart. Tübingen: Francke 1997 (Kontakte 5). VIII, 230 S. 39,80 DM.
- Schoen, Ursula*: Subsidiarität. Bedeutung und Wandel des Begriffs in der katholischen Soziallehre und in der deutschen Sozialpolitik. Eine diakoniewissenschaftliche Untersuchung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997 (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen Band 13). Ca. 300 S. Ca. 88,-DM.
- Stamitzke, Dierk*: Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. Stuttgart: Kohlhammer 1996. 331 S. 69,-DM.
- Vischer, Lukas*: Arbeit in der Krise. Theologische Orientierungen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996.95 S. 24,80 DM.
- ## Wissenschaft, Kultur, Technik
- Banse, Gerhard/Friedrich, Käthe* (Hg.): Technik zwischen Erkenntnis und Gestaltung. Philosophische Sichten auf Technikwissenschaften und technisches Handeln. Berlin: Edition Sigma 1996. 187 S. 29,80 DM.
- Barta, Heinz/Grabner-Niel, Elisabeth* (Hg.): Wissenschaft und Verantwortlichkeit 1996. Die Wissenschaft - eine Gefahr für die Welt. Eine Veröffentlichung des Senatsarbeitskreises »Wissenschaft und Verantwortlichkeit« an der Universität Innsbruck. Wien: WUV-Universitätsverlag 1996. 350 S. Ca. 39,- DM.
- Biesinger, Albert/Strack, Hans-Bernd*: Gott, der Urknall und das Leben. Was Glaube und Naturwissenschaften voneinander lernen können. Eine Orientierungshilfe. Mit Beiträgen von Christoph Schmitt. München: Kösel 1996. Ca. 200 S. Ca. 36,-DM.
- Durali, Teoman*: A New System of Philosophy-Science from the Biological Standpoint. Frankfurt: Peter Lang 1996. 158 S. 54,- DM.
- Ferkiss, Victor Christopher*: Nature, Technology, and Society. Cultural Roots of the Current Environmental Ethics. London: Admantine 1993. VIII, 341 S.
- Fuchs, Gotthard/Kessler, Hans* (Hg.): Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch. Würzburg: Echter 1996. Ca. 240 S. Ca 42,- DM.
- Hofmeister, Heimo* (Hg.): Zum Verstehen des Gewesenen. Zweite Heidelberger religionsphilosophische Disputation. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997. Ca. 200 S. Ca. 78,-DM.
- Illich, Ivan*: Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik. München: C. H. Beck 1996 (BsR 1167). Ca 160 S. Ca. 24,- DM.
- Institut für christliche Sozialwissenschaften Münster (Hg.): Technikethik. München: Regensburg 1996 (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 37). 266 S. 64,- DM.

Meyer-Abich, Klaus (Hg.): Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft. München: C. H. Beck 1997. Ca. 350 S. Ca. 78,- DM.

Rossi, Paolo: Die Geburt der modernen Wissenschaft in Europa. Aus dem Italienischen von Marion Sattler Charnitzky und Christine Büchel. München: C. H. Beck 1997. Ca. 450 S. Ca. 58,-DM.

Serres, Michael (Hg.): Elemente einer Geschichte der Wissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996. Ca. 1080 S. Ca. 98,- DM.

Spinner, Helmut F.: Wissen in der Rechts-, Wirtschafts- und Wissensordnung. Ein Vergleich zur Wissensarbeitsteilung der Informationsgesellschaft. Opladen: Leske und Budrich 1996. Ca. 150 S. Ca. 24,80 DM.

Stoeck, Konrad (Hg.): Zeit und Schöpfung. Gütersloh: Chr. Kaier/Gütersloher Verlagshaus 1997 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 12). 184 S. 58,-DM.

Voegelin, Eric: Evangelium und Kultur. Die Antwort des Evangeliums. Mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg. Aus dem Englischen mit mit einem Nachwort von Helmut Winter-

haller. München: W. Fink 1996 (Periagoge). Ca. 100 S. Ca. 38,- DM.

Schule und Studium

Hanisch, HelmutPollak, Detlef: Religion - ein neues Schulfach. Eine empirische Untersuchung zum religiösen Umfeld und zur Akzeptanz des Religionsunterrichts aus der Sicht von Schülerinnen und Schülern in den neuen Bundesländern. Stuttgart/Leipzig: Calwerl Evangelische Verlagsanstalt 1997. Ca. 100 S. Ca. 38,-DM.

Hunold, Gerfried W.Laubach, Thomas: Theologische Ethik. Ein Werkbuch. Tübingen: Francke 1997 (UTB 1966). Ca. 350 S. Ca. 36,80.

Ulrich-Eschemann, Karin: Biblische Geschichten und ethisches Lernen. Analysen – Beispiele – Perspektiven. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996 (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 2) 223 S. 69,- DM.

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

Autoren

Reinhard Blum, geb. 1933, ist Professor für Volkswirtschaftslehre und Rektor der Universität Augsburg.

Reinhard Göhner, geb. 1953, Mitglied des Deutschen Bundestages und Präsident der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände.

Martin Honecker, geb. 1934, ist Professor für Sozialethik in der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn.

Otto Graf Lambsdorff, geb. 1926, Mitglied des Deutschen Bundestages, Wirtschaftsminister a. D. (1977 -1984).

Hans G. Nutzinger, geb. 1945, ist Professor im Fachbereich Wirtschaftswissenschaften an der Universität Gesamthochschule Kassel.

Angelika Zahrnt, geb. 1944, Dr. rer. pol., ist stellvertretende Vorsitzende des BUND (Bund für Umweltschutz und Naturschutz Deutschland).

Hermann Sautter, geb. 1938, ist Professor für Volkswirtschaftslehre an der Georg-August-Universität Göttingen.

Otto Schlecht, Prof. Dr., Vorsitzender der Ludwig-Erhard-Stiftung Bonn.

Theodor Strohm, geb. 1933, ist Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Wilfried Härle, geb. 1941, ist Professor für Systematische Theorie (Sozialethik) in der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.