

Editorial

- Wolfgang Ockenfels, Wer übrig bleibt hat recht
- Manfred Spieker, Zur Aktualität der Lehre vom "gerechten Krieg"
- Gerhard Beestermöller, Der Kosovo-Konflikt und die Zukunft des Völkerrechts
- Hans Joachim Türk, Kirchliche Anfragen und Antworten zu sozialen Problemen
- Arthur F. Utz, Die Ethik der Schadensbegrenzung und die Politik
- Johannes Schwarte, Entzivilisierung bei Kindern und Jugendlichen

Bericht und Gespräch

- Stephan Raabe, Friedensdienste als Gewissensfrage
- Christoph Böhr, Zukunft des Sozialstaates: Ansätze einer Reform
- Clemens Breuer, Naturrecht und Menschenwürde

■ Besprechungen

## Wer übrig bleibt hat recht

Das neue Jahrhundert fängt schon gut an mit einem Großreinemachen, bei dem viel zu Bruch geht und der Schmutz, der unter dem Teppich hervorgekehrt wird, alles in einer Wolke verhüllt. Der rigorose Kehraus der Aufklärung führt eine neue Verdunklungsgefahr herbei. Der Fortschritt wirkt nach Karl Kraus wie eine Kehrichtwalze, die nur den Staub aufwirbelt, der sich dann gleichmäßig verteilt. Und das aufziehende Gewitter reinigt nicht, sondern erzeugt den Schlamm, mit dem man sich bewirft.

Was ist passiert? Helmut Kohl und andere CDU-Parteileute haben Barspenden für schwarze Parteikassen entgegengenommen und damit offensichtlich gegen das Grund- und das Parteiengesetz verstoßen. Mit diesen relativ geringfügigen Tatbeständen setzen sich parlamentarische Untersuchungsausschüsse und andere Instanzen des Rechtsstaats auseinander. Die Partei muß für die rechtswidrigen, aber nicht straffreien Handlungen einiger ihrer Repräsentanten mit erheblichen Geldbußen rechnen. Wer aber die abgestufte Bedeutung von rechtlichen Normen im Grundgesetz kennt, wird die partielle Mißachtung einer Veröffentlichungspflicht, die keine Parteispenden, sondern die Käuflichkeit der Politik verhindern will, nicht mit Verfassungsbruch und Korruption gleichsetzen. Deshalb steht diese Publikationspflicht nur unter schwacher strafrechtlicher Sanktion, vergleichbar etwa mit der Straßenverkehrsordnung. Der Hauptbeklagte gibt seinen "Fehler" zu, weigert sich aber einstweilen, die Herkunft der Spenden preiszugeben. Abgesehen von seiner Berufung auf Ehrenwort und Gewissen erinnert seine Haltung an die der 68er, die sich aus der "großen Weigerung" einen Sport und aus dem kalkulierten "Regelverstoß" einen Spaß gemacht haben.

Was aus dieser Perspektive eher wie ein Verstoß gegen die kleinbürgerliche Sekundärtugend der ordentlichen Buchführung erscheinen konnte, wurde jedoch immer stärker in den Verdacht der "organisierten Kriminalität" (SPD-Fraktionsvorsitzender Struck) hineingezogen. Nachdem die schwarzen Kassen der hessischen CDU in Liechtenstein erschwerend hinzugekommen waren, wurde das Entsetzen in der Öffentlichkeit noch heller. Um das liebe Geld - den nervus rerum auch der Politik - entstand ein Lärm, wie er hierzulande kaum im Falle von Folter und Völkermord aufkommen könnte.

Wie kommt die Klimax von Affäre, Skandal, Parteien- und Staatskrise zustande? Was wie ein natürliches Erdbeben anmutet, das zufällig und zunächst die CDU-Parteilandschaft trifft, ist in Wirklichkeit eine komplexe Inszenierung, von der schließlich sämtliche Regisseure und Akteure ergriffen und erschüttert werden. Am Ende werden alle Teilnehmer sich als Opfer böser Schicksalsmächte bemitleiden und gemeinsam auf Schadensbegrenzung sinnen. Vielleicht kommt es dann zwischen Parteien, Parlamenten, Regierungen, Medien, Verbänden und anderen Kombattanten zu moralisch-rechtlichen Vereinbarungen, die der Völkerrechtslehre des "gerechten Krieges" entsprechen.

Die Eskalation der Feindseligkeiten hätte man sich freilich ersparen können, wenn die rechtlichen Streitfälle den zuständigen Rechtsinstanzen zur Klärung und Entscheidung überlassen worden wären. Wir leben aber in einer hochmoralisierten, wenngleich verkehrten Welt. Das angemäßte sittliche Wächteramt der Medien mußte um so dramatischer und willkürlicher agieren, als ihre aufklärende Funktion kaum zum Zuge kommen konnte. Den investigativen Journalismus wurmt es gewaltig, wenn die Täter sich selber überführen und wenn es die Partei ist, die sich der "schonungslosen Aufklärung" eigenen Fehlverhaltens verschrieben hat. Die vorwärtsstrategischen Selbstenthüllungen bewirkten jedenfalls nicht die gewünschte Besänftigung der Öffentlichkeit, vielmehr skandierten die Medien noch lauter "Skandal, Skandal" und verdoppelten Zweifel und Verdacht.

Alle zeigen sich nun empört, tief betroffen und der Verzweiflung nahe. Daß ihr confiteor, ihr mea culpa nicht honoriert wurde, daß ihr Auftreten in Sack & Asche nicht Anerkennung, sondern nur noch mehr Schadenfreude, Haß und Vernichtungswillen provoziert hat, muß die CDU als tiefe Demütigung erfahren. Zur Rettung ihrer eigenen Existenz distanziert sich die CDU, die mit dem "System Kohl" nach Art der Sippenhaftung identifiziert wird, nicht nur von ihren Sündenböcken. Sie ist vielmehr genötigt, über das Finanzgebaren anderer Parteien aufzuklären, die "auch", wenn auch anderen Dreck am Stecken haben: Schon um die Heuchelei zu neutralisieren, mit der sich die SPD der Wahlkampffinanzierung durch DGB-Gewerkschaften und annoncierende Privatpersonen bediente - oder der Flugbereitschaft der Westdeutschen Landesbank.

Wer hat die Vollmacht, skandalträchtige Probleme zu definieren und zu entscheiden? Die vorhandenen Erregungspotentiale entzünden sich leider oft am falschen Objekt. Wenn es nur noch um Macht und Geld geht, fallen die Parteihyänen übereinander her. Die Sachdebatten lenken nur von den Affären ab. Die notwendige Diskussion um die Steuer- und Rentenreform? Ein bloßes Ablenkungsmanöver. Die "Pille danach", die jetzt als Frühabtreibungsmittel an den Schulen gratis verteilt werden soll? Ein Pappenstiel. Das hohe Wachstum der Schattenwirtschaft, die Zunahme der Schwarzarbeit, die üblichen schwarzen Kassen der Bürger? Entschuldbar, weil "die da oben" auch nicht besser sind.

Die "Kohl-Ära", die von einem politischen Kindskopf, dessen Name sich zufällig auf Bismarckhering reimt, mit "Cholera" assoziiert wird, soll nun schnell im Magen der SPD verschwinden, am besten zusammen mit der ganzen CDU. Der Reptilienfonds, mit dem Bismarck die Journalisten systematisch bestach, hat seinen Ruhm nicht schmälern können. "Ihr werdet schon sehen, wer übrig bleibt", meinte Kohl. Wer übrig bleibt hat Recht. Und wer flieht ist schlecht.

Wolfgang Ockenfels

Manfred Spieker

## Zur Aktualität der Lehre vom "gerechten Krieg"

Von nuklearer Abschreckung zur humanitären Intervention\*

Den christlichen Kirchen blieb es auch nach dem Ende des Ost-West-Konflikts nicht erspart, die Frage nach der sittlichen Rechtfertigung militärischer Gewalt zu beantworten. Die Freude und die Hoffnung, die der Zusammenbruch des Kommunismus und der Fall der Mauer auslösten und die in der Pariser KSZE-Charta für ein neues Europa vom 21. November 1990 ihren Niederschlag fanden, wurden schnell wieder abgelöst von Trauer, Angst und Ratlosigkeit, Trauer über neue Kriege am Golf und in Afrika, im Kaukasus und auf dem Balkan, Angst vor unbeherrschbaren ethnischen und religiösen Konflikten in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion und Ratlosigkeit ob der Ineffizienz diplomatischer Bemühungen und ökonomischer Sanktionen im Krieg in Bosnien und im Kosovo.

Der Tag, an dem die Debatte über eine Ethik der Abschreckung und den *bellum iustum*, über die Anfang der 80er Jahre so heftig gestritten wurde, innerhalb der theologischen Disziplinen von der Sozialethik an die Kirchengeschichte überwiesen werden kann, ist noch nicht gekommen, und es gehört keine prophetische Gabe dazu vorherzusagen, daß er nie kommen wird, weil die Frage nach der sittlichen Rechtfertigung militärischer Gewalt so lange gestellt werden wird, solange es Gewalt gibt, mithin solange Menschen existieren.

Vor allem der Krieg auf dem Balkan hat das Problem zugespitzt. Er hat den prinzipiellen Pazifismus nicht nur in die Defensive gedrängt, sondern geradezu aufgelöst. Die humanitäre Intervention mit militärischen Mitteln fand schon Mitte der 90er Jahre Beifall auch bei erheblichen Teilen der Grünen, der Sozialdemokratie, der christlichen Kirchen und der Hamburger Medien. Der Luftkrieg der NATO gegen Serbien im Frühjahr 1999 fand unter der Regierungsverantwortung der SPD und der Grünen statt und man kann nicht behaupten, daß er bei Verteidigungsminister Scharping oder Außenminister Fischer nur halbherzige Unterstützung gefunden hätte. Die große Mehrheit derer, die bei den Grünen in außen- und sicherheitspolitischen Fragen Verantwortung zu tragen hat, hat "Frieden mit dem Krieg" gemacht.<sup>1</sup>

Aber unter welchen Bedingungen darf einem Aggressor von außen, d.h. von dritter Seite in den Arm gefallen werden? Gibt es eine Ethik globaler Solidarität, die wir bei der Entwicklungshilfe nicht in Frage stellen, auch bei gewalttätigen Konflikten und wenn ja, welche Gestalt kann diese Solidarität annehmen? Findet das Konzept des *bellum iustum*, das während der Nachrüstungsdebatte Anfang der 80er Jahre auf so breite Ablehnung stieß, nun plötzlich einmütige Zustimmung? In einem ersten Schritt ist nach den Unterschieden und den Gemeinsamkeiten der damaligen und der gegenwärtigen Debatte zu fragen (I). Die Lehre vom *bellum iustum* und die Problematik atomarer Abschreckung sind in einem zweiten Schritt zu rekapitulieren (II), und in einem abschließenden dritten Schritt ist nach einer Ethik humanitärer Interventionen auch mit militärischen Mitteln und der Tauglichkeit der *bellum iustum*-Lehre für den Interventionsfall zu fragen (III).

### I. Nachrüstung, Intervention und Krieg im Kosovo

Der Krieg im Kosovo hat die Debatte um die Legitimität einer Intervention noch einmal kompliziert. Bei der Intervention in Bosnien-Herzegowina ging es um den Schutz der verfolgten muslimischen Bevölkerung und der katholischen Kroaten. Es ging um die

Verhinderung ethnischer Säuberungen. Die Intervention im Kosovo und in ganz Serbien zielte auf die Niederwerfung des Diktators Milosevic. Auf den ersten Blick schien es also nicht mehr um ein humanitäres defensives Ziel, sondern um ein offensives und völkerrechtlich illegitimes Ziel zu gehen. Doch der erste Blick trügt. Schon in Bosnien-Herzegowina sah sich die NATO nach dem Scheitern der Schutzzonenpolitik der Vereinten Nationen und den Massenmorden von Srebrenica im Juli 1995 zu Luftangriffen gezwungen, um das humanitäre Ziel - den Schutz der Muslime - zu erreichen. Auch der Luftkrieg der NATO im Frühjahr 1999 gegen Milosevic hatte ein humanitäres Ziel: den Albanern im Kosovo ihr Heimatrecht zu sichern bzw. wieder zu verschaffen.

Eine humanitäre Intervention hat also fließende Übergänge von passiver militärischer Präsenz um des Schutzes einer verfolgten Minderheit willen zum aktiven Kampf gegen den Verfolger und wieder zurück zur passiven militärischen Präsenz.

Zwischen der Nachrüstungsdiskussion der 80er Jahre und der Interventionsdebatte der 90er Jahre scheinen auf den ersten Blick Welten zu liegen. Ging es damals um die Stationierung nuklearer Mittelstreckenwaffen vor dem Hintergrund eines globalen Rüstungspotentials, das eine vielfache Zerstörung der Erde gewährleisten würde, so geht es heute um die Hilfe für ethnische und religiöse Minderheiten, deren Menschenrechte mißachtet werden. Während die humanitäre Intervention wie ein Synonym für praktizierte Solidarität erscheint, mußte sich die nukleare Abschreckung der NATO gegen den Vorwurf wehren, eine unsolidarische Dominanz des Westens anzustreben und den Frieden nicht zu stärken, sondern zu schwächen.

Doch auch hier trug der erste Blick. Bei genauerem Hinsehen ging es in der Nachrüstungsdiskussion nicht weniger um die Frage nach der Legitimität militärischer Gewaltanwendung als in der Interventionsdebatte. Gewiß war und ist das Ziel der nuklearen Abschreckung die Vermeidung des Krieges, während es der humanitären Intervention nicht um die Vermeidung, sondern um den Einsatz militärischer Gewalt zur Beendigung oder Begrenzung von Gewalt geht. Aber auch die nukleare Abschreckung kann nur dann sittlich gerechtfertigt werden, wenn der als ultima ratio denkbare Einsatz der Abschreckungsmittel nicht a priori unsittlich ist. Ist er aber nicht a priori unsittlich, stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen er sittlich zu vertreten ist. Sowohl in der Nachrüstungsdiskussion als auch in der Interventionsdebatte wurde bzw. wird letztlich darum gerungen, wie der Friede zu sichern bzw. da, wo er verloren ging, wiederherzustellen ist. In beiden Diskussionen geht es um die Möglichkeitsbedingungen einer sittlichen Rechtfertigung der Androhung und des Einsatzes militärischer Gewalt. Dies aber ist die klassische Frage der bellum-iustum-Lehre.

## II. Die bellum-iustum-Lehre und die nukleare Abschreckung

Die Lehre vom bellum iustum geht in der von Augustinus entwickelten christlichen Gestalt davon aus, daß jeder Krieg ein Übel und deshalb zu vermeiden ist, es sei denn, er erweise sich zur Abwehr eines schweren Unrechts als unumgänglich. Um zu verhindern, daß die Anwendung militärischer Gewalt leichtfertig für unumgänglich erklärt wird, wurde im Rahmen dieser Lehre eine Reihe von restriktiven Kriterien entwickelt. Danach ist der Einsatz militärischer Gewalt nur zur Verteidigung erlaubt und auch dies nur dann, wenn er

1. durch die rechtmäßige Autorität des Staates oder eines Staatenbündnisses angeordnet ist;
2. der Abwehr einer das Leben oder die Rechte Unschuldiger bedrohenden Aggression dient und sich nicht seinerseits in eine Aggression verwandelt;

3. erst nach Ausschöpfung aller anderen Möglichkeiten, die Aggression abzuwehren, erfolgt;
4. mit der Möglichkeit eines Erfolges rechnen kann;
5. dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel entspricht, das Schadensrisiko der militärischen Verteidigung also nicht größer ist als das einer hingenommenen Aggression;
6. die Wirkung der eingesetzten Waffen kontrollieren und
7. die Immunität der Nichtkombattanten im Prinzip gewährleisten kann.

Diese Kriterien machen deutlich, daß es der bellum-iustum-Lehre in erster Linie nicht darum geht, den Einsatz militärischer Waffen zu rechtfertigen, was ihr vielerorts unterstellt wird, sondern darum, den Frieden zu sichern bzw. den Krieg zu verhindern und ihn da, wo er nicht zu verhindern ist, zu begrenzen. Das Konzept des bellum-iustum wäre deshalb zutreffender mit "Lehre von der gerechten Verteidigung" als mit "Lehre vom gerechten Krieg" zu übersetzen.<sup>2</sup> Die bellum-iustum-Lehre zielt also nicht auf den gerechten Krieg, sondern auf die gerechte Verteidigung bzw. auf die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, soll militärische Verteidigung sittlich legitim sein. Die Verwendung des Begriffs "gerechter Krieg" zur Rechtfertigung aggressiver Interessen, wie sie Heinz Hoffmann als Verteidigungsminister der DDR noch 1976 demonstrierte, als er die Vernichtung der imperialistischen Ausbeutergesellschaft in einem Nuklearkrieg als "gerechten Krieg" zur Herstellung der gesellschaftlichen Grundlagen für den ewigen Frieden bezeichnete<sup>3</sup>, spricht so wenig gegen die Tauglichkeit des bellum-iustum-Konzepts für eine Friedensethik, wie die Verwendung des Begriffes "Demokratie" durch die sozialistischen "Volksdemokratien" gegen die Demokratie sprach.

Die kritischen Fragen, denen sich die bellum-iustum-Lehre unter den Bedingungen atomarer Rüstung stellen mußte und muß, betreffen vor allem die Kriterien vier bis sieben, also die Erfolgswahrscheinlichkeit, den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit, die Kontrollierbarkeit des Waffeneinsatzes und die Immunität der Nichtkombattanten. Ein Einsatz atomarer Waffen, so wird immer wieder eingewandt, müsse in jedem Fall gegen diese Kriterien verstoßen.<sup>4</sup> Deshalb sei die bellum-iustum-Lehre überholt. Angenommen, diese Kriterien ließen sich bei einem Einsatz nuklearer Waffen wirklich nicht beachten, kann der Schluß aber nur lauten, daß ein solcher Einsatz sittlich nicht mehr zu rechtfertigen ist. Deshalb ist noch nicht die bellum-iustum-Lehre obsolet. Im Gegenteil, sie wird gerade bestätigt, und der, der sie aus diesen Gründen abzulehnen vorgibt, beruft sich nichtsdestoweniger auf ihre Kriterien.<sup>5</sup>

Eine Verteidigung mit strategischen Kernwaffen, die über bewohnten Gebieten zum Einsatz kommen, würde es gewiß nicht gestatten, jene Kriterien zu beachten, wäre also sittlich nicht zu rechtfertigen. Dasselbe gilt vermutlich bei einem massiven Einsatz taktischer Kernwaffen, wobei das Problem der Eskalationskontrolle noch außer Betracht bleibt. Das Problem der Möglichkeitsbedingungen einer gerechten Verteidigung stellt sich aber nicht nur beim Einsatz von Kernwaffen. Auch die konventionellen Waffen enthalten ein Zerstörungspotential, das im Falle seines massiven Einsatzes dazu führen kann, daß die Kriterien der bellum-iustum-Lehre mißachtet werden, daß Verteidigung mithin zur Schuld wird. Für manche Bombenangriffe der Alliierten auf deutsche Städte im 2. Weltkrieg muß dies konstatiert werden.

Andererseits scheint es einen Einsatz taktischer Kernwaffen geben zu können, der die Kontrolle der Wirkung nicht a priori, also aus technischen Gründen ausschließt. Bleibt er aber auf militärische Ziele begrenzt, würde er ein zentrales Kriterium der bellum-iustum-Lehre

erfüllen. Das große Risiko bliebe gewiß die politisch bedingte Eskalation, die niemand mit Sicherheit auszuschließen vermag. Aber es bleibt festzuhalten, daß nicht jeder mögliche Einsatz von Kernwaffen als unsittlich abgelehnt werden muß, und nukleare Abschreckung deshalb auch ethisch verantwortet werden kann.<sup>6</sup>

Angesichts des Entwicklungsstandes insbesondere der atomaren Rüstung fordert die katholische Kirche immer wieder dazu auf, "die Frage des Krieges mit einer ganz neuen inneren Einstellung zu prüfen." Sie enthält sich aber jeder Verurteilung der Atomwaffen oder einer anderen bestimmten Waffenart. Sie hebt bei der Verurteilung des totalen Krieges nicht auf den Waffentypus, sondern auf die Intention der Kriegführenden ab: "Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist."<sup>7</sup>

Im Gegensatz zu vielen landläufigen und wenig logischen Verdikten gegen die bellum-iustum-Lehre sieht die katholische Kirche in der bellum-iustum-Lehre einen wichtigen Aspekt christlicher Friedensethik. Die deutschen Bischöfe schreiben in ihrem Hirtenbrief "Gerechtigkeit schafft Frieden" 1983, daß "der ethisch-normative Kerngehalt der Lehre gerechte Verteidigung innerhalb einer umfassenden Friedensethik der Kirche eine beschränkte, im konkreten Fall schwierige, dennoch für die ethische Orientierung bis jetzt unersetzliche Funktion (behalte), nämlich im Hinblick auf den Grenzfall einer fundamentalen Verteidigung des Lebens und der Freiheit der Völker, wenn diese in ihrer elementaren physischen und geistigen Substanz bedroht oder gar verletzt werden."<sup>8</sup> Auf diesen Grenzfall einer Verteidigung von Leben und Freiheit hat bereits Pius XII. die Gründe für einen bellum iustum begrenzt. Die bloße Wiedergutmachung eines Unrechts oder die Bestrafung eines Aggressors rechtfertigen keinen bellum iustum.<sup>9</sup>

Auch die amerikanischen Bischöfe, der Katechismus der katholischen Kirche von 1993 und die Enzyklika Johannes Pauls II. "Evangelium Vitae" vom 25.3.1995 halten an der bellum-iustum-Lehre fest. Eine ebenso knappe wie präzise Zusammenfassung dieser Lehre bietet der Weltkatechismus:

"Die Bedingungen, unter denen es einem Volk gestattet ist, sich in Notwehr militärisch zu verteidigen, sind genau einzuhalten. Eine solche Entscheidung ist so schwerwiegend, daß sie nur unter den folgenden strengen Bedingungen, die gleichzeitig gegeben sein müssen, sittlich vertretbar ist:

- Der Schaden, der der Nation oder der Völkergemeinschaft durch den Angreifer zugefügt wird, muß sicher feststehen, schwerwiegend und von Dauer sein.

- Alle anderen Mittel, dem Schaden ein Ende zu machen, müssen sich als undurchführbar oder wirkungslos erwiesen haben.

- Es muß ernsthafte Aussicht auf Erfolg bestehen.

- Der Gebrauch von Waffen darf nicht Schäden oder Wirren mit sich bringen, die schlimmer sind als das zu beseitigende Übel. Beim Urteil darüber, ob diese Bedingung erfüllt ist, ist sorgfältig auf die gewaltige Zerstörungskraft der modernen Waffen zu achten.

Dies sind die herkömmlichen Elemente, die in der sogenannten Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ angeführt werden.

Die Beurteilung, ob alle diese Voraussetzungen für die sittliche Erlaubtheit eines Verteidigungskrieges vorliegen, kommt dem klugen Ermessen derer zu, die mit der Wahrung des Gemeinwohls betraut sind."10

Dies sind in einer rechtsstaatlichen Demokratie die vom Volk gewählten Regierungen, letztlich aber alle Bürger.

Divergenter sind die Positionen innerhalb der katholischen Kirche im Hinblick auf die sittliche Legitimität atomarer Abschreckung. Während die deutschen Bischöfe sie unter den Bedingungen des Ost-West-Konflikts und der damals drohenden "totalitären Erpressung" als das kleinere Übel betrachten und für ethisch "noch zu tolerieren" ansahen, solange sie von politischen Bemühungen zur Sicherung und Förderung des Friedens begleitet wird<sup>11</sup>, hielten die amerikanischen Bischöfe sie für problematisch, weil sie sich keine Situation vorstellen können, "in der die vorbedachte Einleitung nuklearer Kriegführung, und sei sie noch so begrenzt, moralisch gerechtfertigt werden könnte". Die Gefahr einer Eskalation sei so groß, "daß es moralisch nicht zu rechtfertigen ist, in irgendeiner Form einen Atomkrieg zu beginnen". Deshalb sei "der Rückgriff auf Nuklearwaffen als Antwort auf einen konventionellen Angriff moralisch nicht zu rechtfertigen".<sup>12</sup> Der Weltkatechismus neigt zur Position der amerikanischen Bischöfe. Seine Aussagen zur Abschreckung, gegen die er "schwere moralische Vorbehalte" äußert<sup>13</sup>, sind wenig präzise und lassen das Risiko einer totalitären Erpressung außer Acht.

Die Differenzen zwischen der amerikanischen und der deutschen Position wurzelten letztlich in der unterschiedlichen Beurteilung der Möglichkeit begrenzter nuklearer Kriegführung, die von den deutschen Bischöfen in kluger Einschätzung ihrer begrenzten Kompetenz offen gelassen, von den amerikanischen Bischöfen dagegen verneint wurde. Zwar wiesen die amerikanischen Bischöfe in einer Fußnote ihres Hirtenbriefes darauf hin, daß ihr Verdikt als ein "prudential judgement" nicht das gleiche Gewicht habe wie eine Aussage zu moralischen Prinzipien und daß das Problem verschiedene Meinungen gestatte<sup>14</sup>, aber es ist ihnen zu Recht vorgehalten worden, "daß die hin und wieder als Vorzug des Schreibens bewertete ‚ambiguity‘ der ethischen Aussagen zur Abschreckung wohl zutreffender als wenig hilfreiche ‚obscurity‘ bezeichnet werden muß."<sup>15</sup>

Die deutschen Bischöfe, die das Dilemma nuklearer Abschreckung schärfer sahen als die amerikanischen<sup>16</sup> und insgesamt auch wesentlich konsistenter argumentierten, deren Position aber auch auf eine heftige, pazifistisch orientierte Theologenschelte stieß<sup>17</sup>, legten mit ihrem Hirtenbrief nicht nur eine Ethik der Abschreckung, sondern eine umfassende christliche Friedensethik vor. Genauer, sie unterstrichen wiederholt, daß eine Ethik der Abschreckung in eine Friedensethik eingebunden bleiben muß. Nukleare Abschreckung muß wie jede militärische Friedenssicherung in politische Bemühungen integriert bleiben, die den Frieden durch diplomatische Anstrengungen sowie ökonomischen und kulturellen Austausch sichern und das Ziel der Abrüstung nicht aus dem Auge verlieren. Auf diese Bedingung wies auch Papst Johannes Paul II. in seiner von den Hirtenbriefen immer wieder zitierten Botschaft an die Zweite Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen für Abrüstung 1982 hin: "Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung - natürlich nicht als ein Ziel an sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung - noch für moralisch annehmbar gehalten werden. Um jedoch den Frieden sicherzustellen, ist es unerläßlich, daß man sich nicht mit einem Minimum zufrieden gibt, das immer von einer wirklichen Explosionsgefahr belastet ist."<sup>18</sup>



Die Integration der nuklearen Abschreckung in eine Politik der Friedensförderung muß sich in der Abschreckungsstrategie und den Abschreckungsmitteln niederschlagen. Für die Zeit des Ost-West-Konflikts hieß dies, daß "das Risiko der wachsenden Unkontrollierbarkeit des Nukleareinsatzes einerseits und die Gefahr wachsender Wahrscheinlichkeit eines konventionellen Krieges andererseits gegeneinander abzuwägen" waren, daß die für die Abschreckung dislozierten Waffen "Krieg weder führbarer noch wahrscheinlicher" machen durften, daß der Genügsamkeitsgrundsatz beachten werden mußte, also "nur solche militärische Mittel" bereitgestellt werden durften, wie für Abschreckungszwecke "gerade noch erforderlich" waren und daß alle militärischen Mittel "mit wirksamer beiderseitiger Rüstungsbegrenzung, Rüstungsminderung und Abrüstung vereinbar" zu sein hatten.<sup>19</sup> Diese Konditionierung sittlich noch zu tolerierender Abschreckung unterscheidet die christliche Friedensethik von der bellizistischen Abschreckungsphilosophie, die beispielsweise André Glucksmann und Karl Otto Hondrich vertreten.

Um nicht mißverstanden zu werden, diese Abschreckungsphilosophie sucht nicht den Krieg und sie verharmlost ihn auch nicht. Aber sie hält ihn gleichsam für allgegenwärtig, mit Heraklit, Clausewitz und de Gaulle für den "Vater aller Dinge"<sup>20</sup> und für die "wirksamste Institution kollektiven Lernens".<sup>21</sup> Sie versteht sich deshalb nicht nur als Kritik am Pazifismus bzw. "Petainismus"<sup>22</sup> und als Plädoyer dafür, Hiroshima zu riskieren, um Auschwitz zu verhindern<sup>23</sup>, sondern als eine Ontologie des Krieges. "Der Krieg ersetzt Gott als zentrale Offenbarung"<sup>24</sup>. Das Plädoyer für die Abschreckung und den Wandel ihrer Strategie "von der begrenzten (atomaren und bipolaren) zu einer generalisierten (globalen und humanitären) Abschreckung"<sup>25</sup> steht deshalb im düsteren Schatten einer Anthropologie, die im Menschen des Menschen Wolf sieht<sup>26</sup>, und einer Ethik, die das summum malum an die Stelle eines summum bonum setzt.<sup>27</sup> Sie will nur noch den Lauf der Katastrophe hemmen.<sup>28</sup> Sie will "nicht über den Ursprung des Krieges nachdenken, sondern über den ursprünglichen Krieg".<sup>29</sup> Mit der Utopie eines ewigen Frieden verabschiedet die Abschreckungsphilosophie, so scheint es, auch das Leitbild eines gerechten Friedens. Dies bleibt letztlich die Differenz zur christlichen Friedensethik.

### III. Zur Ethik humanitärer Interventionen

Der Traum von der neuen Weltordnung nach 1989 ging schon wenige Wochen nach der Unterzeichnung der Pariser KSZE-Akte am 21.11.1990 zu Ende. Der Golfkrieg, der Balkankrieg und zahlreichen andere zum Teil überaus blutige Konflikte (insbesondere in Ruanda und Tschetschenien) schienen Glucksmanns Feststellung zu bestätigen, "daß das Ende des Kalten Krieges mit einer Überfülle von heißen Kriegen schwanger geht."<sup>30</sup> Nicht mehr die Verteidigung eines Landes gegen eine Aggression von außen steht im Mittelpunkt der Frage nach der sittlichen Rechtfertigung des Einsatzes militärischer Mittel, sondern die humanitäre Intervention zugunsten von ethnischen oder religiösen Minderheiten in einem fremden Land, die sich nicht nur auf den ersten Blick mit dem völkerrechtlichen Gewaltverbot und der Garantie einzelstaatlicher Souveränität reibt. Taugt die bellum-iustum-Lehre zur Lösung dieses Problems?

Für eine Reihe von Fragen, die das Problem humanitärer Intervention aufwirft, ist die bellum-iustum-Lehre nicht nur nützlich, sondern unentbehrlich. Sie beantwortet jedoch nicht die vorab zu klärenden Fragen, welche Gründe dazu berechtigen, das Gewaltverbot und die Souveränitätsgarantie des Völkerrechts, auf die sich nach Artikel 2, Ziffer 4 der Charta der Vereinten Nationen alle Staaten verpflichtet haben, außer Kraft zu setzen und in welchen Fällen sich Staaten für oder gegen eine Intervention entscheiden. Die durch Fernsehberichte provozierte und demoskopisch verifizierte communis opinio der westlichen Welt reicht wohl

nicht aus, um Interventionen zu legitimieren, auch wenn sie zu den militärischen Interventionen in Somalia 1992, in Bosnien 1995 und im Kosovo 1999 viel beigetragen haben dürfte. Auch politische oder ökonomische Interessen mögen bei einer Entscheidung für oder gegen eine Intervention ein erhebliches Gewicht haben. Eine legitimatorische Wirkung aber kommt ihnen in einer ethischen Betrachtung nicht zu. Sie müssen sich vielmehr selbst nach ihrer sittlichen Rechtfertigung fragen lassen.

Der eigentliche Grund für die Legitimität eines Verstoßes gegen das Gewaltverbot und die Souveränitätsgarantie ist vielmehr die globale Solidarität, die zur militärischen Abwehr einer massiven Aggression gegen das Leben und die Rechte Unschuldiger verpflichtet, wenn sich alle anderen politischen Bemühungen, die Aggression zu beenden, als ineffektiv erwiesen haben. Diese globale Solidaritätsverpflichtung aber kann nur anthropologisch begründet werden. Wenn die Würde des Menschen und die sich aus ihr ergebenden angeborenen Rechte massiv verletzt werden, innerstaatliche Institutionen zu deren Schutz definitiv ausfallen und diplomatische Mittel versagen, dann ist die Gemeinschaft der Völker zu solidarischem Handeln verpflichtet, auch wenn es in der Realität schwer ist, die einzelnen Staaten für eine Intervention zu gewinnen. Die Diskussion über die verfassungsrechtlichen Schranken einer Beteiligung Deutschlands an humanitären Interventionen war bis zum einschlägigen Urteil des Bundesverfassungsgerichts am 12.7.1994 ein Beispiel für die Neigung zu kollektiver Flucht. Mit diesem Urteil stellte der Zweite Senat fest, daß Art. 87a GG dem Einsatz der Bundeswehr bei Maßnahmen kollektiver Selbstverteidigung nach Art. 24,2 GG nicht entgegensteht.<sup>31</sup>

Die globale Solidaritätsverpflichtung findet auch im Völkerrecht und in den internationalen Beziehungen zunehmend Anerkennung. Die an die Genehmigung des Sicherheitsrates gebundene militärische Intervention "zur Wahrung oder Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit" nach Artikel 42 der Charta der Vereinten Nationen wurde im Golfkrieg 1991 erstmals verwirklicht. Die Annexion Kuwaits durch den Irak wurde in kürzester Zeit rückgängig gemacht. Das Recht auf kollektive Selbsthilfe gilt auch vor einer Genehmigung durch den Sicherheitsrat als ein "naturegegebenes Recht" nicht nur des Opfers einer Aggression und vertraglich mit ihm verbundener Staaten, sondern auch aller anderen Staaten. Es berechtigt diese zum Einsatz militärischer Gewalt, um dem Opfer der Aggression Nothilfe zu leisten.<sup>32</sup> "Insoweit wiegt das Interesse an der Wiederherstellung des Friedens und verletzter Rechte stärker als das grundsätzliche Verbot der Anwendung militärischer Gewalt."<sup>33</sup> Der Angriff der NATO auf das Regime Milosevic war deshalb m.E. auch ohne UNO-Mandat legitim. Es gibt kein Gewaltmonopol der Vereinten Nationen. Bischof Lehmann sprach in einer besorgten Stellungnahme nach Ausbruch des Krieges in Serbien von der Gefahr, "daß das Gewaltmonopol der Vereinten Nationen untergraben wird, das zu den Grundlagen auch der kirchlichen Friedensethik zählt"<sup>34</sup>. Bei aller Wertschätzung für die Vereinten Nationen, die die katholische Kirche bei zahllosen Gelegenheiten und die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. durch ihre Reden vor der Vollversammlung zum Ausdruck brachten<sup>35</sup>, ein Gewaltmonopol haben weder die Kirche noch das Völkerrecht der UNO zugesprochen. So kann es auch nicht zu den Grundlagen kirchlicher Friedensethik zählen.

Der Internationale Gerichtshof in Den Haag hat am 11. Juli 1996 in einem Zwischenurteil zur Klage Bosniens gegen Serbien/Montenegro wegen des Krieges in Bosnien nicht nur von einem Recht, sondern von der Pflicht aller Staaten gesprochen, Völkermord überall zu verhindern. "The Court notes that the obligation each State thus has to prevent and to punish the crime of genocide is not territorially limited by the Convention."<sup>36</sup> Jeder Staat habe weltweit mit dafür Sorge zu tragen, daß Völkermord verhindert wird. Dies ergebe sich aus der Völkermord-Konvention vom 9.12.1948. Sie ist Ausdruck globaler Solidarität.

Wird diese globale Verpflichtung zur Solidarität anerkannt, so ist damit noch nicht jegliche Intervention bei schweren Menschenrechtsverletzungen legitimiert. Wie die militärische Verteidigung gegen eine Aggression von außen, so hat sich auch der Einsatz militärischer Mittel bei einer humanitären Intervention an den Kriterien der bellum-iustum-Lehre prüfen zu lassen, die alle gleichzeitig erfüllt sein müssen, wenn er sittlich gerechtfertigt sein will. Er kann also erst erfolgen, wenn der Schaden, der einer ethnischen oder religiösen Minderheit, einer Nation oder der Völkergemeinschaft zugefügt wird, schwerwiegend ist, einwandfrei feststeht und die zuständigen Organe des betreffenden Staates nicht in der Lage oder nicht willens sind, ihn abzustellen, wenn eine berechnete Instanz die humanitäre Intervention beschließt, wenn alle friedlichen Mittel, ihn zu verhindern oder zu begrenzen, ausgeschöpft wurden, wenn mit der Erfolgswahrscheinlichkeit der militärischen Intervention gerechnet werden kann, der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit beachtet wird, die Intervention sich also allein auf den Schutz der Aggressionsopfer und die Sicherung ihrer Lebensbedingungen richtet und nicht ihrerseits in eine Aggression oder eine bloße Strafaktion verwandelt, wenn die Wirkung der eingesetzten Waffen kontrollierbar bleibt und die Immunität unbeteiligter Zivilbevölkerung gewahrt bleiben kann.<sup>37</sup>

Das schwierigste Kriterium ist zweifellos die Klärung der Frage, wer die Kompetenz hat, den Interventionsfall festzustellen. Nur die Vereinten Nationen bzw. ihr Sicherheitsrat, wie es die UN-Charta wünscht, wengleich Art. 51 auch das "naturegegebene Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung" festhält, oder alle zur Zeit 192 Staaten der ebenso fragmentierten wie vernetzten Welt, wie das erwähnte Urteil des Internationalen Gerichtshofes nahelegt? Die Antwort ist nicht immer so leicht wie im Falle des Golfkrieges, in dem der Sicherheitsrat mit seiner Resolution 665 am 29.11.1990 den Einsatz militärischer Mittel autorisierte und auch die übrigen Kriterien der bellum-iustum-Lehre erfüllt waren.<sup>38</sup> Geht man von der Verpflichtung jedes Staates zu globaler Solidarität aus, wird man nicht umhin können, das Recht zu humanitären Interventionen nicht nur Staatenbündnissen oder den Vereinten Nationen, sondern jedem Staat zuzugestehen. Das scheint zunächst ein fahrlässiger Schritt ins Chaos zu sein. Aber die Beachtung der anderen Kriterien, die alle gleichzeitig erfüllt sein müssen, soll die Intervention sittlich gerechtfertigt sein, insbesondere die Pflicht zu einwandfreier Feststellung des Schadens, zur Ausschöpfung aller friedlichen Mittel und nicht zuletzt die Erfolgswahrscheinlichkeit der geplanten Intervention dürften dazu führen, daß das Recht auf humanitäre Intervention nicht vorschnell von jedem Staat in Anspruch genommen wird, sondern eher stabilisierend, mithin als Abschreckungsinstrument wirkt.

Der Angriff der Nato auf das Regime Milosevic war ein bellum iustum. Er war ein Einsatz militärischer Mittel zum Schutz einer Minderheit. In zahlreichen früheren Fällen wie in Bosnien, in Liberia und Ruanda oder auch in Tschetschenien ist die Reaktion der westlichen Demokratien, die zu einer Intervention in der Lage gewesen wären, eher von einer Appeasement-Mentalität oder der "ewigen Wie-derkehr der Filzpantoffel und der Vogel-Strauß-Politik"<sup>39</sup> bestimmt worden. Die Beschlüsse des Sicherheitsrates über ein Verbot von Waffenlieferungen in das Gebiet des früheren Jugoslawiens haben schließlich in erster Linie das Opfer der serbischen Aggression bestraft. Sie haben das Recht auf kollektive Selbsthilfe mißachtet.<sup>40</sup> Sie haben wie die Errichtung der Schutzzonen für die muslimische Bevölkerung dazu beigetragen, das Opfer der Aggression erst dem Völkermord auszuliefern. Die Schutzzonen waren mangels militärischer Absicherung nicht nur ineffektiv, sie wirkten wie eine Falle. Srebrenica wurde zum Menetekel für die halbherzige Interventionspolitik in Bosnien bis zum September 1995. Auch im Irak scheint die Schutzzonen-Politik der UNO gescheitert zu sein. Die Raketenangriffe der USA auf militärische Ziele im Süden des Irak als Vergeltung für dessen Überfall auf die Schutzzonen der Kurden im Norden des Landes

entsprechen nicht den Kriterien der bellum-iustum-Lehre, weil sie den Opfern der irakischen Aggression weder Nothilfe zu bieten noch ihre künftige Sicherheit zu vermehren in der Lage sind.

Der Kosovo hätte gewiß auch zum Menetekel für die NATO werden können. Die militärische Intervention der NATO hatte etwas Halbherziges an sich. Sie beschränkte sich auf die Luftwaffe und wollte den Einsatz von Bodentruppen um jeden Preis vermeiden. Das hätte auch schief gehen können. Die Kriterien der bellum iustum-Lehre sprechen auch von der Notwendigkeit hinreichender Mittel. Es gibt nicht nur ein Übermaß-, sondern auch ein Untermaßverbot.

Was die Haltung der katholischen Kirche gegenüber humanitären Interventionen betrifft, so berühren ihre großen und weltweit verbreiteten Dokumente - Konzilsbeschlüsse, Enzykliken und Weltkatechismus - das Thema nicht. Aber die Anerkennung der humanitären Intervention auch mit militärischen Mitteln als notwendiges Instrument der Friedenssicherung oder der Schadensbegrenzung im Notfall einer schwerwiegenden Verletzung von Menschenrechten liegt in der Logik ihrer Friedensethik wie die bellum-iustum-Lehre.<sup>41</sup> Dies unterstrich auch Papst Johannes Paul II. am 22.7.1995, als er wenige Tage nach der Ermordung mehrerer tausend muslimischen Männer bei Srebrenica erklärte, der Verteidigungskrieg sei schlimm, aber wenn jemand angreift und das Recht auf Leben mit Füßen tritt, gebe es das Recht auf Verteidigung, und wenn dieses Recht von den betroffenen Völkern nicht wahrgenommen werden könne, habe die internationale Gemeinschaft die Pflicht, zu versuchen, diesen Völkern die Hoffnung auf Leben wiederzugeben. Hier könne man von "humanitärem Einschreiten" sprechen.<sup>42</sup>

Auch in verschiedenen Ansprachen an Militärbischöfe und Militärgeistliche hat Johannes Paul II. 1994 und 1995 die humanitäre Intervention als ein legitimes Mittel zur Friedenssicherung bzw. zur Schadensbegrenzung bezeichnet. Die Politik müsse zwar zur Lösung von Konflikten immer dem Dialog den Vorzug geben, könne aber in manchen Fällen den Rückgriff auf militärische Gewalt nicht vermeiden, um die Rechte eines Volkes zu verteidigen oder den Frieden zu sichern: "in simili casi si tratterebbe di una legittima e doverosa ingerenza umanitaria, mirante a salvare vite umane e a proteggere persone deboli e indifesa in ultima analisi, a portare solidarietà e pace sotto l'egida della comunità internazionale".<sup>43</sup> In seiner Ansprache am 11.3.1994 erklärte er: "The historical period in which we are living after the fall of the Berlin wall and the end of the 'cold war' makes this image of the soldier (as a peacemaker, M.S.) ever more timely. The United Nations maintain numerous humanitarian and peace missions in various countries all over the world, according to the specific requirements of the local situations. The principle of nonindifference - or positively, of humanitarian intervention - in the face of the dramatic situations of various peoples entrusts the soldier and the army with a new and important role, to which the Gospel is able to offer motivations that are stronger and more decisive than any other reason of a political or economic nature."<sup>44</sup>

Ähnlich deutlich hatte sich Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano schon am 16.1.1993 in seiner Ansprache beim Neujahrsempfang für das Diplomatische Korps geäußert: "Wenn einmal alle von diplomatischen Verhandlungen gebotenen Möglichkeiten, alle durch Übereinkünfte und internationale Organisationen vorgesehenen Prozesse erschöpft sind und trotzdem ganze Volksgruppen dabei sind, den Schlägen eines ungerechten Angreifers zu erliegen, haben die Staaten kein ‚Recht mehr auf Gleichgültigkeit‘. Es scheint vielmehr, daß ihre Pflicht in der Entwaffnung dieses Angreifers besteht, nachdem alle übrigen Mittel sich als unwirksam erwiesen haben. Die Grundsätze der Souveränität der Staaten und der

Nichteinmischung in ihre inneren Angelegenheiten - die ihren vollen Wert behalten - dürfen keine Schutzwand bilden, hinter der man foltern und morden darf".<sup>45</sup>

In einem Aide-Memoire hat der HI. Stuhl nach Ausbruch des Krieges in Serbien diese Position noch einmal unterstrichen. Er erinnerte an die Pflicht der Staaten, den Aggressor zu entwaffnen und die Tragödie einer massiven Verletzung der Menschenrechte zu beenden. Dabei seien die Kriterien der bellum-iustum-Lehre zu beachten und ständig Wege zu suchen, um zu diplomatischen Verhandlungen zurückzukehren.<sup>46</sup>

Eine ähnliche Position brachte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in seinen "Orientierungspunkten für Friedensethik und Friedenspolitik" vom 6.1.1994 zum Ausdruck, auch wenn er dazu neigt, die Entscheidung über den Interventionsfall den Vereinten Nationen vorzubehalten. Die Völkergemeinschaft habe "die Pflicht, zur Geltung und Durchsetzung der Menschenrechte beizutragen und darum den Opfern von Unterdrückung und Gewalt Schutz und Hilfe zuteil werden zu lassen." Bevor jedoch eine humanitäre Intervention zur ultima ratio der Anwendung militärischer Gewalt greift, sei sorgfältig zu prüfen, "ob diese Mittel aller Voraussicht nach das leisten, was sie leisten sollen", d.h. sie ist nur zu rechtfertigen, "wenn:

- die Entscheidung über ein solches Eingreifen, die nicht der Souveränität einzelner Staaten überlassen bleiben darf, im Rahmen und nach den Regeln der Vereinten Nationen getroffen wird,
- die Politik im Rahmen des Schutzes oder der Wiederherstellung einer rechtlich verfaßten Friedensordnung über klar angebbare Ziele einer Intervention verfügt,
- die an den Zielen gemessenen Erfolgsaussichten nüchtern veranschlagt werden,
- von Anfang an bedacht wird, wie eine solche Intervention beendet werden kann."

Die humanitäre Intervention mit militärischen Mitteln und die mit ihr verbundene Verletzung der Souveränitätsgarantie und des Gewaltverbots in zwischenstaatlichen Konflikten werden in der Friedensethik der katholischen Kirche, aber im Grunde auch bei der evangelischen Kirche, also wie die gerechte Verteidigung gegen eine äußere Aggression unter den Bedingungen der bellum-iustum-Lehre als das geringere Übel betrachtet. Die humanitäre Intervention ist keine Garantie zur Friedenssicherung, schon gar kein Mittel der Friedensförderung. Dazu gibt es auch schon eine Reihe von ernüchternden Erfahrungen. Aber wo schwerwiegende Verletzungen der Menschenrechte drohen oder kriegsähnliche Gewalt bereits Platz gegriffen hat, kann die humanitäre Intervention als Ausdruck der globalen Solidarität mit den Opfern zur Sicherung des Friedens und zur Verringerung der Übel beitragen, wenn sie jene Kriterien beachtet, die in der bellum-iustum-Lehre entwickelt wurden.

#### Anmerkungen

\* Vortrag bei der Studentagung "Münster - Versailles - Dayton. Konfliktlösungen gestern - heute - morgen" der Katholischen Akademie Trier am 9. Juni 1999.

1) Eckart Lohse, Der Außenminister muß sich nicht mehr um die verstaubte Programmatik kehren. Ein langer Weg der Grünen vom Radikalpazifismus zur praktischen Politik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. März 1999.

- 2) Vgl. Manfred Spieker, Die Ethik der Abschreckung, in: Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 25.3.1983, S. 7. Dies schlagen auch die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief "Gerechtigkeit schafft Frieden" vom 18.4.1983, in: Die Deutschen Bischöfe, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 34, Bonn 1983, S. 33, vor.
- 3) Heinz Hoffmann, Streitkräfte in unserer Zeit, in: Einheit, 31. Jg. (1976), S. 356ff.
- 4) Vgl. die "Plattform" von Pax Christi, Abrüstung und Sicherheit, Frankfurt 1981, S. 4, das Memorandum des Bensberger Kreises, Frieden - für Katholiken eine Provokation? Reinbek 1982, S. 29, die These V der Heidelberger Thesen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von 1959 und Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995, S. 427.
- 5) Dies wird besonders deutlich in den "Orientierungspunkten für Friedensethik und Friedenspolitik" des Rates der EKD vom 6.1.1994, die der bellum-iustum-Lehre "ein allseits als objektiv verstandenes Wertesystem" unterstellen, in: EKD-Texte 48, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 1994, S. 19. Vgl. auch Michael Novak, Moral Clarity in the Nuclear Age, Nashville 1983, S. 38.
- 6) So auch Hans Langendörfer, Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik, Mainz 1987, S. 158ff. Langendörfer stützt sich vor allem auf John Langan, The American Hierarchy and Nuclear Weapons, in: Theological Studies vol 43 (1982), S. 447ff.
- 7) II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes 80.
- 8) Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O., S. 41.
- 9) Pius XII., Ansprache an Militärärzte am 19.10.1953, in: Arthur-Fridolin Utz/Joseph-Fulko Groner, Hrsg., Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII, Fribourg 1954, 2366-2368. Vgl. auch Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O., S. 33f.; Norbert Glatzel, Neueste kirchliche Lehrverkündigung zur Sicherheits- und Rüstungsdebatte ab 1945, in: Ders./Ernst Josef Nagel, Hrsg., Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, Freiburg 1981, S. 125ff. und E. J. Nagel/ Harald Oberhem, Dem Frieden verpflichtet. Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg, München/Mainz 1982, S. 14ff.
- 10) Katechismus der Katholischen Kirche, 2309. Vgl. auch den Pastoralbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA "Die Herausforderung des Friedens - Gottes Verheissung und unsere Antwort", in: Stimmen der Weltkirche, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 19, Bonn 1983, S. 43-52 und Johannes Paul II, Evangelium Vitae 55.
- 11) Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O., S. 56.
- 12) Die Herausforderung des Friedens, a.a.O., S. 63f.
- 13) Katechismus der Katholischen Kirche, 2315.
- 14) Die Herausforderung des Friedens, a.a.O., Fußnote 69.
- 15) H. Langendörfer, a.a.O., S. 37.

16) Vgl. Manfred Spieker, Kernwaffen und Bergpredigt. Die Dilemmata der Friedenssicherung in den Pastoralbriefen katholischer Bischofskonferenzen, in: Zeitschrift für Politik, 32. Jg. (1985), S. 27ff.

17) Vgl. z. B. Heinrich Spaemann, Ehe es zu spät ist, München 1984; Rupert Feneberg, "Gerechtigkeit schafft Frieden". Die katholische Friedensethik im Atomzeitalter, München 1985; P. Zulehner, Kirche - Gottes Friedensbewegung auf Erden, München 1984. Alle Bücher erschienen im Kösel-Verlag. Prophezeiungen Zulehners (a.a.O., S. 16), was die deutschen Bischöfe "fünf bis zehn Jahre" nach ihrem mißratenen Hirtenbrief reumütig alles erklären werden, mögen, nachdem die Frist längst abgelaufen und nichts davon eingetroffen ist, nicht als Indiz für die Seriosität der Pastoraltheologie gewertet werden.

18) Johannes Paul II, Botschaft an die 2. außerordentliche Abrüstungskonferenz der Vereinten Nationen am 14. Juni 1982, in: Der Apostolische Stuhl 1982, Köln 1984, S. 1162.

19) Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O., S. 53f.

20) André Glucksmann, Krieg um den Frieden, Stuttgart 1996, S. 11, 86, 159 und 171.

21) Karl Otto Hondrich, Lehrmeister Krieg, Reinbek 1992, S. 56. Wenn mit dem Kollektiv die Partei der Grünen gemeint sein sollte, dann kann man dem Krieg in Bosnien diese Funktion durchaus zuschreiben.

22) A. Glucksmann, Krieg um den Frieden, a.a.O., S. 203, K. O. Hondrich, a.a.O., S. 38.

23) A.a.O., S. 194; ders., Philosophie der Abschreckung, Stuttgart 1984, S. 166ff.

24) A. Glucksmann, Am Ende des Tunnels. Eine Bilanz des 20. Jahrhunderts, Berlin 1991, S. 42.

25) A. Glucksmann, Krieg um den Frieden, a.a.O., S. 195.

26) A.a.O., S. 24 und 172ff.

27) A.a.O., S. 231f.

28) A.a.O., S. 195.

29) A.a.O., S. 158 und 137.

30) A.a.O., S. 37.

31) BVerfGE 90, 286ff.

32) Ignaz Seidl-Hohenveldern, Völkerrecht, 8. Auflage, Köln 1994, Randziffer 1787 und 1796.

33) Ignaz Seidl-Hohenveldern/Gerhard Loibl, Das Recht der Internationalen Organisationen einschließlich der supranationalen Gemeinschaften, 5. Auflage, Köln 1992, Rz 2015.

34) in: Die deutsche Tagespost vom 27. März 1999.

- 35) Vgl. *Serving the Human Family. The Holy See at the Major United Nations Conferences*, hrsg. von Carl J. Marucci, New-York 1997.
- 36) Communiqué des International Court of Justice Nr. 96/25 vom 11.7.1996, S. 6. Vgl. auch Ulrich Fastenrath, *Alle Staaten müssen überall Völkermord verhindern*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 9.9.1996.
- 37) Vgl. dazu auch Eckart Klein, *Keine innere Angelegenheit. Warum die Nato-Aktion im Kosovo aus völkerrechtlicher Sicht zulässig war*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 21. Juni 1999.
- 38) Vgl. M. Spieker, *Der Golfkrieg aus ethischer Sicht*, in: ders., Hrsg., *Friedenssicherung Bd. 5: Die neuen Konflikte*, Münster 1993, S. 41ff.
- 39) A. Glucksmann, *Krieg um den Frieden*, a.a.O., S. 216. Vgl. auch Rolf Paasch, *Die halbherzige Intervention. Lektionen aus dem Bosnien-Krieg*, in: *Internationale Politik*, 52. Jg. (1997), Heft 7, S. 15ff.
- 40) Seidl-Hohenveldern, *Völkerrecht*, a.a.O., Rz 1796.
- 41) Vgl. dazu auch Bernhard Sutor, *Die Bedeutung der kirchlichen Friedensethik in der gegenwärtigen politischen Situation*, in: *Stimmen der Zeit*, 122. Jg. (1997), S. 507ff.
- 42) *Osservatore Romano* (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 28. Juli 1995, S. 1.
- 43) Johannes Paul II., *Ansprache an italienische Militärgeistliche am 19.10.1995*, in: *Osservatore Romano* vom 20.10.1995, S. 5.
- 44) Johannes Paul II., *Ansprache an die 3. Internationale Konferenz der Militärbischöfe am 11.3.1994*, in: *Osservatore Romano* vom 12.3.1994, S. 4.
- 45) Angelo Kardinal Sodano, *Ansprache beim Neujahrsempfang für das Diplomatische Korps am 16.1.1993*, Nr. 13, in: *Osservatore Romano* (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 29.1.1993, S. 9. Vgl. auch Giuseppe Mattai/Bruno Marra, *Dalla guerra all' ingerenza umanitaria*, Turin 1994, S. 123ff.
- 46) *Aide-Memoire des Hl. Stuhls zum Krieg im Kosovo*, in: *Die Tagespost* vom 7. April 1999. Vgl. auch das Interview mit Erzbischof Paul Cordes zum Krieg im Kosovo, in: *Die Tagespost* vom 24. April 1999.
- 47) *Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik des Rates der EKD vom 6.1.1994*, a.a.O., S. 28. Vgl. dazu auch Wolf Werner Rausch, *Soldat für den Frieden! Ethik gegen den Krieg in einer veränderten Welt*, in: *Lutherische Monatshefte* 35. Jg. (1996), Heft 7, S. 24ff. Rausch vertritt die Meinung (a.a.O., S. 36), daß die humanitären Interventionen nicht an die *bellum-iustum*-Lehre anknüpfen könnten.

Prof. Dr. Manfred Spieker lehrt Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Osnabrück



## Der Kosovo-Konflikt und die Zukunft des Völkerrechts

Mit der Teilnahme der Bundeswehr an den Luftoperationen der NATO gegen Jugoslawien hat sich die Bundesrepublik Deutschland zum ersten Mal in ihrer Geschichte an der Führung eines Krieges beteiligt.\* Die NATO begründete ihr Vorgehen mit einer drohenden humanitären Katastrophe im Kosovo, die es abzuwenden gelte.<sup>1</sup> Über diesen Einsatz ist ein heftiger Streit entbrannt. Einigkeit scheint nur darüber zu herrschen, was der NATO-Einsatz nicht war. Es ging nicht um die Verteidigung eines Mitgliedes der Allianz oder eines anderen Staates gegen einen militärischen Angriff. Eine Legitimation durch den Sicherheitsrat lag nicht vor. Folgt hieraus, daß das Vorgehen der Allianz völkerrechtswidrig ist, die Beteiligung der Bundeswehr einen Verfassungsbruch bedeutet und die ganze Aktion ethisch zu verwerfen ist? Kann es erlaubt und geboten sein, ohne UN-Mandat zu einer humanitären Intervention<sup>2</sup> zu schreiten?

Der Streit der Meinungen über das Vorgehen der westlichen Allianz beschränkt sich keineswegs nur auf die Einschätzung der faktischen Verhältnisse und auf die Prognose von Handlungsfolgen. Erhebliche Differenzen bestehen vielmehr auf der normativen Ebene selbst. Unmittelbar wird man in die Orientierungsturbulenzen hineingezogen, wenn man einen Blick auf die Termini wirft, mit denen das Vorgehen der NATO auf einen normativ qualifizierten Begriff gebracht wird. Handelt es sich um einen Angriffskrieg? Dann verstößt der NATO-Einsatz gegen das Gewaltverbot der UN-Charta, und es legt sich die Frage nach der ethischen Verbindlichkeit der UN-Charta bzw. von Völkerrecht überhaupt nahe. Operiert man mit dem Begriff der "Nothilfe", geht es um die Elaboration von Kriterien für eine Intervention, die aus einer andrängenden Notlage und somit jenseits allen positiverbaren Rechts legitimiert ist. Hinter jedem dieser begrifflichen Zugriffe zeichnet sich eine je eigene Problemdefinition und -architektur ab.

Ziel dieser Überlegungen ist es nicht, einen weiteren Beitrag zur Debatte über die Legitimität, Legalität oder politische Klugheit dieses konkreten militärischen Einsatzes auf dem Balkan zu leisten. Der Blick soll sich vielmehr auf die grundsätzlichen Fragen richten, die der Kosovo-Konflikt aufgeworfen hat und die uns mit Sicherheit in Zukunft wieder einholen werden. Welche sind dies? Um diese Frage geht es in den vorliegenden Überlegungen.

Üblicherweise unterscheidet man zwei Fragestellungen. Die erste bezieht sich auf das *ius ad bellum*. Hier geht es ganz allgemein um die Frage, unter welchen Bedingungen es erlaubt sein kann, Krieg zu führen. Die zweite Fragestellung richtet sich auf das *ius in bello*, das Kriterien dafür bereit hält, wie Krieg auf eine sittlich erlaubte Weise zu führen ist. Ein Krieg, selbst wenn er die Bedingungen des *ius ad bellum* erfüllt, kann in schweres Unrecht entarten, wenn er auf ethisch unakzeptable Weise geführt wird. In den folgenden Darlegungen beschränke ich mich auf das *ius ad bellum*. Welches sind die grundlegenden Probleme, die sich hinter Fragen nach der Erlaubtheit einer Aktion wie der der NATO in Jugoslawien stellen?

In einem ersten Schritt werde ich einen Blick auf die völkerrechtliche Debatte werfen. Ich möchte zeigen, daß diese Debatte über sich selbst hinausführt. Letztlich läuft sie, überspitzt formuliert, darauf hinaus, daß sich eine ethisch gebotene Intervention auch völkerrechtlich legitimieren läßt. Dann aber läuft alles auf die grundsätzlich zu reflektierende Frage hinaus, ob eine humanitäre Intervention jemals erlaubt sein kann und welche Bedingungen an sie zu stellen sind (I.). In einem zweiten Schritt wende ich mich daher Beiträgen zu, die sich mit den ethisch-prinzipiellen Problemen der humanitären Intervention auseinandersetzen (II.). In einem dritten Gang möchte ich knapp die Frageebene andeuten, auf welcher heute weitergedacht werden muß (III.).

## I. Ein Blick auf die völkerrechtliche Debatte

Die völkerrechtliche Debatte zur Erlaubtheit des NATO-Einsatzes dreht sich um das Problem, daß dieser Einsatz zumindest prima facie die UN-Charta verletzt. Der Berliner Völkerrechtler Christian Tomuschat bringt das Problem prägnant auf den Punkt:

"Der Kosovo-Konflikt stellt das Völkerrecht auf eine harte Bewährungsprobe. Denn der gegenwärtige NATO-Einsatz hat keine Grundlage in der Charta der Vereinten Nationen. Der Sicherheitsrat der Weltorganisation hat die Angriffe nicht autorisiert, und unzweifelhaft handelt es sich auch nicht um einen Fall der Selbstverteidigung. Im Rechtssinne bildet das Kosovo bis heute noch einen Bestandteil der Bundesrepublik Jugoslawien. Das Recht auf kollektive Selbstverteidigung nach Art. 51 der Charta kann nur ein Staat in Anspruch nehmen, der Opfer eines bewaffneten Angriffs von außen wird. Andere Möglichkeiten sieht die Charta nicht vor."<sup>3</sup>

Dies sind die Gründe, die eine Reihe von namhaften Rechtswissenschaftlern dazu veranlaßt haben, sich in einer gemeinsamen Erklärung gegen eine Beteiligung der Bundeswehr an der NATO-Aktion auszusprechen.<sup>4</sup> Nach ihrem Urteil ist eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat sowohl völkerrechts- als auch verfassungswidrig. Diese Erklärung ist nicht unwidersprochen geblieben. Eine Anzahl von nicht weniger anerkannten Völkerrechtlern haben sich seitdem zu Wort gemeldet. Sie betonen, daß es durchaus möglich ist, das Vorgehen der NATO als im Einklang mit dem Völkerrecht zu beurteilen. Im folgenden möchte ich einige der Argumente referieren, mit denen immer wieder die grundsätzliche Möglichkeit einer völkerrechtskonformen humanitären Intervention ohne UN-Mandat begründet werden soll. Mir geht es darum, auf Prämissen aufmerksam zu machen, um die es dann in der friedensethischen Debatte geht.

Mindestens vier Argumentationsfiguren lassen sich in der völkerrechtlichen Debatte zugunsten einer humanitären Intervention ohne UN-Mandat finden. Eine erste Argumentationsfigur operiert mit der Kategorie eines Normenkonflikts (A). Mittelpunkt einer zweiten Argumentation ist die völkerrechtliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte, die dazu geführt hat, daß grundlegende Menschenrechte als humanitäre Gemeinschaftsgüter der Völkergemeinschaft gelten (B). In einer dritten Figur wird mit der Zweckbestimmung der UN-Charta argumentiert. Nur insofern sie das ihr gesteckte Ziel realisiere, käme der UN-Ordnung völkerrechtliche Verbindlichkeit zu (C). Der allgemeine völkerrechtliche Grundsatz von Treu und Glauben steht im Mittelpunkt einer vierten Argumentationsfigur (D).

A) Eine erste Argumentationsfigur sui generis für eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat weist auf die Völkerrechtsentwicklung der letzten Jahrzehnte hin. Diese Entwicklung hat dazu geführt, daß Menschenrechte nicht mehr jenen "Angelegenheiten" zuzurechnen sind, "die ihrem Wesen nach zur inneren Zuständigkeit eines Staates gehören" (Artikel 2,7). Die Achtung fundamentaler Menschenrechte gilt heute vielmehr als erga-omnes-Pflicht.<sup>5</sup> Derartige Pflichten "sind dadurch gekennzeichnet, daß sie gegenüber der Staatengemeinschaft als solcher und allen Einzelstaaten bestehen."<sup>6</sup> Daher ist deren Durchsetzung ohne UN-Mandat zumindest nicht offensichtlich rechtswidrig.

B) Im zweiten Argumentationstyp wird davon ausgegangen, daß es Situationen gibt, in denen verschiedene völkerrechtliche Vorgaben nicht zugleich erfüllt werden können, die Nichtbeachtung einer Norm also unvermeidlich sei. In dieser Situation käme es auf die rechte Vorzugswahl an.

Das Argument, eine Vorzugswahl sei zu treffen, steht hinter der Berufung auf den übergesetzlichen Notstand. Dieser läge dann vor, wenn ein durch die "Rechtsordnung geschütztes Gut von höchstem Wert nur dadurch vor der Verletzung oder Vernichtung bewahrt werden kann, daß eine andere

Rechtsvorschrift verletzt wird"<sup>7</sup>. Menschenrechte, erst recht insofern sehr viele Menschen, ja ganze Volksgruppen betroffen sind, sind ein höheres Gut als der Gewaltverzicht der Staaten. Wenn also massenhafte Menschenrechtsverletzungen nur durch die Verletzung des Gewaltverbotes unterbunden werden können, dann ist dies völkerrechtlich erlaubt.

C) Eine dritte Argumentationsfigur beruft sich auf den instrumentellen Charakter der UNO für den Weltfrieden. "Wie für den Staat gilt, daß er seine *raison d'être* verliert, wenn er nicht imstande oder gewillt ist, seine Gemeinwohlfunktion zu erfüllen, und damit seinen Gehorsamsanspruch, das staatliche Recht seinen Geltungsgrund einbüßt, so sind auch die internationalen Organisationen und ihre Ordnung in ihrer verpflichtenden Kraft davon abhängig, daß sie ihre Funktion erfüllen."<sup>8</sup> Wenn also der Sicherheitsrat in seiner Aufgabe versagt, den Weltfrieden zu wahren, und angesichts massenhafter Menschenrechtsverletzungen nicht einschreitet, dürfen Mitgliedstaaten notfalls auch zum Mittel der gewaltsamen Selbsthilfe greifen.<sup>9</sup>

D) In einer vierten Variante wird der völkerrechtliche Grundsatz der *bona fides* in Erinnerung gebracht. Wenn nun ein vetoberechtigtes Mitglied des Sicherheitsrates sich von Gesichtspunkten leiten läßt, die nicht im Einklang mit der UN-Satzung stehen, ist der Grundsatz von Treu und Glauben verletzt. "Die Ausübung des Vetorechts muß in einem solchen Fall vielmehr als unerlaubter Rechtsmißbrauch angesehen werden, aus dem der sein Recht mißbrauchende Staat keinen Vorteil ziehen und die übrigen Staaten keinen Nachteil erleiden dürfen."<sup>10</sup> Das Fehlen eines Sicherheitsratmandates kann also in diesem Fall nicht dazu führen, eine humanitäre Intervention als Völkerrechtsbruch zu brandmarken.

In der Völkerrechtsliteratur finden sich noch weitere Argumente für eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat, die hier nicht referiert werden müssen. Es ist aber festzuhalten, daß jeder der hier referierten Positionen mit völkerrechtlichen Argumenten widersprochen worden ist. Da ich kein Völkerrechtler bin, steht es mir selbstverständlich nicht zu, mich in diesen Streit einzumischen. Mir geht es vielmehr darum, eine Grundstruktur völkerrechtlicher Argumentation zur humanitären Intervention ohne UN-Mandat aufzudecken. So zeigt die völkerrechtliche Debatte, daß sich die Frage nach der Erlaubtheit humanitärer Interventionen ohne Mandat des UN-Sicherheitsrates auf vier verschiedenen Ebenen stellt. Eine erste Ebene ist die Frage nach der Stimmigkeit einer solchen Handlung mit demjenigen völkerrechtlichen Subsystem, das die internationale Friedenswahrung normiert. Dies ist die UN-Charta. Auf sie berufen sich die Kritiker des NATO-Einsatzes.

Der Verweis auf die Entwicklung der *erga-omnes*-Pflichten zu einem völkerrechtlichen Institut des Menschenrechtsschutzes deutet auf eine zweite Ebene. Sie besteht darin, daß man ein anderes völkerrechtliches Subsystem, nämlich das des Schutzes humanitärer Gemeinschaftsgüter zur Anwendung bringt. Die Spannungen, die sich zwischen diesen beiden Subsystemen ergeben, verweisen auf eine dritte Ebene. Sie besteht in der Frage nach der Konsonanz einer humanitären Intervention mit dem Völkerrecht als Ganzem samt seiner ihm unterliegenden Werteordnung. Auf dieser Ebene bewegt man sich, wenn man mit einem Normen-Konflikt, der Zweck-Mittel-Relation und Treu und Glauben argumentiert. Etwas überspitzt formuliert, kann eine humanitäre Intervention dann völkerrechtlich als gerechtfertigt gelten, wenn sie mit dem Gesamtsinn der Völkerrechtsordnung übereinstimmt. Worin besteht dieser, und wie ist er zu erheben?

Es mag schwierig, aber vielleicht nicht unmöglich sein, den Gesamtsinn der rechtlichen Ordnung beispielsweise der Bundesrepublik Deutschland durch juristische Interpretation der Verfassung und der Gesetze zu erfassen. In der völkerrechtlichen Interpretation ist dies ungleich schwieriger. Denn es gibt nicht die Weltverfassung samt einer mit Letztkompetenz ausgestatteten Auslegungsinstanz. Völkerrecht entsteht aus Verträgen, der Staatengewohnheit sowie allgemeinen Rechtsgrundsätzen. Das Ganze ist ständig im Fluß. Daß sich hieraus Spannungen ergeben, ist unvermeidlich. Damit geht

in jede Interpretation sozusagen eine Antizipation der zukünftigen völkerrechtlichen Entwicklung mit ein, nämlich in welche Richtung sich das Recht der Völker entwickeln wird. Die Grenzen zwischen dem, was völkerrechtlich gilt und dem, was völkerrechtlich gelten sollte, verwischen sich. Die Frage nach der Erlaubtheit einer humanitären Intervention ist letztlich auf einer vierten, der philosophischen Ebene anzugehen. Die philosophisch-grundsätzliche Diskussion, die von Vertretern verschiedener Disziplinen in den letzten Wochen und Monaten geführt wurde, geht also nicht am Völkerrecht vorbei, sondern bewegt sich in dessen innerstem Kern. Auf diese Diskussion möchte ich jetzt einen kurzen Blick werfen.

## II. Ein Blick auf die friedensethische Debatte

Der Kosovo-Konflikt hat eine breite Diskussion auch außerhalb des Völkerrechts über die Erlaubtheit des NATO-Einsatzes ausgelöst. Mich interessiert hier weniger, wie die konkrete Beurteilung dieses Einsatzes - wo denn eine vorgenommen wurde - ausgefallen ist. Vielmehr geht es mir um die mehr oder weniger explizit vorgetragene Begründung für oder gegen eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat. Die Vielzahl von Wortmeldungen wird von Tag zu Tag unübersichtlicher und damit eine Selektion unvermeidlich. Bei meiner kleinen Auswahl habe ich mich von dem Kriterium leiten lassen, eine Spannweite unterschiedlicher und dennoch grundsätzlich ansetzender Disziplinen abzudecken. Die Rechtsphilosophie wird durch Otfried Höffe, die Politikwissenschaft durch Dieter Senghaas, das Staatsrecht durch Michael Köhler und die Theologie durch mich repräsentiert.

In dieser Diskussion geht es um Fragen wie: Gibt es im Zusammenleben der Staaten so etwas wie ein Interventionsrecht oder gar eine Pflicht zugunsten von Völkern, die keinen eigenen Staat bilden und in dem Staat, in dem sie leben, schweren Menschenrechtsverletzungen ausgesetzt sind? Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit eine humanitäre Intervention als erlaubt oder gar geboten gelten kann? Wer ist zu einer derartigen Intervention berechtigt? Nur die Staatengemeinschaft in ihrer kollektiven Verfaßtheit oder jeder Staat?

Zunächst werde ich mich der Position von Otfried Höffe zuwenden. Er geht der Frage nach, ob die Kategorie der Nothilfe auch im internationalen Bereich zur Anwendung kommen kann. Da es sich bei der Nothilfe um die erlaubte Gewaltausübung einer Privatperson handelt, die einer Autorisierung durch die Staatsgewalt nicht bedarf, geht es hier also um die Frage, ob es im internationalen Bereich eine erlaubte Gewaltanwendung gibt, für die kein UN-Mandat notwendig ist (A). In einem zweiten Schritt möchte ich die Position von Michael Köhler referieren. Er hält eine grenzüberschreitende Nothilfe für grundsätzlich illegitim. Hingegen glaubt er, daß die Menschheit ein Recht darauf hat, überall auf der Welt einen minimalen Rechtszustand aufrechtzuerhalten (B). In einem dritten Schritt werde ich den Standpunkt von Dieter Senghaas (C) und in einem vierten Schritt meine eigenen Überlegungen wiedergeben (D). Für die Positionen von S. und mir besteht das eigentlich Problematische an der NATO-Aktion darin, daß kein Mandat des Sicherheitsrates vorlag. Daher kreisen sie um die Frage, ob eine humanitäre Intervention auch ohne UN-Mandat erlaubt sein kann.

### A) Die humanitäre Intervention als grenzüberschreitende Nothilfe (Otfried Höffe)

Der Tübinger Rechtsphilosoph Otfried Höffe, der sich in der Neuen Zürcher Zeitung zu Wort gemeldet hat, hält eine humanitäre Intervention als Nothilfe für legitim.<sup>11</sup> Um als Nothilfe qualifiziert werden zu können, muß die Intervention vier Bedingungen erfüllen. Das Eingreifen der NATO im Kosovo hat, so der Tübinger Philosoph, diese strengen Kriterien nicht erfüllt. Ich beschränke mich hier auf die Darstellung dieser Kriterien. Sie stehen unverkennbar im Horizont der Menschenrechtsphilosophie, die H. entwickelt hat.

Für Höffe, dies setzt er in seinem kleinen Beitrag in der Neuen Zürcher Zeitung voraus, entstehen Menschenrechte durch Vertrag. Jeder Mensch stellt prinzipiell eine potentielle Bedrohung für die anderen dar und ist zugleich deren potentiell Opfer. In einer Art Grundvertrag tauschen Menschen ihre Bedrohungspotentiale sozusagen gegeneinander aus. Jeder sichert zu, auf Gewalt gegen die anderen zu verzichten, und nimmt deren Verzichtserklärung entgegen. So entstehen Grundrechte. Grundrechte sind Voraussetzung für den Selbstvollzug jedes Menschen. Daher ist die Anerkennung von Menschenrechten eine Verpflichtung für alle Kulturen.<sup>12</sup>

Aufgabe des Rechtsstaates ist es, Menschenrechte zu schützen. Darüber hinaus ist eine Art Weltminimalstaat zu errichten, der die Freiheit der Staaten gegeneinander sichert und "dort unparteiisch und wirksam für Recht sorg(t), wo die primären Rechtsverantwortlichen, die einzelnen Staaten, versagen, vor allem dort, wo sie das Recht nicht bloß beugen, sondern systematisch und massiv verletzen".

Das ist das Ideal. Die Realität findet sich demgegenüber in einer Art Schwebezustand. Der Menschenrechtsschutz ist in manchen Staaten realisiert. Darüber hinaus haben die Staaten die Menschenrechte "durch Selbstverpflichtung dem ‚domaine réservée à la souveraineté‘ entzogen". Damit haben die Staaten völkerrechtlich anerkannt, daß der Menschenrechtsschutz nicht in den Bereich ihrer inneren Angelegenheiten gehört, der jeder Einmischung entzogen ist. Allerdings besteht ein schweres Problem. "Für die zwischen- und überstaatliche Ebene fehlen ... öffentliche Gewalten. Es gibt keine globale Rechtsordnung mit global zuständigen Gewalten, keinen auch noch so bescheidenen - bloß subsidiär zuständigen - Weltstaat." Die UNO stellt nur eine "Kollektivhegemonie von fünf Großmächten" dar. "Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Sicherheitsrat selbst auf gravierende Menschenrechtsverletzungen parteilich reagiert oder mangels Übereinstimmung überhaupt nicht."

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, unter welchen Bedingungen eine humanitäre Intervention als Nothilfe erlaubt sein kann. Höffe nennt vier Bedingungen. Die erste besteht aus dem rechten Anlaß. Es muß eine Situation vorliegen, "wo gegen ein klares Recht klarerweise, überdies eklatant verstoßen worden ist". Da Menschenrechte interkulturell gültig sind, können Verstöße gegen sie als klare Rechtsverstöße gelten. Es muß darüber hinaus eine unzweifelhafte Unterscheidung zwischen der Gruppe, die vornehmlich Opfer von Menschenrechtsverletzung, und derjenigen, die die primären Täter sind, möglich sein. Nothilfe basiert für Höffe also auf dem Täter-Opfer-Schema. Wenn also in einem Konflikt, so muß man H. meiner Ansicht nach interpretieren, beide Seiten in gleicher Weise irgendwie Opfer und Täter sind, kommt eine humanitäre Intervention zumindest als Nothilfe nicht in Frage, selbst dann nicht, wenn dieser Konflikt schwerste und massenhafte Menschenrechtsverletzungen mit sich bringt.

Das zweite Kriterium, an dem eine humanitäre Intervention bemessen werden muß, ist das der legitimen Antwort. Dieses Kriterium ist wiederum in zwei Hälften unterteilt. Die erste Hälfte besteht darin, daß "das Opfer des Unrechts ... in sein Recht" gesetzt wird. Eine gewaltsame Rettungsaktion ist auch über die Grenzen von Staaten hinweg "nicht bloß als erlaubt, sondern sogar als geboten" zu erachten. Denn Menschenrechte gehören sowohl rechtsphilosophisch als auch nach dem heutigen Stand des Völkerrechts nicht zu den inneren Belangen eines Staates. Die zweite Hälfte der rechten Antwort besteht darin, daß "die schuldigen Täter zur Rechenschaft" gezogen werden. Er denkt offensichtlich an ein gestuftes Verfahren, das damit beginnt, daß die Weltgemeinschaft den Mitläufern ihre Verantwortung vorhalten soll, und das damit endet, daß "die direkt Verantwortlichen später vor ein internationales Gericht" gestellt werden.

Die dritte Bedingung besteht darin, daß der Nothilfe Leistende rechtens ist. Der primär Zuständige für die Ahndung von Rechtsverletzungen ist die zuständige öffentlich-unparteiische Autorität. Da

eine derartige Autorität oberhalb der Staaten, wie dargelegt, für H. noch nicht existiert, muß im Sinne eines "Ausnahmerecht(s)" "ein zweitbester Weg", "eine Notlösung" ins Auge gefaßt werden: "eine humanitäre Intervention, die nicht von einem globalen Gemeinwesen getragen wird". Sie kann "in Analogie zur innerstaatlichen Notwehr dort berechtigt" sein, "wo man einem zur Notwehr Berechtigten im Rahmen von dessen Notwehr hilft"<sup>13</sup>.

Schließlich muß eine humanitäre Intervention noch eine vierte Bedingung erfüllen. "Die Art und Weise der Intervention" muß rechtens sein. D.h. "die Maßnahmen müssen mit Klugheit und Augenmaß erfolgen, überdies zur rechten Zeit"<sup>14</sup>. Mit dieser Forderung greift H. zum einen die klassische Bedingung der ultima ratio auf, daß nämlich Gewalt als äußerstes Mittel zu gelten habe, wenn alle anderen Mittel keinen Erfolg versprechen. Darüber hinaus denkt H. hier auch an den ganzen Bereich der "richtigen Mittel", die eingesetzt werden dürfen. Damit betritt der Höffesche Gedanke das Terrain des ius in bello.

Nach H. ist also eine humanitäre Intervention als Nothilfe erlaubt, insofern sie unschuldige Opfer von Menschenrechtsverletzungen wieder in ihr Recht setzt und die Täter bestraft. Zu ihr ist jeder Staat berechtigt. Darüber hinaus müssen bestimmte Regeln für die Gewaltanwendung eingehalten werden. Eine humanitäre Intervention verletzt das Recht der Staaten auf Nichteinmischung in innere Angelegenheiten nicht. Denn die Staaten selbst haben die Menschenrechte aus diesem Schutzbereich herausgenommen. Allerdings verstößt eine Intervention gegen das Gewaltverbot der UN. Ein derartiger Verstoß gegen geltendes Völkerrecht ist rechtsethisch legitim, da das Gewaltverbot den Sicherheitsrat als eine öffentlich-unparteiische Autorität der Rechtswahrung voraussetzt, die er nicht ist. Schließlich ist festzuhalten, daß Menschenrechtsverletzungen als solche, also unabhängig von deren Auswirkung auf den internationalen Frieden, Interventionen legitimieren können. Derartige Vorstellungen werden von Köhler zurückgewiesen. Allerdings entwickelt er ein eigenes Konzept einer erlaubten Intervention.

#### B) Die Humanitätsintervention als Durchsetzung der internationalen Friedensverfassung (Michael Köhler)

Der Hamburger Rechtswissenschaftler Michael Köhler hat sich in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung zu Wort gemeldet.<sup>15</sup> Sein Beitrag ist in zwei Teile gegliedert. Zunächst weist er ein falsch verstandenes Recht auf humanitäre Intervention zurück und entwickelt dann das seiner Ansicht nach rechte Verständnis einer legitimen Intervention. Wie H. glaubt auch K., daß der Luftkrieg der NATO gegen Jugoslawien den Bedingungen einer erlaubten Intervention nicht entspricht.

K. stellt sich *expressis verbis* in die Tradition der Kantischen Rechts- und Friedensphilosophie. Grundbaustein einer Friedensordnung ist demzufolge das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Sein wesentlicher Inhalt besteht darin, daß jedes Volk das Recht hat, sich selbst seine rechtliche Ordnung zu geben. Dieses Recht werde durch die Souveränität der Staaten geschützt. Insofern begrüßt K. den Souveränitätsschutz, den die UN-Charta gewährt. Ein "Weltstaat mit einheitlich durchsetzbare(n) Rechtsstandards" würde das Selbstbestimmungsrecht untergraben. Auf der anderen Seite haben die Staaten gegeneinander einen Rechtsanspruch auf rechtliche Verhältnisse. Wenn sich ein Staat in völlige Anarchie und Rechtlosigkeit auflöst, dann wird das Recht der Menschheit verletzt, in Rechtsbeziehungen zu leben. Die falsch verstandene Intervention verstößt gegen das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, während die recht verstandene im Recht der Menschheit, in einer Friedensverfassung leben zu dürfen, wurzelt.

1) K. lehnt die Idee einer "allgemeine(n) Interventionsbefugnis aus Menschenrechtsgründen" ab, da sie das Selbstbestimmungsrecht verletzen würde. Wesen des Selbstbestimmungsrechts ist es, sich selbst eine Rechtsordnung zu geben. Gerade diese Ordnung ist aber der Gegenstand innerstaatlicher

Konflikte. Daraus folgt, daß man "Angreifer und Angegriffene ... im Bürgerkrieg nicht nach Regeln internationalen Rechts klar ... definieren" kann. "In gewisser Weise haben beide Seiten recht, und um den Inhalt einer künftigen Rechtsordnung geht der Kampf. Zuweilen ergibt sich erst nach Jahrzehnten eine einigermaßen haltbare Friedensordnung." So hart es auch klingt, so K., gehören Bürgerkriege samt ihrer unvermeidlichen Exzesse zu dem Prozeß der Staatenbildung, den die Völker nur selbst zu Ende bringen können. Jeder Versuch, von außen über Recht und Unrecht entscheiden zu wollen, wird den notwendigen internen Einigungsprozeß nur um so schwerer machen. Das Leid der Menschen wird schließlich nur noch größer. Daraus folgt für K. allerdings nicht, daß es gar keinen berechtigten Anlaß zur Intervention geben kann.

2) Ganz anders ist nach K. die Intervention aus dem Recht der Menschheit zu bewerten. Die Menschheit hat ein Recht darauf, in Rechtsbeziehungen zu leben. Recht ist unabdingbare Voraussetzung für Frieden. Insofern hat jeder Staat die Pflicht, "die internationale Friedensverfassung mit zu konstituieren". Diese Pflicht wird verletzt, wo es zu einer "vollständige(n) Rechtsauflösung auf dem Gebiet eines Staates" kommt und selbst "ein Minimum von staatlicher Selbstorganisation" abhanden geht. "Anwendungsfälle sind Ausrottungsaktionen gegen ganze Gruppen oder Völker (Völkermord), auch wohl die Massenvertreibung ("ethnische Säuberung"), weiterhin die totale Anarchie mit den kollektiven Folgen allgemeiner Rechtlosigkeit (Zusammenbruch der Ökonomie, Flüchtlingsströme, Hungerkatastrophen et cetera)." Eine derartige "Recht- und Staatlosigkeit ... (geht) in die Betroffenheit der Völkergemeinschaft über". Die Staatengemeinschaft erhält ein Recht zur Intervention.

Eine Intervention aus dem Recht der Menschheit unterliegt drei Bedingungen. Erstens muß sie "prinzipielle Unparteilichkeit" wahren. Sie muß sich daher auf "grundlegende allgemeine Schutzfunktionen" beschränken. Zweitens hat diese Intervention "typischerweise die Form kollektiver Wahrnehmung, wengleich bei Versagen des kollektiven Sicherheitssystems (der Vereinten Nationen) im Ausnahmefall auch ein Staat das Menschheitsrecht repräsentieren kann". Drittens fordert K. die "Entfaltung einer unwiderstehlichen Übermacht, um in keiner Weise von der Willkür der Konfliktparteien abhängig zu sein". Aus diesen drei Bedingungen kann es notwendig sein, daß die "internationalrechtliche Intervention" darauf hinausläuft, "auf unabsehbare Zeit Grundbedingungen fremder Staatsbildung zu übernehmen, also auf eine neue Art von Protektorat".

K. lehnt also eine Intervention als Nothilfe, wie H. sie versteht, ab. Ein grenzüberschreitender Menschenrechtsschutz, der gar in der Hand eines Weltstaates liegen sollte, verletzt den Grund, auf dem alles andere Recht fußt: das Selbstbestimmungsrecht. Allerdings hat die Staatengemeinschaft das Recht, einen Minimalbestand von Recht und Staatlichkeit überall auf der Welt durchzusetzen, da nur so ein gesicherter Frieden möglich ist. H. und K. ist gemeinsam, daß ein UN-Mandat nicht in den Problemerkern einer humanitären Intervention gehört. Diese Überzeugung wird nicht allgemein geteilt.

Der Bremer Friedensforscher Dieter Senghaas hat kein allzu großes Problem mit einem grenzüberschreitenden Menschenrechtsschutz. Seine Frage ist, ob ein UN-Mandat eine *conditio sine qua non* hierfür darstellt oder nicht.

C) Die Humanitäre Intervention als subsidiäre Wahrung des Weltinnenrechts (Dieter Senghaas)

Der Friedensforscher Dieter Senghaas hält eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat für zulässig.<sup>16</sup> Er will zeigen, daß sich diese Position nicht nur in einem ethischen Diskurs ausweisen läßt, sondern sich auch auf eine völkerrechtliche Begründung stützen kann. Eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat kann unter Umständen eine Rechtspflicht sein. S. enthält sich eines Urteils über das konkrete Eingreifen der NATO.

Wie K. stellt sich S. in die Tradition Kants. Allerdings knüpft er nicht an dessen Ausführungen zum Selbstbestimmungsrecht der Völker, sondern zum Weltbürgerrecht an. Um nicht eine Kant-Exegese auszulösen, zieht es S. im Anschluß an Jost Delbrück vor, von einem "Weltinnenrecht" zu sprechen. Mit diesem Begriff soll zum Ausdruck gebracht werden, daß Menschenrechte global gelten und von keinem Staat außer Kraft gesetzt werden können. Jeder Staat ist gegenüber der Völkergemeinschaft für die Einhaltung von Menschenrechten verantwortlich. In einer idealen Weltrechtsordnung wäre den Staaten die Anwendung von Gewalt verboten. Diesem Verbot würde "ein wirklich effektives Gewaltmonopol" korrespondieren, "das mit Institutionen, Prozeduren und Mitteln ausgestattet ist, wodurch unparteiisch, aber auch wirksam für die Einhaltung des Rechts gesorgt wird".

Vor dieser Folie beurteilt S. die Wirklichkeit des Völkerrechts. Schon heute werden alle Staaten auf den Schutz grundlegender Menschenrechte verpflichtet (erga-omnes-Pflichten). S. nennt "das Verbot des Völkermords, des Sklavenhandels, der Rassendiskriminierung, das Verbot der Verbrechen gegen die Menschlichkeit (im Sinne von Ausrottung, Versklavung, Deportation, ‚ethnischer Säuberung‘) und das Verbot von Kriegsverbrechen im Sinne des humanitären Völkerrechts". Darüber hinaus kennt das Völkerrecht das Gewaltverbot als zwingendes Recht (ius cogens). Damit sind zwei wesentliche Voraussetzungen für eine "effektive Weltrechtsordnung" erfüllt.

Den entscheidenden Mangel der gegenwärtigen Völkerrechtsordnung erblickt S. darin, daß die "Rechtsdurchsetzung auf internationaler Ebene unterinstitutionalisiert ist". Die UNO stellt sozusagen erst einen ersten Schritt in Richtung auf eine Weltrechtsautorität dar. Denn der Sicherheitsrat versteht sich, "zumindest bisher, vor allem als ein politisches Organ, nicht als eines zur Durchsetzung des Rechts". Er verfügt auch nicht über eigene Zwangsmittel, "die in jedem einzelnen Fall erbettelt werden müssen". Daher ist es möglich, daß der Sicherheitsrat in der Durchsetzung grundlegender Menschenrechte versagt. In diesem Fall geraten die einzelnen UN-Mitglieder in einen Normenkonflikt zweier zwingender Rechte, nämlich in den Konflikt zwischen Gewaltverbot und Menschenrechtsschutz. Dieser Konflikt ist aufgrund der "Werteorientierung des heutigen Völkerrechts" zugunsten des Menschenrechtsschutzes aufzulösen. Eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat ist für den Fall, in dem der Sicherheitsrat sozusagen abwesend ist, nicht nur moralisch, sondern auch völkerrechtlich geboten.

Im Fortgang seiner Argumentation unterscheidet S. zwischen "gebotenen" und "gesollten" Interventionen. Eine aufgrund schwerwiegender Menschenrechtsverletzung gebotene Intervention ist noch nicht unbedingt gesollt. Es geht hier wohl um die Unterscheidung zwischen notwendigen und hinreichenden Interventionsgründen. Um entscheiden zu können, wann eine Intervention ohne UN-Mandat hinreichend begründet ist, verweist S. auf die "Kriterien ..., die einst als extrem restriktive Bedingungen die Iustum-bellum-Doktrin motivierten". Er nennt dann das Prinzip der ultima ratio, daß nämlich "im Falle von avisierten Zwangsmaßnahmen ... alle weniger drastischen Mittel erschöpft sein"<sup>17</sup> müssen. Ferner nennt er das "Prinzip der Verhältnismäßigkeit ..., denn es sollte durch die Intervention nicht mehr Schaden angerichtet werden als durch die Aggression"<sup>18</sup>. Auch ist über die Tauglichkeit der Mittel zu befinden, also über die Frage, ob sie erfolgversprechend eingesetzt werden können". Die Frage, ob diese Kriterien erfüllt sind, kann "im konkreten Fall ... nur von der Analyse der konkreten Problemlage her" erfolgen und ist "überdies nur tendenziell zu beantworten".

Für S. ist also eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat erlaubt, falls der Sicherheitsrat entgegen seiner Aufgabe angesichts schwerster Menschenrechtsverletzungen versagt und die Kriterien, die in der Tradition des gerechten Krieges entwickelt wurden, erfüllt sind. In diesem Fall wird durch eine humanitäre Intervention zwar die UN-Charta verletzt. Dennoch ist ein derartiges



Vorgehen völkerrechtlich gesollt, da sich das Friedensvölkerrecht nicht auf das Gewaltverbot reduzieren läßt.

Auf den ersten Blick ähneln sich die Überlegungen von S. und H. sehr. So dürften sich ihre Vorstellungen von einer Weltfriedensordnung, die diesen Namen wirklich verdient, nicht allzu sehr unterscheiden. Allerdings gehen ihre Urteile in der Bewertung der UNO auseinander. S. sieht zwar wie H. Defizite in deren gegenwärtiger Verfassung, spricht ihr aber nicht jede legitime Autorität ab. Daher entsteht für S. ein Normenkonflikt, den er zugunsten des Menschenrechtsschutzes auflöst. Diese Argumentation ist nur insofern schlüssig, als vorausgesetzt wird, daß durch die Verletzung der UN-Charta die Herausbildung starker Rechtsinstitutionen nicht gefährdet wird. Für mich stellen sich hier aber Fragen.

D) Die Problematisierung der humanitären Intervention aus der Perspektive des Kriegsächtungsprogramms (Gerhard Beestermöller)

Mit meinen eigenen Fragen knüpfte ich an die Friedensvorstellungen der katholischen Kirche an.<sup>19</sup> Nach meiner Ansicht kann eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat und somit auch der NATO-Einsatz im Kosovo, nur legitim sein, wenn sich zeigen läßt, daß auf diese Weise der langfristige Aufbau starker internationaler Rechtsinstitutionen nicht untergraben wird. Das Konzept der Kirche von einer Weltfriedensordnung liegt nicht allzu weit von dem entfernt, was S. und H. als Idealordnung favorisieren. Tragender Eckstein des Weltfriedens sollte nach den Vorstellungen des II. Vatikanischen Konzils eine "öffentliche Weltautorität" sein, "die über die wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewähren" (GS 82). Der "unmittelbar(e)" Schutz von Menschenrechten obliegt dieser Autorität nur subsidiär; dort nämlich, wo "es der einzelne Fall erheischt" (PT 139), weil die erstzuständige Staatsgewalt versagt. In einer solchen Welt wäre Krieg strukturell geächtet. Denn Krieg wäre sowohl überflüssig, weil die Staaten ihre Rechte nicht mehr mit Gewalt erkämpfen müßten, als auch unmöglich, da die supranationale Autorität jeder Zuflucht zu Gewalt den Erfolg abschneiden könnte.

Die katholische Kirche erblickt nun in der UNO eine "Stufe" und einen "Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Erde" (PT 144), die es auszubauen gilt. Eine humanitäre Intervention, die die UN-Ordnung verletzt, kann nur erlaubt sein, wenn entweder auf diese Weise der Ausbau der UNO zu einer starken Rechtsinstitution nicht durchkreuzt wird oder man einen alternativen Weg zu einer Weltfriedensordnung aufzeigen kann, der durch eine Intervention ohne UN-Mandat nicht untergraben würde.

Welche Auswirkung auf die Herausbildung einer Weltautorität hat also die Maxime, daß sich einzelne Staaten zum Menschenrechtsschutz mandatieren können, wenn der Sicherheitsrat nach ihrem Urteil versagt? Meine These ist, daß eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat deren Reformprozeß zu einer stärkeren Institution bedroht. Hier liegt der entscheidende Unterschied zur innerstaatlichen Nothilfe. Sie gefährdet den starken Rechtsstaat nicht. Insofern bestreite ich, daß sich eine humanitäre Intervention als grenzüberschreitende Nothilfe rechtfertigen läßt.

Wer innerstaatlich als Privatperson in Notwehr oder Nothilfe zur Gewalt greift, ist sowohl rechtlich als auch moralisch gerechtfertigt. Durch sein Handeln wird die staatliche Ordnung nicht gefährdet, sondern in Wirklichkeit gestärkt. Sie kommt auch dort zum Tragen, wo die staatlichen Autoritäten, aus welchem Grund auch immer, nicht handeln. Diese Argumentation hat zwei Voraussetzungen und läßt sich daher nicht ohne weiteres auf die zwischenstaatliche Ebene übertragen. So ist der Rechtsstaat stark genug, sich gegen die mißbräuchliche Berufung auf Selbstverteidigung bzw. Nothilfe zu wehren. Darüber hinaus ist im allgemeinen Rechtsbewußtsein die Legitimität des staatlichen Gewaltmonopols unstrittig. Beide Voraussetzungen liegen auf internationaler Ebene nicht

vor. Die UNO wäre nicht in der Lage, der mißbräuchlichen Inanspruchnahme eines Rechts auf humanitäre Intervention zu wehren. Auch ist es durchaus fraglich, ob sich das Rechtsbewußtsein der Menschheit dahingehend verfestigt hat, daß auch in der Welt der Staaten die Wahrung des Rechts grundsätzlich Sache öffentlich-unparteiischer Institutionen ist. Eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat droht also den langfristigen Aufbau von starken Rechtsinstitutionen zu untergraben.

Eine humanitäre Intervention ohne UN-Mandat gefährdet also den Ausbau der UNO zu einer starken Weltfriedensautorität. Ein derartiges Vorgehen kann nur erlaubt sein, wenn sich entweder zeigen ließe, daß sich diese Gefahren beherrschen lassen, oder wenn man auf eine Alternative zum UN-Prozeß<sup>20</sup> hinweisen könnte. Dies müßte diskutiert werden. Damit beende ich meinen Blick auf die friedensethische Debatte. Welches Resümee läßt sich ziehen?

### III. Ausblick: Die Frage nach den richtigen Fragen

Welche Orientierung gibt die Friedensethik den Politikern und Militärs an die Hand, die letztlich über eine humanitäre Intervention entscheiden müssen? Zwar kann man manche kategorisch erteilte Antwort finden, so daß der Eindruck entsteht, die Philosophie verfüge über klare Maximen, die Orientierung vermitteln. Dieser Eindruck verkehrt sich in sein Gegenteil, wenn man einmal die verschiedenen Antworten nebeneinanderstellt. In Wirklichkeit gibt es auch in der Friedensethik keine halbwegs anerkannten Vorstellungen über die Legitimität einer humanitären Intervention ohne UN-Mandat. Wir stehen erst am Anfang einer Debatte. Allerdings lassen sich ein paar Frageebenen unterscheiden, die eine begründete Orientierungshilfe nicht unterbieten darf.

Die Gemeinsamkeiten, die die hier vorgestellten Beiträge miteinander verbinden, sind schnell genannt. Die Menschenrechte aller müssen Angelpunkt jeder Friedensordnung sein. Der Staat ist der Primärverantwortliche für deren Schutz. Eine humanitäre Intervention kann nur dann erlaubt sein, wenn den unmittelbar betroffenen Menschen wirklich geholfen wird und der Menschenrechtsschutz nicht auf die Dauer destruiert wird.

Die Geister scheiden sich an der Frage, welches die grundlegenden Rechte sind und wie sie zu schützen sind. Sind es die Grundrechte der einzelnen Person? Welche Bedeutung ist dem Selbstbestimmungsrecht der Völker beizumessen? H., S. und auch die kirchliche Lehre legen das Gewicht auf das Lebensrecht des Individuums, während K. das Selbstbestimmungsrecht zum Angelpunkt seiner Überlegungen macht. Dementsprechend favorisieren H., S. sowie die kirchliche Lehre eine Weltautorität oberhalb der Staaten mit einem subsidiären Durchgreifrecht in die Staaten zum Schutz grundlegender Menschenrechte. K. spricht sich statt dessen nur für eine Art Staatenbund aus. Dessen Aufgabe bleibt darauf beschränkt, das Recht der Staaten durchzusetzen, neben sich keine Anarchie zu dulden.

Im Lichte einer idealen Ordnung drängen sich dann zwei weitere Fragen auf. Die erste ist die nach Substituten der idealen Größen, die sich in der Wirklichkeit finden lassen. Diesen Weg gehen H. und S., indem sie den einzelnen Staaten ein Recht zur Intervention einräumen. Die zweite Frage besteht darin, ob und wie die reale Ordnung in Richtung auf eine stärkere Rechtsordnung überwunden werden kann. In diese Richtung gehen meine Überlegungen.

Wie auch immer man in diesen Fragen entscheiden mag, wird man keine begründete Antwort unterhalb des hier skizzierten Problemniveaus geben können. Es ist an der Zeit, daß wir in unserer Gesellschaft einen neuen Konsens über die Grundlagen des Friedens finden, ohne den eine demokratisch legitimierte Außen- und Sicherheitspolitik nicht möglich ist.

## Anmerkungen

\* Redaktionsschluß für diesen Beitrag war der 16.9.1999.

- 1) Vgl. den Beschluß des Deutschen Bundestages vom 16.10.1998, zitiert nach: Dokumente zum Zeitgeschehen, Blätter für deutsche und internationale Politik, 12 (1998), 1507.
- 2) Mit H.-R. Reuter, Militärinterventionen aus humanitären Gründen? Friedensethik zwischen Gewaltverzicht und Rechtsdurchsetzung, in: Eine Welt oder Chaos?, Redaktion Bertold Meyer, Frankfurt/M. 1996 (Friedensanalysen; 25), verstehen wir unter einer humanitären Intervention "jeden grenzüberschreitenden bewaffneten Eingriff einer externen Drittpartei gegen schwerwiegende Unrechtshandlungen, sei es einer Regierung an den eigenen Bürgerinnen und Bürgern, sei es zwischen Gruppen einer Bevölkerung" (285; im Original kursiv).
- 3) Christian Tomuschat, Völkerrechtliche Aspekte des Kosovo-Konflikts, in: Die Friedenswarte, 74 (1999), 33.
- 4) Militärischer NATO-Einsatz im Kosovo ohne UN-Mandat, aber mit deutscher Beteiligung? Stellungnahme von Staats- und Völkerrechtlern vom 15. Oktober 1998, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 11 (1998), 1396.
- 5) "Als Verpflichtungen, die zu dieser Kategorie (sc. die Verpflichtung erga omnes) zu rechnen sind, werden das Verbot der Aggression, des Genozids sowie die Verpflichtungen genannt, die aus den Prinzipien und Regeln über die grundlegenden Rechte der menschlichen Person (basic rights of the human person) einschließlich des Schutzes vor Sklaverei und rassistischer Diskriminierung folgen." (Jochen A. Frowein, Die Verpflichtungen erga omnes im Völkerrecht und ihre Durchsetzung, in: Rudolf Bernhardt (Hrsg.), Völkerrecht als Rechtsordnung - Internationale Gerichtsbarkeit - Menschenrechte, FS Hermann Mosler, Berlin 1983 (Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht; 81), 243).
- 6) Gerhard Zimmer, Rechtsdurchsetzung (Law Enforcement) zum Schutz humanitärer Gemeinschaftsgüter. Zur Theorie und Praxis der "Intervention" im zeitgenössischen Völkerrecht, Aachen 1988 (Völkerrecht und internationale Sicherheit; 1) 22.
- 7) Knut Ipsen, Der Kosovo-Einsatz - Illegal? Gerechtfertigt? Entschuldigbar?, in: Die Friedenswarte, 74 (1999), 22.
- 8) Heribert F. Köck, Legalität und Legitimität der Anwendung militärischer Gewalt. Betrachtungen zum Gewaltmonopol der Vereinten Nationen und seinen Grenzen, in: Zeitschrift für Öffentliches Recht, 54 (1999), 140.
- 9) "Das Argument (die Berufung auf das Versagen des UN-Systems) findet ... seine Stütze im allgemeinen Völkerrecht, insbesondere im völkerrechtlichen Vertragsrecht, weil das Versagen des UN-Systems - ... - jedenfalls einen Wegfall der Geschäftsgrundlage für den Gründungsvertrag und damit eine so grundlegende Änderung der Umstände darstellt, daß sich jeder Mitgliedstaat auf den in Art 62 WVK (= Wiener Vertragsrechtskonvention) 1969 enthaltenen Rücktritts- oder Suspendierungsgrund der clausula rebus sic stantibus berufen kann." (Köck, Anm. 8, 155).
- 10) Köck, Anm. 8, 154.

- 11) Otfried Höffe, Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen, in: Neue Zürcher Zeitung vom 8./9. 5. 1999.
- 12) Vgl. Otfried Höffe, Menschenrechte: europäischer Kulturexport oder universales Ethos? in: Mariano Delgado (Hrsg.), Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität, München 1995, 114 - 131.
- 13) Allerdings fragt man sich, wie sich diese Einschränkung mit H.s Kriterium der rechten Antwort verträgt, nämlich das Opfer nicht nur wieder in sein Recht einzusetzen, sondern darüber hinaus den Täter zu bestrafen. Innerstaatliche Notwehr schließt den Gedanken der Bestrafung aus, die ausschließlich Sache der öffentlichen Autorität ist.
- 14) Wobei man allerdings hinter der Forderung nach der rechten Zeit das klassische Kriterium der ultima ratio aus der Lehre vom gerechten Krieg erkennen kann, die üblicherweise dem ius ad bellum zugerechnet wird.
- 15) Michael Köhler, Wie guter Wille in schweres Unrecht führt. Ein halbherziges Eingreifen ist untersagt: Rechtliche Klärungen der humanitären Intervention, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22.5.1999.
- 16) Dieter Senghaas, Recht auf Nothilfe. Wenn die Intervention nicht nur erlaubt, sondern regelrecht geboten ist, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 12.7.1999.
- 17) S. hält das ultima-ratio-Prinzip für "unter pragmatischen Gründen durchaus fragwürdig ..., denn Zwangsmaßnahmen zu einem späten Zeitpunkt müssen möglicherweise viel gravierender sein als jene, die (zu) einem frühen Zeitpunkt genügt hätten". Das traditionelle Kriterium von der ultima ratio wird nur unzulänglicherweis als Prinzip des (zeitlich) letzten Mittels interpretiert. Besser ist es, vom Prinzip des äußersten Mittels zu sprechen. Das ultima-ratio-Prinzip ist erfüllt, wenn alle anderen Maßnahmen als unzulänglich erachtet werden müssen. S.s Kritik trifft dieses Prinzip nicht.
- 18) Traditionellerweise wird zwischen den Prinzipien, daß der Schaden, den eine Gewaltanwendung anrichtet, kleiner sein muß als der Schaden, den man verhindern will (minus malum), und dem Proportionalitätsprinzip unterschieden. Beim minus-malum-Prinzip geht es um eine Gesamtbilanz. Sie gehört in den Bereich des ius ad bellum. Das Prinzip der Proportionalität ist Teil des ius in bello. Der Schaden, den eine militärische Handlung anrichtet, muß im rechten Verhältnis zur militärischen Bedeutung des angestrebten Zieles stehen. Eine militärische Handlung ist also auch dann erlaubt, wenn sich Schaden und Nutzen die Waage halten. Senghaas vermengt diese Kriterien.
- 19) Vgl. Gerhard Beestermöller, Abschied von der UNO? Zu militärischen Einsätzen der NATO ohne UN-Mandat, in: Die Neue Ordnung, 3 (1999), 164 - 185.
- 20) Eine Alternative zur UNO als Garanten des Friedens zumindest für Europa schaffen zu wollen, ist m.E. die durchaus problematische ratio der neuen NATO -Strategie. Vgl. hierzu Gerhard Beestermöller, Die neue NATO - UNO in letzter Instanz?, in: Stimmen der Zeit, 8 (1999), 517 - 529.
- Dr. habil. Gerhard Beestermöller ist stellvertretender Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Barsbüttel bei Hamburg.

Hans Joachim Türk

## **Kirchliche Anfragen und Antworten**

### **zu den sozialen Problemen der Gegenwart**

#### 1. Die Vielzahl römischer Äußerungen

Vor kurzem beklagte Kardinal Ratzinger, einer der wichtigsten Amtsinhaber im Vatikan, die Papierflut, die von Rom aus in die Weltkirche strömt, aber nicht nur von dem Kirchenvolk, sondern auch von Pfarrern und Bischöfen nicht gelesen und schon gar nicht befolgt werden. Der bekannte Wiener Theologe Zulehner gebrauchte einen unappetitlichen, aber sehr bildhaften Vergleich: Er sprach von einer "Logorrhö" kirchlicher Äußerungen, ähnlich einer Diarrhöe, die kaum noch zu stoppen ist. Das griechische "logos" heißt hier "Wort", und das ebenfalls griechische "rhoe" meint das ununterbrochene Fließen, hier: der ununterbrochene Fluß von Wörtern.

Inflationen führen zu Kaufkraftverlusten der Währung, eine Inflation kirchenamtlicher Papiere entwertet auch dann ihren Inhalt, wenn er vom Klerus und dem Kirchenvolk auf- und angenommen würde. Man müßte sich einmal die Mühe machen und die schriftlichen Verlautbarungen aus dem Vatikan während der Regierungszeit des Papstes Johannes Paul II. quantitativ zu vergleichen mit den Äußerungen früherer Päpste und Vatikanbehörden in etwa gleichen Zeiträumen. Wenn man dann noch die unzähligen Ansprachen und Predigten des jetzigen Papstes in aller Welt hinzurechnet, so wird sich der Eindruck bestätigen, daß noch nie in der Kirchengeschichte unter einem Pontifikat so viele Worte aus Rom zu lesen und zu hören waren. Damit ist natürlich noch kein Urteil über die theologische, kirchengeschichtliche und gesellschaftliche Bedeutung des Inhalts gefällt, das einer später rückblickenden Wertung vorbehalten sein wird.

In den Wirkungen, die päpstliche und römische Schreiben bislang zeitigen, läßt sich eine merkwürdige Diskrepanz ausmachen. Das persönliche Auftreten des Papstes besonders in der Dritten Welt, sein dortiges Eintreten für die Menschenrechte und andere humane und christliche Werte, überzeugten die Christen in diesen Ländern, stärkte ihnen den Rücken und machte auch Eindruck auf die jeweiligen Machthaber, wenn auch deren anerkennenden Worten keineswegs immer die entsprechenden Taten folgten.

Die Rolle von Papst Johannes Paul II. beim Zusammenbruch des Kommunismus, besonders in seinem Heimatland Polen, werden die Historiker später noch besser erkennen und würdigen können als wir Zeitgenossen. Ein ähnlicher Einfluß der päpstlichen Stellungnahmen zu gesellschaftlich bedeutsamen Problemen kann in der sogenannten westlichen Welt, darunter in Deutschland, nicht beobachtet werden. Gewerkschaftler hatten zwar manche Aussagen in der Sozialenzyklika "Laborem exercens" über die Würde der menschlichen Arbeit begrüßt, Ökonomen später in dem letzten Sozialschreiben "Centesimus annus" die Anerkennung der Marktwirtschaft und eines sozial geordneten Kapitalismus gelobt, aber von einer praktischen Auswirkung ist nichts zu bemerken.

Alle päpstlichen Appelle an die Gesetzgeber, die zu liberalen Abtreibungsregelungen zu ändern, haben eher das Gegenteil bewirkt. Auch seine innerkirchliche Anweisungen und Disziplinierungen werden weithin in den Ländern der westlichen Welt ignoriert, was am deutlichsten auch bei tiefgläubigen Katholiken in der Ehemoral und Geburtenkontrolle auffällt. Will man dieses Ergebnis nicht allein der Glaubensschwäche der heutigen Katholiken anlasten, was wohl auch zutreffen mag, aber als generelle Behauptung eine Unterstellung wäre, so enthebt das die Kirche nicht der Mühe zu überprüfen, ob es - abgesehen von noch nicht abgeklärten Sach- und Wahrheitsfragen - nicht auch an ihrer gegenwärtigen Sprechweise liegen könnte, wenn zwischen Kirche und Welt Sprach- und

Verständnislosigkeit herrscht, trotz oder gerade wegen der vielen Worte, die geschrieben und geredet werden.

Daß die Welt hinhören kann, hat sich bei dem weltweiten Interesse gezeigt, das dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seinen Texten entgegengebracht wurde. Besonders in dem Dokument über die Kirche in der Welt, "Gaudium et spes", hörte die Kirche auf die Stimmen der Zeit und bot das Gespräch mitten in der gegenwärtigen Welt glaubwürdig an. Das Gespräch scheint inzwischen zum kirchlichen Monolog entartet zu sein, das auf weithin taube Ohren trifft. Auch früher schon hatten kirchenamtliche Verlautbarungen Aufsehen erregt und Wirkungen gezeitigt. Als Leo XIII in der Enzyklika "Rerum novarum" gegenüber dem altliberalen Standpunkt die Intervention des Staates zugunsten der sozial Benachteiligten verlangte und das Recht der Arbeiter auf Zusammenschlüsse proklamierte, trafen seine Worte in die politischen Auseinandersetzungen und ermutigte die christlichen sozialen Bewegungen und Politiker, die einen erheblichen Anteil an der Verwirklichung sozialer Staatswesen hatten. Auch der Enzyklika "Quadragesimo anno" Pius' XI., nach der Weltwirtschaftskrise erschienen, kann man mit ihrer Position zwischen altliberalem Kapitalismus und Sozialismus einigen Einfluß attestieren. Zwar wurde die Auslieferung von "Mit brennender Sorge" desselben Papstes in Deutschland verhindert, aber ihre Verurteilung von Rassismus und Nationalismus trug zur Urteilsbildung derer, die zur Enzyklika Zugang hatten, in einer Zeit der Massenmanipulation einiges bei. Als letztes Beispiel sei die Weihnachtsansprache Pius' XII. 1944 mit ihrem Bekenntnis zur Demokratie als Staatsform erwähnt, als die großen Diktaturen unseres Jahrhunderts noch an der Macht waren. Damit wurde für die Katholiken der Weg in die demokratisch zu gestaltende Nachkriegszeit eröffnet.

## 2. Bischöfliche Verlautbarungen in Deutschland

Gehen wir von der zentralkirchlichen Lage zu unserer hiesigen über. Die deutsche Bischofskonferenz hat es ebensowenig wie der Vatikan an Äußerungen zu gesellschaftlichen, sozialen und politischen Fragen und Zuständen fehlen lassen. Dem Durchschnittsbürger fallen zwar eher die vielen Wortäußerungen und Interviews von Bischöfen und anderen Kirchenleuten im Fernsehen und in der Tagespresse auf, aber auch die kirchenamtliche Papierfülle ist in der deutschen Kirche beachtlich. Erfreulicherweise sind einige wichtige Dokumente gemeinsam mit der Evangelischen Kirche Deutschlands sorgsam erarbeitet und dann veröffentlicht worden, so 1985 über die Verantwortung für die Schöpfung, 1989 den Schutz des ungeborenen, des behinderten und des sterbenden Lebens, 1995 zum fünfzigsten Jahrestag des Kriegsendes. Am bekanntesten wurde das gemeinsame Wort "Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland", das im Frühjahr 1997 nach einem langen Prozeß der Diskussion und Meinungsbildung unter Fachleuten, aber auch in Verbänden und Gemeinden veröffentlicht wurde. Der Vorgang als solcher, aber auch der Text selbst wurden von allen Seiten, fast allen Journalisten, allen Parteien gelobt. Es erschienen in kurzer Zeit über 90 Zeitungskommentare.

Nach der Veröffentlichung des Kirchenwortes wurde bald diese, bald jene Passage zitiert, die jeweils dem eigenen Standpunkt entsprach. Dann verstummten die Zitate und Stellungnahmen, und Bischof Lehmann, der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, stellte fest, daß das Papier totgelobt worden sei. Irgendeine praktische Schlußfolgerung hat niemand gezogen, keine Maßnahme sozialer oder wirtschaftlicher Art ist auf Grund dieses Kirchenpapiers politisch eingeleitet worden. Teilt dieses kirchenamtliche Schreiben also das gleiche Schicksal, das den römischen Verlautbarungen der letzten Zeit beschieden war? Wenn man die Wirkungslosigkeit so mancher bischöflicher Hirtenbriefe der vergangenen Jahrzehnte betrachtet, so kann man leicht der Enttäuschung Raum geben. Aufrufe zu politischen Wahlen, Forderungen zur Abtreibungs- oder Ehegesetzgebung, zum

Religionsunterricht oder früher zur Konfessionsschule verhalten ohne Wirkung, und dies nicht nur in Deutschland, sondern auch in katholischen Ländern wie Italien oder Polen.

Manchmal scheint sogar das Gegenteil der gewünschten Wirkung einzutreten. Das schlimmste Beispiel war der Hirtenbrief der holländischen Bischöfe gegen die Judenverfolgung unter der deutschen Besetzung im Zweiten Weltkrieg. Die Nazibehörden stellten nicht etwa die Verfolgung ein, sondern radikalisierten sie sofort. Daß Hirtenschreiben auch verhängnisvollen Irrtümer erlegen sind wie die Äußerungen österreichischer Bischöfe zum Anschluß an Hitler-Deutschland 1938, entwertete zusätzlich die kirchlichen Autoritäten. Ist also nicht nur in Rom, sondern auch in Deutschland etwas falsch an der Art und Weise, wie die Kirche zu sozialen und politischen Fragen öffentlich Stellung nimmt? Ist es nur die unüberschaubare Anzahl kirchlicher Meinungs- und Lehräußerungen, die eine wirksame Aufmerksamkeit behindert? Oder ist die deutsche Gesellschaft bereits so entchristlicht, daß christliche Überzeugungen und Wertungen keine Aussicht mehr haben, politisch realisiert zu werden? Sollte die Kirche "gelegen oder ungelegen" (2 Tim 4,2), unbekümmert um die Auswirkungen, ihr Wort verkünden?

### 3. Differenzierungen im Wahrheits- und Autoritätsanspruch

Am Beispiel des Kirchenpapiers zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, das mit intensiver und sehr breiter Vorbereitungsarbeit erstellt worden ist, soll hier nur die kirchliche Sprechweise und ihre offenkundige Wirkungslosigkeit näher untersucht werden. Bei unserer Untersuchung stellt sich bald eine theologische Grundsatzfrage: Welche Autorität beanspruchen die Bischöfe, welche Kompetenz besitzt die Kirche, sich zur Wirtschaft und zum Sozialen verbindlich zu äußern?

In dem Vorwort sagen die beiden Kirchenleitungen, daß die Kirchen es "nicht als ihre Aufgabe ansehen, detaillierte politische oder ökonomische Empfehlungen zu geben. Es ist auch nicht ihre Sache, zu aktuellen politischen Streitfragen Stellung zu beziehen und eine Schiedsrichterrolle zu übernehmen. Die Kirchen sehen ihren Auftrag und ihre Kompetenz vor allem darin, für das einzutreten, was dem solidarischen Ausgleich und zugleich dem Gemeinwohl dient."<sup>1</sup> Es wird dann weiter darauf hingewiesen, daß die einzelnen Kapitel des Schreibens einen unterschiedlichen Charakter haben. In einigen werden die Prinzipien und Maßstäbe einer solidarischen und zukunftsgerechten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung entfaltet, für die sich die Kirchen breite Zustimmung, ja Konsens erhoffen. In anderen werden konkrete Beiträge angeboten zur öffentlichen Verständigung und für mögliche Lösungswege.<sup>2</sup> Und in der ersten These der einleitenden "Hinführung" (4) wird gesagt, daß das Wort der Kirchen kein Sachverständigengutachten sein will, auch nicht Politik machen, sondern nur Politik möglich machen will, ohne selbst Politik zu sein. Grundanliegen ist eine Wertorientierung, die dem Wohlergehen aller dient, besonders aber derer, die benachteiligt und vergessen sind.

Die Kompetenz der Bischöfe scheint nach diesen Klärungen eine unterschiedliche zu sein. Für die Wert- und Grundorientierung wird der christliche Glaube und das christliche Ethos in Anspruch genommen; daraus ergibt sich aber noch keine konkrete Politik, sondern Politik soll damit möglich, das soll wohl heißen, menschlich und gerecht werden. Seit über hundert Jahren ist es im Selbstbewußtsein der Kirche unstrittig, daß ethisch bedeutsame Aussagen zur Politik, zur Gesellschaft und zur Wirtschaft zur Lehraufgabe der Kirche gehören. Papst Johannes Paul II. hat diese Überzeugung in seiner letzten Sozialenzyklika noch einmal zusammengefaßt: "Die Verkündigung und Verbreitung der Soziallehre gehört wesentlich zum Sendungsauftrag der Glaubensverkündigung der Kirche; sie gehört zur christlichen Botschaft, weil sie deren konkrete Auswirkungen für das Leben in der Gesellschaft vor Augen stellt." (5.5) Für die Wege der Verwirklichung besitzt die Kirche jedoch keine eigene Kompetenz. Deshalb sagt der Papst in

demselben Schreiben, daß die Kirche "keine eigenen Modelle vorzulegen hat" (43.1) und daß seine Analyse der Verhältnisse kein endgültiges Urteil darstelle, da ein solches weder zu seinem noch dem Lehramt der Bischöfe gehöre (3.5). Im Text des deutschen Kirchenwortes jedoch werden zum Teil genaue Angaben gemacht, welche Wege nicht oder welche unbedingt einzuschlagen sind. In einigen Problemfeldern werden unterschiedliche Meinungen referiert, dabei aber doch bestimmte Auffassungen abgelehnt oder vorgeschlagen. Entgegen ihrer eigenen programmatischen Aussage lassen die Kirchen sich in konkrete Details ein, sowohl in der beschreibenden Analyse der beklagten Zustände als auch auf den Wegen zu ihrer Behebung.

Der katholisch Sozialethiker Manfred Spieker hat in dieser Zeitschrift<sup>3</sup> manchen Vorschlägen der Bischöfe widersprochen und zieht ein Resümee: "Was ist zu kritisieren? Weniger verschiedene Gewichtungen bei einzelnen Therapievor schlägen, bei denen das Papier entgegen der Ankündigung im Vorwort doch detaillierte politische oder ökonomische Empfehlungen abgibt und der Christ bei gleicher Gewissenhaftigkeit seines Glaubens auch zu ganz anderen Urteilen kommen mag, als vielmehr Verzerrungen wichtiger Leitlinien der christlichen Gesellschaftslehre. Dies gilt vor allem für die Erörterung der Probleme des Sozialstaates."<sup>4</sup>

Es sei hier dahingestellt, ob in dem Kirchenpapier selbst das, wofür das bischöfliche Lehramt an sich zuständig ist, verzerrt dargeboten ist,<sup>5</sup> zutreffend ist allerdings, daß auch für kontroverse Analysen und Vorschläge die kirchliche Autorität in Anspruch genommen scheint. Dabei wird deutlich: Wo aus allgemeinen christlichen und humanen Grundsätzen praktische Handlungsanweisungen für die gegenwärtige Lage abgeleitet werden, gehen auch auf dem Boden des gemeinsamen Glaubens die Auffassungen auseinander, und dies nicht nur aus Mangel an professioneller Sachkenntnis, sondern auch unter Experten. Obwohl die kirchlichen Verfasser ihr Wort nicht als ein letztes deklarieren und weitere Diskussionen erwarten (34 und 258), wird der berechtigten und unvermeidlichen Unterschiedlichkeit christlich begründeter Betrachtungen und Vorschläge zur wirtschaftlichen und sozialen Lage kein Platz gegönnt. Der Eindruck verfestigt sich, ein Christ müsse die Dinge so sehen und so politisch und praktisch handeln, wie es die Bischöfe hier vorstellen.

#### 4. Beispiele für klare Unterscheidungen

Die nordamerikanischen Bischöfe haben es in ihrem auch auf langem Konsultationsweg entstandenen Hirtenschreiben "Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle" von 1986 anders gehalten. Sie sprachen ganz deutlich aus, daß zwar nicht ihre ethische und religiöse Botschaft, wohl aber ihre konkreten Vorschläge der Diskussion offenstehen und auch andere Auffassungen denkbar sind, wie sie es auch schon in ihrem Friedenshirtenschreiben formuliert hatten: "Wir fordern bei der Behandlung dieser Fragen nicht die gleiche moralische Autorität wie für unsere Aussagen über allgemeingültige moralische Grundsätze und die offizielle Lehre der Kirche. Wir betonen hier am Beginn ausdrücklich, daß nicht jede Äußerung dieses Briefes die gleiche moralische Verbindlichkeit besitzt ... Wenn wir Grundsätze auf bestimmte Fälle anwenden, sind wir uns im klaren - und möchten, daß dies auch der Leser erkennt -, daß es dabei um Klugheitsurteile geht, die auf bestimmten Bedingungen beruhen - Bedingungen, die sich ändern oder von Menschen guten Willens unterschiedlich interpretiert werden können. Unsere moralischen Urteile binden zwar nicht das Gewissen, sie sollen jedoch von den Katholiken bei ihrer Entscheidung, ob ihre moralischen Beurteilungen mit dem Evangelium vereinbar sind, ernsthaft beachtet und erwogen werden." (155) Die Bischöfe erwarten und begrüßen sogar das öffentliche Streitgespräch über ihre Vorschläge (22). Kurze Zeit darauf erschien auch ein "Laienbrief", der in einigen konkreten Problemen Gegenvorschläge den Bischöfen und der Öffentlichkeit unterbreitete.<sup>6</sup>

Eine klare Unterscheidung in der beanspruchten Verbindlichkeit zwischen Grundsatzaussagen und politischen Analysen und Handlungsvorschlägen hätte man sich auch in dem deutschen Wort der



Kirchen gewünscht, nicht nur so verklausuliert und versteckt, daß es einiger Interpretationskünste bedarf, um eine ähnliche Absicht wie bei den amerikanischen Bischöfen zu entdecken. Und es wäre ehrlicher und vielleicht auch wirksamer gewesen, die unterschiedlichen Sichtweisen und Konzepte zur wirtschaftlichen und sozialen Lage nicht scheinbar in eine harmonische Einheit zu bringen, sondern sie in aller Härte nebeneinanderzustellen, sofern seriöse und fachliche Gründe für die gegenteiligen Auffassungen sprechen, die auch für Christen unterschiedliche Wahlmöglichkeiten bieten. Es wäre auch nichts einzuwenden, wenn die Bischöfe sich eher für die eine als die andere Richtung entschieden, solange sie nicht ihre kirchliche Autorität, sondern nur ihre augenblickliche Urteilsfähigkeit dafür beanspruchen.

Auch als die österreichischen Bischöfe nach einem ähnlichen Beratungs- und Diskussionsverlauf auf vielen Ebenen wie in Nordamerika 1990 ihren Sozialhirtenbrief abfaßten, sagten sie es zu Beginn in aller Klarheit: "Wo es um die Anwendung sittlicher Grundsätze geht, wird es Meinungsverschiedenheiten geben. Darum unterscheiden wir in unserem Hirtenwort zwischen der Verbindlichkeit der sittlichen Grundsätze und den Maßnahmen zur Umsetzung ... Vom selben Evangelium inspiriert, können Christen bei der Suche nach konkreten Lösungen zu unterschiedlichen Entscheidungen kommen. Die Kirche anerkennt diese Tatsache, verlangt aber, daß sich jeder Christ in diesem Bemühen ernsthaft mit ihren sozialen Weisungen auseinandersetzt, ohne aber die Autorität der Kirche ausschließlich für die eigene Meinung in Anspruch zu nehmen." (10-12) Hier finden wir wiederum ein Beispiel, wie man auch in Deutschland eindeutige Unterscheidungen hätte treffen können.

Auch Arthur F. Utz in Fribourg, der in Kirche und in internationalen Gremien größtes Ansehen als Sozialethiker besitzt, hielt ebenfalls mit einer entsprechenden Kritik am Wort der Kirchen nicht zurück: "Da das Schreiben auf die Verhältnisse in Deutschland eingestellt ist, mußte es die Grenzen der abstrakten ethischen Forderungen überschreiten und mit Hilfe wirtschaftswissenschaftlicher Kenntnisse Lösungen für das konkrete Handeln suchen. Damit hat es aber die kirchliche Kompetenz verloren."<sup>7</sup> Es wäre sachgemäßer und ehrlicher gewesen, auf der Grundlage eines christlichen und humanen Bildes vom Menschen und der Gesellschaft die unterschiedlichen und zum Teil sogar gegensätzlichen wirtschaftswissenschaftlichen und politischen Handlungsvorschläge zu referieren und zur Diskussion anzubieten.

## 5. Einheit im Wesentlichen, Pluralität im Konkreten

Die Kirche und die Kirchen sollten also zuerst und zunächst unermüdlich die verletzte Würde des Menschen einklagen, sich der zu Unrecht Benachteiligten annehmen, für friedliche Konfliktlösungen eintreten, Gerechtigkeit fordern, Ehe und Familie gegen deren Auflösung verteidigen, sittliche und religiöse Erziehung verlangen, das Lebensrecht von Ungeborenen, Behinderten, Bewußtlosen und Sterbenden proklamieren, den Individualismus und Hedonismus anprangern, die Pflichten gegenüber anderen und den größeren Gemeinschaften einschärfen und anderes mehr. Das Beispiel Jesu, das Vorbild der Propheten, die biblische Überlieferung, aber auch die aus langer Erfahrung gewonnene vernünftige Einsicht in das, was Menschen benötigen, geben der Kirche das Recht dazu und legen ihr die Pflicht dazu auf. Die vielen Fehlurteile kirchlicher Lehren und die vielen Entscheidungen, die sich als Irrtum und Fehler herausgestellt haben, sollten eine historische Warnung sein, die Autorität des Evangeliums und der Kirche in politischen Handlungsanweisungen, in einem "Durcheinander von sozialetischen Normen und Wirtschaftswissenschaft"<sup>8</sup> zu verschleißen.

Vielen wird das zu wenig erscheinen, was die Kirche auf diese Weise leisten kann. Dabei gilt es zu bedenken, daß Kirche und kirchliche Aussagen nicht nur aus päpstlichen und bischöflichen Lehren lebt. Was man im kirchlichen Jargon Laien nennt, sind auch Christen mit gelebter Glaubensüberzeugung und fachlicher Kompetenz auf verschiedenen Gebieten, auf denen kirchliche

Amtsträger Laien sind. Die Anwendung von Glaubensüberzeugungen und ethischer Werte auf die vorgegebenen Situationen war und ist immer deren Aufgabe. In der großen Zeit des Sozialkatholizismus in Deutschland vor und nach der letzten Jahrhundertwende und noch in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg haben sich katholische Verbände und Gruppen zu Wort gemeldet, um soziale, wirtschaftliche und politische Richtungen mitzubestimmen. Waren diese Äußerungen, die auch Äußerungen von Kirche sind, in der ersten Zeit im allgemeinen einstimmig und homogen, so drifteten sie bis heute immer weiter auseinander. Die Schere der Überzeugungen und Meinungen, die in die Gestalt der Gesellschaft eingreifen wollen, klafft auch unter gläubigen Christen und Katholiken auseinander, da es das vor hundert Jahren noch einheitliche katholische Milieu nicht mehr gibt. Die Auffächerung der Gesellschaft in viele unterschiedliche Gruppen, Lebensstile, voneinander unabhängige Systeme und Milieus schreitet unaufhaltsam fort, auch die Instabilität und die Mobilität dieser unterschiedlichen Gruppierungen. Diese Pluralität hat auch von der Kirche Besitz ergriffen und ist nicht rückgängig zu machen. Und so kritisieren christliche Gruppen und einzelne im Namen des Evangeliums und der Gerechtigkeit die internationale und nationale Wirtschaft, halten die neoliberale Wirtschaftswissenschaft ebenso wie eine solche Politik des freien Kapitalverkehrs, der Geldwertstabilität, der Begünstigung des Kapitalbesitzes, der unternehmerischen Freiheit von Investitionen für unmoralisch und unchristlich und verlangen strengere soziale Regulierung bis hin zu einem immer noch vertretenen christlichen Sozialismus.

Andere wieder sehen die gegenwärtige soziale Marktwirtschaft geradezu als die Verwirklichung der katholischen Soziallehre an. Wieder andere werfen eben dieser und der bisherigen Wirtschafts- und Sozialpolitik vor, daß sie den Menschen gängeln, keine echte Freiheit zulassen, die Wirtschaft und damit auch die soziale Leistungsfähigkeit einschränken, dem Staat viel zu viel Macht überlassen, was alles einem christlichen Verständnis von Mensch und Gesellschaft widerspreche. Auf welche Seite soll sich die Amtskirche schlagen? Nach unserer Meinung auf keine, soweit sie nicht eindeutig dem christlichen Glauben und Leben widerspricht. Aber einzelne, kompetente Christen, zuständige christliche Organisationen, christliche Fachvertreter dürfen und müssen ihre Stimme als Glieder der Kirche erheben, aber keine Vollmacht beanspruchen, eine verbindliche kirchliche Lehre zu verkünden.

## 6. Verteilungsgerechtigkeit oder Beteiligungsgerechtigkeit?

Auf ein aktuelles sozialetisches Handlungsfeld soll über die bisherigen grundsätzlichen Überlegungen noch eingegangen werden. Einer der führenden Unternehmer in Deutschland wurde von einer großen Tageszeitung mit folgendem Problem konfrontiert: "Die Kirchen meinen, das entscheidende Problem, das die Gesellschaft in Deutschland belaste, liege in der Verteilungsgerechtigkeit. Sind die Kirchen in dieser Haltung aber zu sehr fixiert auf Verteilungsgerechtigkeit?" Die Antwort: "Ja, und dies ist ein ganz wesentlicher Mangel des Kirchenpapiers, das im Abschnitt ‚Ziele und Wege‘ überwiegend Vorschläge zur gerechten Verteilung, was immer das auch im einzelnen heißen mag, macht. Natürlich ist die gerechte Verteilung notwendig. Sie setzt aber voraus, daß durch Wachstum gerechte Verteilung erst möglich wird."<sup>9</sup>

Das Kirchenwort bekannte sich ausdrücklich zum bisherigen Sozialsystem bei Renten, Gesundheit, Arbeitslosigkeit und Sozialhilfe und sah keinen Anlaß, über wenige Korrekturen hinaus einen grundsätzlich anderen Rahmen zu schaffen, den Fachleute für die Zukunft schon seit längerem entwerfen. Es warnte vor der Übernahme des amerikanischen Beispiels (14-18). Insofern ist die Verkündigung der Kirche rückwärtsgerichtet und nicht zukunftsorientiert. Die Kirche muß und kann den Rahmen nicht genau zeichnen und aufbauen, sollte aber die Bereitschaft zum Umdenken mindestens ebenso als sinnvoll und möglicherweise nötig erklären wie das Festhalten am Alten. Pater Utz brachte diese Notwendigkeit auf folgende schlichte Formel: "Es wird leichtfertig von der Verteilung

des Eigentums gesprochen, während es jedoch gemäß der ethisch richtigen Sicht wichtiger wäre, im Produktionsprozeß jedem die Möglichkeit zu geben, etwas zu verdienen. Die richtige Verleihung dieser Möglichkeit ist vorrangig, wenn man mit den im Kirchenwort angeführten vortrefflichen ethischen Äußerungen ernst macht."10 Der Sozialstaat bezieht seine Rechtfertigung nicht aus dem Versagen der Marktgesellschaft als Umverteilungsapparat, sondern aus seiner Aufgabe, die Voraussetzungen des Marktes zu sichern: die Marktfähigkeit und Selbständigkeit der Bürger - so sieht es z.B. der Sozialphilosoph Wolfgang Kersting.11

Der vielzitierte Ruck, den sich der frühere Bundespräsident Herzog für die deutsche Gesellschaft erhoffte, bleibt auch in der Kirche aus, wird nicht einmal sozialetisch als dringlich angesehen. Nicht teilen und verteilen heißt die Devise für die Zukunft, sondern selbständig werden und dem Gemeinwohl dienen. Verschiedene demoskopische Umfragen stellen fest, daß die Menschen in Deutschland der Sicherheit durch staatliche Vorsorge mehr Wert beimessen als der Freiheit und Selbständigkeit, die sie als kalt und bedrohlich empfinden.12 Wäre es nicht eine Aufgabe der katholischen Soziallehre, für eine Gesellschaft zu werben, in der einzelne und Gruppen mehr Verantwortung für sich und die anderen tragen können und Solidarität nicht in erster Linie ein staatliches System, sondern eine Bürgertugend ist? Dies ist nicht die Aufgabe der Amtskirche, wohl aber der für die Anforderungen der Zukunft aufgeschlossenen Meinungsführer und Experten in der Kirche.

In diesem Sinn hat eine von der Bischofskonferenz berufene interdisziplinäre Expertengruppe im vergangenen Herbst ein Memorandum erstellt und veröffentlicht, das unter dem Titel "Mehr Beteiligungsgerechtigkeit" neun Gebote zur Wirtschafts- und Sozialpolitik aufstellt. Hier werden endlich einmal die ausgetretenen Pfade der Sozialreparaturen auf dem Boden der Keynes'schen Wirtschaftspolitik verlassen und mutige Schritte in die Zukunft gezeigt, die aber auch jetzt noch nicht alle in den Kirchen mitgehen wollen, wie die ersten Reaktionen linksorientierter kirchlicher Stimmen gezeigt haben. Eine sachkundige Diskussion darüber muß fortgeführt werden, ohne dabei früher vielleicht einmal gültige Maßnahmen als Kriterium für heute und morgen zu nehmen. Die Päpste und die römische Glaubenskongregation haben mehrmals von der katholischen Soziallehre gesagt, daß sie kein geschlossenes System bilde, sondern stets offen bleibe für neue Fragen, die sich ständig stellen und daß sie den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen erfordere zu ihrer Ausgestaltung und Anwendung. Es ist nun denkbar, daß Freiheit, Selbständigkeit, Verantwortlichkeit und gelebte Solidarität in der gesellschaftlichen Zukunft wichtiger werden als die staatlich garantierte, aber aus verschiedenen Gründen nicht mehr einlösbare Absicherung aller Lebensrisiken. Es ist ebenso denkbar, daß diese Haltung dem christlichen Ethos mehr entspricht. Die kirchliche Sozialverkündigung sollte sich dafür öffnen, statt nur das bisherige soziale Gefüge zu verteidigen. Aber beide Alternativmodelle sollten nicht als Glaubenswahrheit und als christliche Morallehre verkündet werden. Das genannte Memorandum gibt ein gutes Beispiel für die adäquate Sprechweise auf einer genau definierten Ebene der katholischen Soziallehre.

Gegenüber allen vorschnellen Festlegungen der kirchlichen Sozialverkündigung sollte das Beispiel Jesu Maßstab bleiben: "Einer aus der Volksmenge bat Jesus: Meister, sag meinem Bruder, er solle das Erbe mit mir teilen. Er erwiderte ihm: Mensch, wer hat mich zum Richter oder Schlichter bei euch gemacht? Dann sagte er zu den Leuten: Gebt acht, hütet euch vor jeder Habgier. Denn der Sinn des Lebens besteht nicht darin, daß ein Mensch aufgrund seines großen Vermögens im Überfluß lebt." (Lk 12,13ff.) Und: "Euch muß es zuerst um das Reich Gottes und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben werden." (Mt 6,33 und Lk 12,31)

## Anmerkungen

1) vgl. Ziff. 4 u. 34.

2) bes. in Kap. 2 u. 5.

3) 51. Jg. (1997), Heft 2, S. 112-121.

4) a.a.O. S. 113.

5) Auch Arthur F. Utz ist ähnlicher Ansicht, weil die metaphysische Begründung der katholischen Soziallehre ausgeblendet ist und somit kein kompaktes Konzept besteht: Theologisches, Jg. 28 (1998), Nr. 4, S. 181 u. 184.

6) in: Die Neue Ordnung, Sonderheft April 1985, S. 111-185.

7) Theologisches, S. 184.

8) a.a.O. S. 186.

9) in: Frankfurter Allgemeine Magazin Nr. 959, S. 36 f.

10) Theologisches, S. 184.

11) in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 189, 17.08.1998.

12) z.B. Elisabeth Noelle-Neumann in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 64, 17.03.1999.

Prof. Dr. Hans Joachim Türk lehrte Philosophie und Sozialethik an der Georg-Simon-Ohm Fachhochschule in Nürnberg.

Arthur F. Utz

## **Die Ethik der Schadensbegrenzung und die Politik**

Das politisch Mögliche

Ein ethisch eingestellter Gesetzgeber muß sich die Frage stellen, welche moralischen Forderungen noch Aussicht auf Befolgung durch die Mehrheit der Bürger haben. Allgemein gilt in der Politik das Axiom, die Politik sei die Strategie des Möglichen. Bei der Definition des politisch Möglichen, um das es hier geht, ist das physisch Mögliche ausgeklammert, wie ebenso das nur mit Polizeigewalt zu erzwingende Handeln. Es geht vielmehr um die demokratische Legitimität der Gesetze, d.h. um die Anerkennung durch die Mehrheit der Bürger. Das ist der Rahmen, innerhalb dessen der Gesetzgeber sich wirksam betätigen kann. Für einen katholischen Politiker stellen sich da große Probleme. Grundsätzlich fühlt er sich den Normen des Naturgesetzes verpflichtet. Andererseits muß er mindestens seine Partei, die sich nicht katholisch, sondern höchstens christlich nennt, auf seiner Seite haben.

Wieweit aber kann ein katholischer Parlamentarier auf die Meinung der Mehrheit Rücksicht nehmen? Das ist die erste Frage. Sie ist verhältnismäßig leicht zu beantworten. Die zweite Frage ist bedeutend schwieriger: Wie hat sich der katholische Parlamentarier zu verhalten, wenn die Mehrheit des Parlaments ein Gesetz formuliert, das er im Gewissen nicht mehr verantworten kann, weil es "in sich" den absolut geltenden natürlichen Normen widerspricht?

Auf die erste Frage finden wir bei Thomas von Aquin eine auch heute noch gültige Antwort. Er stellt sich in einem Artikel (S.Theol. I-II 96,2) die Frage, ob das menschliche Gesetz alle moralischen Verfehlungen zu ahnden habe. Obgleich jedes Gesetz die Absicht habe, die Menschen zum Guten anzuleiten, müsse man doch, sagt Thomas, auf die Verschiedenheit der moralischen Bildung Rücksicht nehmen. Dem Perfektionismus ist daher im vorhinein der Riegel geschoben. "Das menschliche Gesetz wird nun allerdings für eine Vielzahl von Menschen gemacht, von denen die meisten nicht zum Kreis der sittlich Vollkommenen gehören. Daher verbietet es auch nicht durchwegs alle Laster, von denen sich die Tugendhaften frei halten, sondern nur die schlimmeren, von denen zu lassen der größere Teil der Menge imstande ist. Dazu gehört in erster Linie, was dem Nächsten schadet und ohne dessen Verbot die menschliche Gesellschaft keinen Bestand hätte, wie Mord, Diebstahl und dergleichen, was vom menschlichen Gesetz denn auch untersagt wird." 1

Das entscheidende Element in dieser Argumentation ist die Wahrung von Ordnung, damit alle in Frieden leben können, d.h. daß keiner in seinen Lebens- und Selbstbestimmungsrechten geschmälert wird.

Zu beachten ist, daß Thomas nicht erklärt, der Staat solle die Unmoral gesetzlich freigeben. Er sagt nur, daß der Staat gegen Vergehen, welche die Gesamtheit nicht stören, keine Gesetze erlassen soll. Ferner denkt Thomas nur an moralische Defekte, die kein Unrecht gegenüber dem Mitmenschen implizieren. Dies im einzelnen darzustellen wäre verlockend, kann aber hier nicht ausgeführt werden.

Die zweite Frage betrifft den Fall, in dem der katholische Politiker einem Gesetzesantrag zustimmen soll, der ausdrücklich ein "in sich" moralisch Schlechtes hinnimmt und sogar

implizit gutheißt, wenn das Übel unlösbar mit dem Tatbestand verbunden ist. Der Fall wird in der Enzyklika *Evangelium vitae* Nr. 73 besprochen. Es handelt sich um die Entscheidung zugunsten eines strikteren gegen ein liberaleres Abtreibungsgesetz. Daß es sich in jedem Fall um ein Abtreibungsgesetz handelt, wird aus der Diskussion ausgeklammert, obwohl dieser Tatbestand zur Abklärung wesentlich gehört.

Ein analoger Fall spielt sich in der Bundesrepublik Deutschland ab, wo eine katholische Schwangerschaftskonfliktberatung eine Bestätigung der Beratung aushändigen soll, die den Zugang zur straflosen Abtreibung öffnet. Auch hier wird die gleiche Argumentation angeführt wie im vorigen Fall: es geht darum, die Zahl der Abtreibungen auf dem Weg über eine katholische Beratung geringer zu halten. Es spielt jetzt in unserem Zusammenhang keine Rolle, ob de facto der von der katholischen Beratungsstelle ausgehändigte Bestätigungsschein diesen Effekt hat oder nicht. Es geht um die Argumentationsweise und um nichts anderes. Es handelt sich also auch hier um eine Schadensbegrenzung, wobei der Schaden selbst, d.h. die Abtreibung, die durch den Schein ermöglicht wird, durch das längst bestehende und nicht mehr rückgängig zu machende Gesetz unantastbare Tatsache ist, obgleich gerade diese Tatsache in die moralische Bewertung einbezogen werden müßte.

Ich habe früher angenommen, daß im ersten Fall (Abstimmung über zwei Gesetzesvorlagen) die Distanz der parlamentarischen Abstimmung zu der zu erwartenden Abtreibung so groß ist, daß die öffentliche Erklärung des katholischen Parlamentariers, er lehne grundsätzlich jede Abtreibung ab, genüge, um die Mithilfe an dem strikteren Abtreibungsgesetz zu rechtfertigen. Bei nochmaligem Studium der Fälle, in denen Thomas von dem "malum in se" (Übel in sich) spricht, bin ich eines andern belehrt worden.

#### Die Bedeutung von "malum in se" in der Moralthologie

Das "malum in se" hat, weil es sich um ein moralisches malum handelt, ohne Zweifel eine Beziehung zum menschlichen Wollen, jedoch, und das ist fundamental, nicht speziell zu einem bestimmten, sondern ganz allgemein zu einem Wollen. Eine giftige Nahrung ist "in sich" als ungenießbar zu meiden ohne jede Beziehung zu einem bestimmten Subjekt. Sie ist als Sache ein malum in se. Ebenso ist die Tötung eines unschuldigen Menschen "in sich" ein Verbrechen. Unter welchen Umständen immer ein einzelner Mensch in einem konkreten Fall sein Gewissen einstellt, um eine solche Tötung zu rechtfertigen, spielt keine Rolle. Tötung eines Unschuldigen ist und bleibt "in sich" Sünde. Und jede Mitwirkung bei der Tötung eines Unschuldigen ist "in sich" Sünde.

Die Befürwortung eines Gesetzes, durch das die Zahl der Abtreibungen im Vergleich zu einem anderen liberaleren Gesetz verkleinert werden soll, ist "in sich" Befürwortung von Abtreibungen. Man kann also die Nuance des "minus", d.h. der kleineren Zahl nicht von der Abtreibung trennen. Das "malum in se" ist in jedem Fall zu meiden. Da gibt es keinen Unterschied zwischen größerem und kleinerem malum. Die Forderung der Vermeidung ist absolut. Es gibt kein größeres und kleineres Vermeiden. Obwohl die Enzyklika *Evangelium vitae* grundsätzlich erklärt, daß ein malum nie Gegenstand des Wollens sein dürfe<sup>2</sup>, unterstellt sie die Möglichkeit, nur für das "minus" zu stimmen, wengleich der Stimmzettel sachlich die Abtreibung genehmigt. Sie trennt sich damit von der eigentlichen Begriffsbestimmung des "malum in se". Sie wendet sich von der Sache ab und bringt die Intention des Wollenden (des abstimmenden Parlamentariers) ins Spiel. Wie gesagt, verbietet der Begriff des "malum in se" die Rücksichtnahme auf die Situation des Wollenden. In Nr. 73 beurteilt die Enzyklika an dieser Stelle die Handlung nach der geistigen Disposition (Absicht) des Abstimmenden. Das ist typisch phänomenologisch. Die Phänomenologie betrachtet die Moralität einer Handlung

einzig von der geistigen Bewußtseinslage des Handelnden aus. Sie kennt, wie bereits betont, das "malum in se", wie es Thomas definiert, nicht. Thomas beurteilt die moralische Qualität einer Handlung nach ihrem realen Objekt und ihrer realen Wirkung. Es gibt gemäß dem thomasischen Verständnis des "malum in se" keinen Vergleich mit einem andern malum, wie er von G. Sala<sup>3</sup> angenommen wird. Es ist absolut ein malum.

Das thomistische Denken bewegt sich grundsätzlich in der Schöpfungsordnung. Die gesamte Welt, einschließlich die menschliche Vernunft, ist ein Werk Gottes. Man muß also die Absicht Gottes erforschen. Diese ist erkennbar im Wesen der Dinge. Thomas betrachtet die Handlung kausal entsprechend ihrem objektiven Ziel. Die Phänomenologie dagegen steht als idealistische Denkweise außerhalb dieses kausalen Denkens. Sie betrachtet nicht das Ziel, sondern den inneren Wert der Handlung, den sie gemäß dem natürlichen Wertempfinden oder Wertgefühl des Menschen bestimmt. Die Ethik der Phänomenologie bezeichnet sich darum als Wertethik (Scheler) im Gegensatz zur Ethik des hl. Thomas, die eine Zweckethik ist. Unter Zweckethik ist dabei nicht eine Ethik zu verstehen, die den Zweck nach Gutdünken oder nach einem subjektiven Wertempfinden bestimmt, sondern eine Ethik, die den objektiven Zweck einer konkreten Handlung am letzten Zweck des von Gott geschaffenen Menschen mißt.

Wie beurteilt nun der hl. Thomas den Fall von Nr. 73 Evangelium vitae? Er betrachtet den Stimmzettel des Abgeordneten, der für das restriktivere Gesetz stimmt, zunächst nach dem, was er real bewirkt. Er bewirkt ohne Zweifel die Möglichkeit der straffreien Abtreibung, allerdings in einem restriktiveren Sinn. Der Stimmzettel bedeutet eindeutig die Zusage zu einem "malum in se", denn die Restriktion läßt sich von der Abtreibung real nicht trennen. Da hilft auch die ausdrückliche Bemerkung nichts, man wolle eigentlich keine Abtreibung. Die Trennung kann man nur aufgrund der phänomenologischen Philosophie vornehmen, indem man die Intention der Begrenzung von der Intention der Abtreibung trennt. Das ist rein gedankenmäßig, d.h. intentional möglich, aber sachlich und real nicht. Die Plattform, von der aus die besagte Trennung vorgenommen wird, ist die Analyse des menschlichen Bewußtseins, ohne zur Kenntnis zu nehmen, daß die menschliche Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit auf die Schöpfungsordnung angewiesen ist. Diese Wahrheit wird aber nur gewonnen durch die metaphysische Abstraktion, d.h. durch Abstraktion des Wesens der existenten Dinge. Eine solche Abstraktion gibt es in der Phänomenologie nicht. Die phänomenologische Argumentation vergleicht darum nur zwei verschiedene Intentionen.

Halten wir also fest: Die Phänomenologie bewegt sich außerhalb der Schöpfungsordnung. Sie verabsolutiert das menschliche Bewußtsein. Viele nach der deutschen Philosophie gebildete Autoren sind nun einmal für eine phänomenologische Ethik eingestellt. Auf dieser Ebene ist auch die namentlich von Deutschen (J. Gründel, A. Auer, Fr. Böckle usw.) vorgetragene Autonomie des Gewissens zu sehen. Da handelt es sich nicht mehr um sachliche Zwecke, sondern nur um Bewußtseinslagen.

Anwendung auf den Fall des Beratungsscheins

Sachlich, d.h. real, ist die besagte Bescheinigung kausal die Öffnung zur straffreien Abtreibung. Wer den Schein will, kann ihn nur zur straffreien Abtreibung benutzen, trotz der guten Absicht dessen, der die Bescheinigung ausgestellt hat. Der Schein ist darum ein "malum in se". Gemäß der Auffassung des Thomas von Aquin ist jeder Hinweis auf ein kleineres im Vergleich zu einem größeren Übel ausgeschlossen. Doch berufen sich die deutschen Bischöfe, die für die Beibehaltung der staatlichen Beratung einstehen, auf die Ethik der Schadensbegrenzung. Sie übernehmen damit unbewußt die Argumentationsweise der

Enzyklika Evangelium vitae Nr. 73 bei der Abstimmung über zwei Gesetzesvorlagen. Sie brauchten aber diese Stütze nicht, weil ihnen die idealistische Argumentationsweise wie eine Selbstverständlichkeit vorkommen mußte.

Man muß nämlich wissen, daß die deutsche Theologie weithin von Karl Rahner geprägt wurde. Der verstorbene Kardinal von Genua Siri hat eine Menge von Einflüssen der deutschen idealistischen Philosophie, angefangen von Hegel bis zum Existentialismus, bei K. Rahner nachgewiesen. Bischof Lehmann ist Schüler von Karl Rahner. Wer zugunsten von Evangelium vitae Nr. 73 idealistisch argumentiert<sup>4</sup>, sollte diese Methode auch denen zugestehen, die für die Beibehaltung der katholischen Beratung im staatlichen Beratungssystem eintreten. Das gegen diese verwandte Argument, daß die Reduzierung der Abtreibungen den katholischen Beratungsinstitutionen nicht gelungen sei, ist sachlich nicht stichhaltig. Das einzige Argument, das sachlich gültig wäre, ist der Nachweis, daß hier eine erkenntnistheoretische Methode angewandt wird, die der katholischen Theologie völlig fremd ist. Aber damit fällt auch die Argumentationsweise zugunsten Nr. 73 Evangelium vitae dahin.

Solange die Aussagen von Nr. 73 Evangelium vitae bestehen bleiben, kann man es den deutschen Bischöfen nicht zum Vorwurf machen, daß sie an der moralischen Trennung von Abtreibung und Restriktion der Abtreibungszahlen und damit an der Ethik der Schadensbegrenzung festhalten. Der Vorwurf müßte vielmehr gegenüber der römischen Kurie erhoben werden. Auf meine Anfrage in Rom, wie man zu Nr. 73 stehe, erhielt ich eine Antwort, aus der mir klar wurde, daß hier ein Phänomenologe deutscher Provenienz am Werk war. Das wundert mich nicht. Welcher deutsche Theologiestudent wird heute noch gründlich in die Philosophie des hl. Thomas eingeführt? Aber man müßte eigentlich noch höher hinaufgehen und fragen, welcher Professor der Moralthologie noch die erkenntnistheoretische Grundlage der Moralthologie des hl. Thomas im Unterschied zur Phänomenologie kenne. Die Phänomenologie wird oft so dargestellt, als käme sie mit dem Thomismus überein. Eine Verbrüderung der thomasischen Erkenntnistheorie mit der Phänomenologie ist aber unmöglich.

Obwohl die Enzyklika "Fides et ratio" nicht ausdrücklich auf die Erkenntnistheorie, die einzig dem Glauben entspricht, zu sprechen kommt, so erkennt man doch aus der ganzen Darstellung die realistische Erkenntnistheorie des hl. Thomas. Ich gebe zu, daß es für einen modernen, durch die verschiedensten philosophischen Theorien beeinflussten Theologen schwer ist, sich aus all diesen Einflüssen zu retten. Ich habe dies selbst festgestellt. Zu leicht verfängt man sich in idealistischen Argumenten, weil man sich damit frei dem subjektiven Wertdenken hingeben kann. Der Wechsel von Thomas zur Phänomenologie ist aber erschreckend, weil er einem Austritt aus der Philosophie der Schöpfungsordnung gleichkommt, für die sich die Enzyklika Fides et ratio so lichtvoll einsetzt.

#### Konsequenzen für den katholischen Politiker

Es bleibt dem katholischen Politiker nichts anderes, als hinsichtlich jeder Textvorlage, die ein "malum in se" zuläßt, mit nein zu stimmen. Sonst kommt einmal der Augenblick, in dem kein "minus malum" mehr möglich ist, nämlich dann, wenn kein einschränkendes, d.h. den Schaden begrenzendes Gesetz mehr denkbar ist, sondern jedes Gesetz nichts anderes bedeutet als eine Regelung von in sich moralisch verwerflichen Verbrechen. Damit würde die Glaubwürdigkeit der Kirche endgültig verspielt. Bezüglich der Beratungsbescheinigung gibt es ebenfalls nur ein Nein.



## Anmerkungen

1) S.Theol. I-II 96,2, Übersetzung J.F. Groner in: Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht, Theologische Summe, Fragen 90-97. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Übersetzung von J.F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von A.F. Utz. Bonn 1996, 131.

2) Nr. 73: "Es ist daher niemals erlaubt, sich einem in sich ungerechten Gesetz, wie jenem, das Abtreibung und Euthanasie zuläßt, anzupassen, ,weder durch Beteiligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz noch dadurch, daß man bei der Abstimmung dafür stimmt' (Kongregation für die Glaubenslehre. Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung Nr. 22)".

3) Vgl. Theologisches 29 (1999) 523-544.

4) Wie G. Sala in dem angegebenen Artikel.

Prof. Dr. Dr. h.c. Arthur F. Utz OP lehrte Ethik und Sozialphilosophie an der Universität Fribourg und ist Mitglied der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften.

## Entzivilisierung bei Kindern und Jugendlichen

Seit Anfang der neunziger Jahre machen sich mit zunehmender Tendenz in unserer Gesellschaft neuartige Krisensymptome bemerkbar, die beunruhigend sind, weil sie zentrale Aspekte der gesellschaftlichen Entwicklung betreffen. Gemeint sind die zunehmende Gewalttätigkeit, der kontinuierliche jährliche Anstieg der Kinder- und Jugendkriminalität, zunehmende Entwicklungsstörungen bei einzuschulenden Kindern (Haltungsschäden, Allergien, Hyperaktivität, Sprachfähigkeitsdefizite, Defizite im Sozialverhalten), so daß in einer zunehmenden Anzahl von Fällen nach herkömmlichen Maßstäben wirkliche Schulfähigkeit nicht gegeben ist, ferner zunehmende Konzentrationsunfähigkeit bei Schülern mit der zwangsläufigen Folge sinkender Leistungsergebnisse und schließlich eine Zunahme von Analphabeten.

Diese Phänomene müssen als gesellschaftliche Krisensymptome verstanden werden. Sie dürften in ihrer Signalwirkung niemanden gleichgültig lassen. Zwar nimmt die Öffentlichkeit sie inzwischen ziemlich regelmäßig zur Kenntnis, aber sie scheint die Brisanz der Entwicklung noch nicht wirklich zu begreifen, will es vielleicht auch gar nicht, weil sie womöglich ahnt, daß die wirkliche Ursachen-Diagnose tiefgreifende Konsequenzen nach sich ziehen müßte, wenn sie nicht nur in ein Kurieren an den Symptomen, sondern in eine wirkliche Bekämpfung der Ursachen einmünden soll.

Die angedeuteten Phänomene müssen als Folgen gravierender Sozialisationsdefizite begriffen werden.<sup>1</sup> Im Hinblick auf ihre längerfristigen gesellschaftlichen Auswirkungen müssen sie als Entzivilisierungsphänomene gedeutet werden. Das bedeutet, daß noch erheblich mehr auf dem Spiele steht als das persönliche Leben dieser Kinder und Jugendlichen. Es steht der humane und zivilisatorische Standard unserer Gesellschaft und damit natürlich auch ihre Zukunftsfähigkeit auf dem Spiel. "Wenn nichts geschieht, was den Gang der Dinge unterbricht, werden wir vermutlich in eine hochtechnisierte Barbarei hineinstolpern."<sup>2</sup>

Die Sozialisationsdefizite als gemeinsame Ursache der verschiedenen Entzivilisierungsphänomene resultieren einerseits aus der gesamtgesellschaftlichen Erziehungsvergessenheit und andererseits aus den sich dramatisch verschlechternden gesamtgesellschaftlichen Sozialisationsbedingungen für die nachwachsende Generation, die wiederum durch die gesellschaftliche Erziehungsvergessenheit mitbedingt sind. Die eingangs angesprochenen Phänomene sind Signale, daß sich die Sozialisationsbedingungen für Kinder und Jugendliche in unserer Gesellschaft dramatisch verschlechtert haben und weiter verschlechtern, und dies ist alles andere als eine nebensächliche Feststellung, die nur die Soziologie zu interessieren hätte. "Die Zermürbung der klassischen Sozialisationsinstanzen - der Familie, der Schule vor allem - öffnet die Tore für die Rückkehr der Gewalt in den Alltag der ‚zivilisierten‘ Gesellschaften. Die traditionelle Moral geht, und die neue Gewalt kommt."<sup>3</sup>

### I. Zur gesellschaftlichen Erziehungsvergessenheit

Mit Erziehungsvergessenheit ist zweierlei gemeint: einerseits, daß manche Eltern ihre Kinder nicht im erforderlichen Maße erziehen; andererseits, daß unsere Gesellschaft sich in ihrer Öffentlichkeit zu wenig um ein erziehungsgünstiges Klima kümmert, sondern den zahlreichen Wertezerstörern und Erziehungsverhinderern in ihrer Mitte - insbesondere in den Massenmedien - weitgehend ungehindert das Feld überläßt.

1. Die Erziehungsvergessenheit mancher Eltern bedarf keines aufwendigen Nachweises. Wer sich mit offenen Augen in unserer Gesellschaft bewegt, kann diejenigen Kinder und Jugendlichen nicht übersehen, die schlicht unerzogen sind, das heißt, daß sie elementares Sozialverhalten nicht gelernt haben. Früher hätte man über sie gesagt, daß sie keine "Kinderstube" hatten. Wir haben es hier nicht lediglich mit einem Phänomen zu tun, das es immer gegeben hat: daß nämlich ein Teil der Eltern in ihren Erziehungsbemühungen scheitert und dann resigniert. Solche Eltern waren in der Vergangenheit in der Regel aber noch von der Notwendigkeit von Erziehung überzeugt, konnten diese Überzeugung aber für sich selbst nicht umsetzen. Heute ist dagegen nicht wenigen Eltern schlicht die Überzeugung von der Notwendigkeit von Erziehung abhanden gekommen. Womöglich hat der "Geist von 1968" hierin seine nachhaltigste Wirkung.

Es ist immerhin bemerkenswert, daß selbst einige "Achtundsechziger" inzwischen zu dieser Einsicht gelangt sind. So schildert ein "bekennender Achtundsechziger"<sup>4</sup>, wie er sich selbst bezeichnet, seine Beobachtungen bei Freunden und Bekannten, die sich teilweise von ihren Kindern geradezu tyrannisieren ließen, sich aber zu einer Grenzen setzenden Erziehung nicht aufrufen könnten. Er gelangt dabei zu einer bemerkenswerten Selbstkritik: "Manche modernen Eltern lassen ihre Kinder verwahrlosen, mitten im Wohlstand, inmitten perfekt ausgerüsteter Kinderzimmer. Indem sie Erziehung verweigern, indem sie schon ein Zweijähriges wie einen kleinen Erwachsenen behandeln. Der gut gepolsterte, risikofreie Sozialstaat der sechziger und siebziger Jahre, in dem die meisten Eltern aufgewachsen sind, bildet sich im Umgang mit ihren Kindern ab."

2. Die gesamtgesellschaftliche Erziehungsvergessenheit besteht in der Weigerung unserer Gesellschaft, den Erkenntnissen der Sozialisationsforschung über die Bedeutung der gesellschaftlichen Atmosphäre ("Sozialisationsmilieu") für die Entwicklung des jungen Menschen gebührend Rechnung zu tragen. Unsere Gesellschaft verhält sich in weiten Teilen, wie wenn es diese eindeutigen Erkenntnisse nicht gäbe. Die gesellschaftliche Einflußnahme auf die Entwicklung des jungen Menschen nennen wir "Sozialisation". Infolgedessen müßte hier eigentlich statt von Erziehungsvergessenheit von "Sozialisationsvergessenheit" die Rede sein, wenn dieser Begriff auf Anhieb richtig verstanden werden könnte.

"Erziehung" und "Sozialisation" sind nämlich durchaus keine deckungsgleichen Begriffe. Ihre genaue begriffliche Unterscheidung ist zur Erfassung des Vorwurfs der "Sozialisationsvergessenheit" wichtig. Während "Erziehung" alle bewußten und beabsichtigten Einflußnahmen Erwachsener auf das Verhalten des Kindes meint, bezeichnet im Unterschied dazu "Sozialisation" die unbeabsichtigten, vielleicht sogar unerwünschten Einflußnahmen des gesellschaftlichen Milieus auf das Verhalten und die Entwicklung des Kindes. Der Sozialisationsbegriff ist also viel umfassender als der Erziehungsbegriff. Deshalb wird "Erziehung" heute vielfach als Unterbegriff von "Sozialisation" aufgefaßt.

3. "Sozialisation ist der Prozeß der Entstehung und Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit in Abhängigkeit von und in Auseinandersetzung mit den sozialen und materiellen Lebensbedingungen der jeweiligen Gesellschaft. Sozialisation bezeichnet den Prozeß, in dessen Verlauf sich der mit einer biologischen Ausstattung versehene menschliche Organismus zu einer sozial handlungsfähigen Persönlichkeit ausbildet, die sich über den Lebensprozeß hinweg in Auseinandersetzung mit den Lebensbedingungen weiterentwickelt."<sup>5</sup> Der Vorwurf der "Sozialisationsvergessenheit" meint also, daß sich unsere Gesellschaft um die Erkenntnisse der Sozialisationsforschung nicht kümmert. Sie scheinen im öffentlichen Bewußtsein kaum präsent zu sein. Es ist eine bemerkenswerte Diskrepanz festzustellen zwischen den Erkenntnissen der Sozialisationsforschung und dem

öffentlichen Bewußtsein. In den öffentlichen Debatten über die Kinder- und Jugendkriminalität spielen diese Ergebnisse kaum eine Rolle.

Es ist in dieser Hinsicht sogar eher eine gesellschaftliche Rückentwicklung festzustellen. Denn die öffentliche Debatte hatte unter sozialisationstheoretischem Gesichtspunkt bereits einmal einen erheblich höheren Standard erreicht als heute. So zeichnete sich der Zweite Familienbericht von 1975 durch eine durchgehende sozialisationstheoretische Perspektive aus. Er trug den Untertitel "Familie und Sozialisation"<sup>6</sup> und war unter der Fragestellung abgefaßt, wie es um die familialen Sozialisationsleistungen bestellt sei und wie man sie verbessern könne.

Einleitend wird die Bevorzugung des Sozialisationsbegriffs gegenüber dem Erziehungsbegriff wie folgt begründet: "Die Kommission hat es (...) in der Regel vorgezogen, von Sozialisation anstatt von Erziehung und von Sozialisationszielen anstatt von Erziehungszielen zu sprechen - und zwar aus zwei Gründen: (1) Der Begriff der Erziehung bezeichnet nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch der Pädagogik die gezielte Einwirkung von Erziehern auf das Kind. Demgegenüber ist geltend zu machen, daß die Entwicklung des Kindes, sein Lernen von Gefühlen, Kenntnissen, Motivationen und Wertorientierungen, keineswegs nur von ausdrücklich beabsichtigten Impulsen seiner Erzieher beeinflusst wird. Lernen, das heißt Veränderung von Verhaltensweisen aufgrund von Erfahrungen, vollzieht sich durch die Gesamtheit der Erfahrungen, die Kinder mit der Teilnahme an Kommunikationsprozessen erleben - auf dem Spielplatz, am Fernsehgerät, auf der Straße, natürlich auch Familie und Schule. Der Sozialisationsbegriff hat den Vorteil, diese Gesamtheit von beabsichtigten und unbeabsichtigten Lernerfahrungen aufzuzeichnen. (2) Dabei besitzt er gegenüber dem noch umfassenderen Lernbegriff die Eigenschaft, den spezifisch sozialen Charakter von Lernerfahrungen zu betonen und dabei auch (...) die gesellschaftlichen Bedingungen dieser Lernerfahrungen gezielt zu erfassen. Lernen erscheint als Sozialisation dadurch, daß die Lernfelder als Systeme sozialer Beziehungen gedeutet werden und der Lernende als Teilnehmer an Kommunikationsprozessen betrachtet wird, die sich in sozialen Gruppen und Institutionen mit Spielkameraden, symbolisch vermittelten Fernsehfiguren, Lehrern etc., natürlich auch mit Eltern im Rahmen des Erziehungssystems Familie abspielen. Sozialisation ist in diesem Sinne das durch die soziale Umwelt vermittelte Lernen von Verhaltensweisen, Denkstilen, Gefühlen, Kenntnissen, Motivationen und Werthaltungen."<sup>7</sup>

Dieser Bericht verdient noch heute Beachtung. Denn er enthält eine Reihe von Ausführungen, die geeignet sind, unserer Öffentlichkeit endlich eine sozialisationstheoretische Perspektive zu eröffnen, auf die sie dringend angewiesen wäre. Daß dieser Bericht damals von Teilen der Gesellschaft - insbesondere auch aus den Reihen der CDU/CSU - heftig bekämpft wurde, ist wohl nur damit zu erklären, daß die wichtige Unterscheidung zwischen "Erziehung" und "Sozialisation" nicht hinreichend bewußt war und daß man dem sprachlich naheliegenden Fehlschluß erlegen ist, "Sozialisation" habe irgendetwas mit "Sozialismus" zu tun, meine also wohl so etwas wie eine Erziehung zum Sozialismus oder gar zum Kollektivismus. Gelegentlich war das Argument zu hören, die Bevorzugung des Sozialisationsbegriffs gegenüber dem Erziehungsbegriff wolle den Eltern ihr Erziehungsrecht streitig machen und die Erziehung der Gesellschaft übertragen: ein absurdes, aber hinsichtlich der Folgen tragisches Mißverständnis.

4. Die Vernachlässigung der Unterscheidung von "Erziehung" und "Sozialisation" hat sich gravierend ausgewirkt. Denn sie hat eine gesellschaftliche Entwicklung ermöglicht, die hinsichtlich der Sozialisationsbedingungen für Kinder und Jugendliche immer ungünstiger wird: Nach vorherrschender Auffassung sind für die Erziehung - wenn man daran überhaupt

noch denkt - Eltern, Erzieher und Lehrer zuständig. Die für den Fortbestand der Gesellschaft so wichtige Verantwortung für die "Erziehung des Nachwuchses" wird an sie delegiert, schließlich werden sie dafür bezahlt. Der Rest der Gesellschaft hat damit nichts zu tun. Ganz anders stellt sich dieser Sachverhalt in sozialisationstheoretischer Perspektive dar: In ihr ist die gesamte Gesellschaft für das Sozialisationsmilieu mit verantwortlich. Niemand kann sich von dieser Verantwortung dispensieren, unabhängig davon, ob er selbst Kinder hat oder nicht. An dieser wichtigen Unterscheidung zwischen "Erziehung" und "Sozialisation" fehlt es heute in der Regel. Oft ist von "Erziehung" die Rede, wenn der Sache nach "Sozialisation" gemeint ist, weil es um die gesellschaftliche Atmosphäre oder das "Sozialisationsmilieu" mit seinen stark suggestiven Einwirkungen auf das Kind geht. Das gesellschaftliche Sozialisationsklima kann den Erziehungsbemühungen durchaus entgegenstehen und steht heute oft tatsächlich entgegen, so daß erziehungswillige Eltern und auch Lehrer nicht selten resignieren. Es geht infolgedessen um die Einsicht, daß bloße Appelle an den Erziehungswillen der Eltern und Lehrer angesichts massiver erziehungswidriger gesamtgesellschaftlicher Zustände kaum etwas bewirken können. Es geht darum, die erziehungswidrigen Zustände zu erkennen und ihre Verursacher zur Verantwortung zu ziehen, um den Erziehungswillen der Eltern und Lehrer wieder zu stärken.

Der Erziehungswissenschaftler Theodor Wilhelm hat bereits um die Mitte der siebziger Jahre für eine "Ausweitung des pädagogischen Blickfeldes in den sozialen Raum hinein" plädiert und die Pädagogik und damit die Pädagogen aufgefordert, sich den Erkenntnissen der Sozialisationsforschung zu öffnen und ihre Vorbehalte gegenüber dem Sozialisationsbegriff aufzugeben.<sup>8</sup> Dabei müßte die Pädagogik "für jeden Hinweis dankbar sein, der ihr zum Bewußtsein bringt, daß die Erziehungsbemühungen der Eltern und Lehrer nicht die einzigen Kräfte sind, die das Werden der jungen Generation bestimmen, sondern daß mit den Planungen der Pädagogen Wirkungskräfte konkurrieren, die unter Umständen eine viel größere Mächtigkeit besitzen als Schule und Elternhaus."<sup>9</sup> Dieser Hinweis hat angesichts der zunehmenden Bedeutung der Medien als "primären Sozialisationsfaktoren", die sie heute für viele Kinder sind, noch erheblich an Aktualität zugenommen. Unsere Gesellschaft aber hat daraus bis heute keine erkennbaren Konsequenzen gezogen. Im Gegenteil: Weiterhin wird ihr die Eröffnung eines eigenen Fernseh-Kinderkanals wie ein Glückfall präsentiert. Unsere Gesellschaft müßte sich nachhaltiger als bisher darüber klar werden, daß sie die pädagogischen Bemühungen der Eltern und Lehrer auf vielfältige Weise beeinflusst, sie gar nicht so selten auch vollständig "sabotiert". Die hochdotierten "Erziehungssaboteure" in den Medienanstalten sind ein gesellschaftlicher Skandal.

5. Phänomene und Folgen einer unzureichenden Sozialisation: Eine gelingende Sozialisation ist durchaus nicht selbstverständlich. Weil sie in den allermeisten Fällen (leidlich) gelingt, ist man leicht geneigt, sie für ebenso selbstverständlich zu halten wie etwa das körperliche Längenwachstum. Das aber ist ein großer Trugschluß. Eine gelingende Sozialisation ist kein naturwüchsiger Prozeß. Es steht im Augenblick der Geburt eines Menschen durchaus nicht fest, ob aus ihm einmal ein mündiger Bürger wird. Bis dahin ist es noch ein sehr weiter und durchaus riskanter Weg, auf dem es viele Störmöglichkeiten gibt. Dies zu sehen ist von großer Bedeutung. Der Biologe und Zoologe Joachim Illies schreibt: "Es gibt und gab zu allen Zeiten deutliche Hinweise darauf, daß Menschsein von der Wurzel her total mißlingen kann."<sup>10</sup> Anhand der sogenannten "Wilden Kinder" einerseits und der "neuen Sozialisationstypen" in unserer Gesellschaft andererseits läßt sich verdeutlichen, in welchem Maße der Mensch nach seiner Geburt auf Sozialisation angewiesen ist und wie unterschiedlich die Resultate des jeweiligen Sozialisationsprozesses sein können.

Die sogenannten "Wilden Kinder" oder "Wolfskinder" sind strenggenommen keine Beispiele für eine mißlungene, sondern für eine völlig fehlende bzw. für eine "tierische Sozialisation". An ihnen läßt sich die nahezu vollständige Plastizität des menschlichen Organismus nach der Geburt besonders eindringlich demonstrieren. Die "neuen Sozialisationstypen", von denen die Soziologie heute spricht, zeichnen sich durch gravierende Sozialisationsdefizite aus. Sie weisen elementare Mängel im Sozialverhalten auf. Sie sind Beispiele für eine teilweise mißlungene Sozialisation. Der "neue Sozialisationstyp" begegnet einerseits im schulischen Bereich als das "neue Schulkind"<sup>11</sup>, das im Prinzip - gemessen an herkömmlichen Maßstäben - gar nicht schulfähig ist, weil es die elementaren sozialen Voraussetzungen dafür nicht mitbringt, und andererseits im kriminellen Bereich als "neuer Tätertyp", der plötzlich "ausrastet", ohne Motiv tötet und nach der Tat keinerlei Anzeichen von Gewissen erkennen läßt ("Mörder ohne Motiv und ohne Gewissen").

Die Brisanz der Verschlechterung der gesellschaftlichen Sozialisationsbedingungen läßt sich besonders eindrucksvoll an der Entwicklung der Kinder- und Jugendkriminalität in der Bundesrepublik Deutschland seit dem Jahre 1993 ablesen:<sup>12</sup> Die Anzahl der Kinder unter 14 Jahren, gegen die polizeilich ermittelt wurde (Tatverdächtige), stieg nicht nur in absoluten Zahlen kontinuierlich an, sondern auch ihr prozentualer Anteil an der Gesamtheit aller Tatverdächtigen stieg an: 1993: 88.276 (Anteil an allen Tatverdächtigen: 4,3%); 1994: 100.077 (4,9%); 1995: 116.619 (5,5%); 1996: 131.010 (5,9%); 1997: 144.260 (6,3%); 1998: 152.774 (6,6%). Eine ähnliche Entwicklung ist bei den tatverdächtigen Jugendlichen (14 bis 18 Jahre alt) festzustellen: 1993: 207.944 (10,1%); 1994: 223.551 (11,0%); 1995: 254.329 (12,0%); 1996: 277.479 (12,5%); 1997: 292.518 (12,9%); 1998: 302.413 (13,0%). Wir haben es bei diesen Phänomenen mit Folgen einer höchst unzureichend gelungenen Sozialisation junger Menschen zu tun.

6. Erziehungsvergessenheit als Folge der Vernachlässigung der sozialisatorischen Auswirkungen gesellschaftlicher Entwicklungen: Der Begriff der Erziehungsvergessenheit meint natürlich kein einfaches "Vergessen" in einem alltäglichen Sinn, sondern er bezieht sich primär auf einen strukturellen Sachverhalt: auf den Tatbestand der Vernachlässigung der strukturellen und institutionellen Folgen, die eine gebührende Berücksichtigung der Erziehungs- bzw. Sozialisationsgesichtspunkte zwangsläufig hat. Dies ist unter anderem abzulesen

- an der "strukturellen Rücksichtslosigkeit" der Gesellschaft den Familien gegenüber, wie der Fünfte Familienbericht den Tatbestand bezeichnet, daß alle Gesellschaftsbereiche von den Leistungen der Familien für die Gesellschaft profitieren, daß sie aber denjenigen ihrer Mitglieder, "die familiäre Verantwortung übernehmen, keine entsprechende Anerkennung" gewährt;<sup>13</sup>

- an der Selbstverständlichkeit, mit der in Gesellschaft und Politik die Berufstätigkeit von Müttern kleiner Kinder propagiert wird, ohne die tendentiell negativen Auswirkungen auf die Kinder gebührend zu würdigen;

- an der Selbstverständlichkeit, mit der die extrem hohe Ehescheidungsquote<sup>14</sup> zur Kenntnis genommen wird: als ob es die einschlägigen Erkenntnisse über die nachteiligen Folgen für die "Scheidungsweisen" nicht gäbe;

- insbesondere an der fehlenden öffentlichen Empörung über das sozialschädliche Treiben der Wertezerstörer und Erziehungsverhinderer ("Erziehungssaboteure") in den Medienanstalten. Dieser Mangel an Empörungspotential in dieser Hinsicht kontrastiert auffallend mit einer

durchaus vorhandenen Empörungsbereitschaft in anderen gesellschaftlichen Bereichen, etwa dem des Umweltschutzes. Dem ist zu entnehmen, daß der hier beklagte Mangel an Empörungspotential nicht einfach mit allgemeiner Trägheit der Öffentlichkeit zu erklären ist, sondern mit einem Mangel an Problembewußtsein hinsichtlich der sozialschädlichen Auswirkungen gewisser Unterhaltungssendungen in unserer "Spaßgesellschaft", der die sozialisationstheoretische Perspektive weitgehend fehlt und die daher blind ist gegenüber den sozialisatorischen Auswirkungen ihrer "Späßigkeit": Erziehungs- bzw. Sozialisationsvergessenheit als Folge von anthropologischen Illusionen, die durchaus als anthropologische Ignoranz gekennzeichnet zu werden verdient. Für Immanuel Kant war es noch selbstverständlich, daß der Mensch "zum Menschen gebildet, erzogen werden (muß), weil er das einzige Geschöpf (ist), das auf Erziehung angewiesen ist, um seine geschöpfliche Bestimmung überhaupt erlangen zu können".<sup>15</sup> Für unsere erziehungsvergessene Gegenwart ist dies keineswegs mehr selbstverständlich. Mehr noch: Das Wort "Erziehung" ist weitgehend zum Unwort geworden.

- Erziehungsvergessenheit äußert sich ferner in der fortschreitenden "Entväterlichung" und "Entmütterlichung" unserer Gesellschaft, die in einer zunehmenden "Infantilisierung" ihren sichtbarsten Ausdruck findet. Während die "Entväterlichung" bereits in Alexander Mitscherlich ihren Analytiker gefunden hat<sup>16</sup>, wird die "Entmütterlichung" unserer Gesellschaft infolge einer Überforcierung des Gedankens der Emanzipation der Frau mit sozialisationsungünstigen Folgen in ihrem ganzen Ausmaß wohl noch nicht erkannt. Die Anzeichen dafür, daß unsere Gesellschaft längst auch "auf dem Weg zur mutterlosen Gesellschaft" ist (um Mitscherlichs Buchtitel abzuwandeln), sind aber kaum noch zu übersehen.

"Infantilisierung" meint die Weigerung altersmäßig erwachsener Menschen, wirklich erwachsen zu werden und sich wie Erwachsene zu verhalten. Erwachsen zu sein schließt nicht nur die Fähigkeit und Bereitschaft ein, Verantwortung zu übernehmen, sondern auch die, jungen Menschen Vorbild zu sein und daraus für seine Lebensführung Konsequenzen zu ziehen. Das setzt notwendigerweise den "Abschied von der eigenen Jugend" und damit die gelassene und selbstverständliche Akzeptanz des Älterwerdens sowie ein Bemühen um Reiferwerden voraus. Eine solche Grundhaltung hat den wichtigen sozialisatorischen Effekt, daß junge Menschen signalisiert bekommen, daß sie noch nicht "fertig" sind, sondern noch einen weiten Entwicklungsweg vor sich haben, und daß sie sich um ihr Reiferwerden (im Sinne eines Zugewinns an Lebenserfahrung und Urteilsfähigkeit) bemühen müssen. Welches Ausmaß die Infantilisierung unserer Gesellschaft inzwischen angenommen hat, läßt sich eindrucksvoll an gewissen medialen "Unterhaltungsveranstaltungen" beobachten, in denen es selbst unbedarften "Entertainern" mit billigsten "Spielen" und "Gags" jederzeit gelingt, tosenden Applaus bei erwachsenen Teilnehmern auszulösen oder sie ganz selbstverständlich zu wahrhaft kindischem "Mitmachen" zu animieren.

Nicht zu übersehen ist auch der Beitrag der Werbung zur Infantilisierung der Gesellschaft: indem sie den Menschen suggeriert, ihre wichtigste Lebensaufgabe bestünde in der Kultivierung ihrer Jugendlichkeit. Angesichts der fortschreitenden Infantilisierung und der ihr verwandten Tendenz, die Lebensphase der "Jugend" bis zur Lebensmitte oder gar darüber hinaus auszudehnen und einen nicht unerheblichen Teil der Lebensenergie in die Kultivierung "ewiger" Jugendlichkeit zu investieren - es sei hier an gewisse Exzesse der Fitness-Mode erinnert oder auch an die Selbstcharakterisierung des "Immer-gut-drauf-Seins" -, stellt sich in der Soziologie bereits die Frage, ob der Begriff "Jugend", der ursprünglich eine relativ kurze Lebensspanne zwischen Kindheit und Erwachsenenalter bezeichnete, überhaupt noch einen Sinn habe. Nicht selten behandeln manche krampfhaft "jugendlichen" Eltern ihre eigenen

Kinder andererseits bereits wie kleine Erwachsene und stellen damit das Grundgesetz des Lebens und der gesamten Erziehungsproblematik in Frage, wonach ein Gefälle zwischen Alt und Jung an Erfahrung, Wissen, Urteilsfähigkeit und "Weisheit" (fast zu einem Fremdwort geworden) erforderlich ist. Ein Kind muß "nach oben", muß auf wirklich erwachsene Menschen blicken können, um selbst erwachsen werden zu können. Dieses "Gefälle" ist für den Reifungsprozeß unbedingt erforderlich. Daran hat sich auch in unserer schnelllebigen Zeit mit ihren ständig kürzer werdenden Verfallszeiten technischen Wissens nichts geändert.

Aus den aufgezeigten Phänomenen ergibt sich, daß eine sehr brisante gesellschaftliche Entwicklung im Gange ist und wie fatal es ist, wenn eine Gesellschaft die sozialisatorischen Auswirkungen ihrer Entwicklung, also die Auswirkungen der gesellschaftlichen Entwicklung auf die Sozialisationsbedingungen der Kinder und Jugendlichen, nahezu völlig vernachlässigt. Würde sie ihre sozialisatorische Verantwortung erkennen und wahrnehmen, dann gäbe es bestimmte Dinge nicht. Es ist - um es wenigstens an einem konkreten Beispiel zu verdeutlichen - schlicht unbegreiflich, warum in derselben Gesellschaft, die relativ rigorose Filter-Auflagen zur Gewährleistung des physischen Emissionsschutzes per Gesetz erlassen hat, nichts unternommen wird, um eindeutig gesundheitsschädliche Phon-Emissionen in Diskotheken zu unterbinden. Dabei läßt sich der Phon-Emissionsschutz genauso gut begründen wie der Schutz vor Schadstoff-Emissionen. Es ist ausschließlich eine Frage des unterschiedlich entwickelten öffentlichen Bewußtseins, daß das eine inzwischen als selbstverständlich gilt, während das andere von vielen wohl noch als Zumutung empfunden würde.

## II. Welche Sozialisationsbedingungen sind notwendig?

1. Zum Begriff "Sozialisationsbedingungen": Die Feststellung, daß es sich bei der Sozialisation im Unterschied zur Erziehung um ungeplante, oft sogar unerwünschte Vorgänge handelt, die im wesentlichen über den natürlichen Drang des Kindes zur Imitation (Mimesis) erfolgen, ist in diesem Zusammenhang von größter Bedeutung. Das Kind empfindet ein großes Gefälle zwischen sich und den Erwachsenen ringsum. Es hat kaum einen stärkeren Wunsch als den, dieses Gefälle möglichst schnell abzubauen. Darum erfolgt die Sozialisation nicht programmatisch. Es braucht ihr keine Absicht zugrunde zu liegen (wie bei der Erziehung). Sie ereignet sich auch dann, wenn sich niemand darum kümmert, ja selbst dann noch, wenn dies eigentlich gar nicht erwünscht ist, weil das Kind beispielsweise etwas sieht oder hört, was es eigentlich nicht sehen oder hören sollte.

Die Erwachsenen brauchen sich nicht darum zu kümmern, ob oder daß Kinder sie imitieren - sie tun es ohnehin. Niemand kann es verhindern. Die Erwachsenen brauchen "lediglich" in ihrem Verhalten in Rechnung zu stellen, daß sie für Kinder und Jugendliche "Vor-Bilder" sind, die beobachtet und imitiert werden, ob ihnen das gefällt oder nicht. Wichtig ist die Einsicht, daß auch das negative Vorbild im Sinne der Sozialisation ein "Vor-Bild" ist, das nachgeahmt wird: Sozialisation ereignet sich auch dann, wenn die Erwachsenen es eigentlich gar nicht wünschen.

Die Konsequenz für die Eltern besteht darin, das Familienleben so zu gestalten, daß es dem Kind möglichst günstige - im Idealfall optimale - Sozialisationsbedingungen bietet: ein Sozialisationsmilieu, das dem Kind ebensoviel Wärme und Geborgenheit bietet wie Anregungen und positive soziale Erfahrungen, so daß sich Körper, Geist, Seele und Gemüt gleichermaßen entwickeln können. Sozialisation ereignet sich in erster Linie durch die "Atmosphäre", in der das Kind aufwächst. Das bedeutet zum Beispiel: Es ist nicht nur



entscheidend, was vor den Ohren eines Kindes gesagt wird, sondern auch, wie es gesagt wird; nicht nur, was geschieht, sondern auch, wie es geschieht.

Zur Verdeutlichung der spezifischen Wirkungsweise des Sozialisationsprozesses kann bildlich gesagt werden, daß das entscheidende "Eingangorgan" für die Sozialisation nicht in erster Linie das Ohr ist, mit dem das Kind etwa die elterlichen Ermahnungen und verbalen Anleitungen aufnimmt, sondern es sind alle Sinne des Kindes. Sozialisation, so hat man gelegentlich gesagt, ist das, was durch die "poröse Haut" des Menschen in ihn eindringt, was ihn mehr atmosphärisch als rational und kategorial erfaßbar "beeindruckt" und "beeinflußt". Jeder Erwachsene weiß, wie sehr ein Mensch auf einen anderen wirken kann, ohne daß man genau angeben könnte, worin diese Wirkung eigentlich besteht. Es bedarf einer spezifischen "Antenne" für Atmosphärisches, um das spezifische Sozialisationsmilieu einer Familie, die man als "sozialen Mutterleib des Menschen" bezeichnet hat, adäquat zu erfassen.

2. Zum gegenwärtigen öffentlichen Sozialisationsmilieu: Mit der Organisierung möglichst günstiger Sozialisationsbedingungen im familialen Bereich ist keineswegs schon eine hinreichende Gewähr dafür gegeben, daß das Kind optimale Sozialisationsbedingungen vorfindet. Familien bilden - zumal im Medienzeitalter - bekanntlich keine Inseln, sondern die gesamtgesellschaftliche Atmosphäre wirkt heute - insbesondere über das Fernsehen - in jede Familie hinein. Nicht selten bringt dies gerade jene Eltern, die noch hinreichend von der Notwendigkeit von Erziehung überzeugt sind, zur Verzweiflung. Für sie besteht Erziehung im wesentlichen darin, gegen unerwünschte Außeneinflüsse anzukämpfen.

Das ganze Ausmaß dessen, was die Wertezerstörer und Erziehungsverhinderer in manchen Medienanstalten anrichten, ist wohl noch nicht wirklich ins öffentliche Bewußtsein gedrungen. Sonst würde die Öffentlichkeit dieses Ausmaß an Zerstörung des öffentlichen Erziehungsklimas nicht einfach hinnehmen. Wer auch nur etwas über den prägenden Einfluß des öffentlichen Klimas auf die Entwicklung der Kinder und Jugendlichen weiß, kann den derzeitigen Zustand nur als skandalös und absolut inakzeptabel bezeichnen. Daß dies dennoch nicht mehr Empörung auslöst, zeigt nur, daß das öffentliche Bewußtsein im Hinblick auf die gesamte Sozialisationsproblematik gravierende Defizite aufweist, Defizite, die schlicht unverständlich sind, denn all diese Dinge sind seit Jahrzehnten bekannt und wissenschaftlich gut aufbereitet. Zu beklagen ist also das weitgehende Fehlen einer sozialisationstheoretischen Perspektive bei der Beurteilung der "Qualität" unserer Öffentlichkeit. Daß diese Öffentlichkeit immer zugleich das Sozialisationsmilieu der nachwachsenden Generation ist - dieser Aspekt findet kaum je Berücksichtigung.

Wie ist es um dieses öffentliche Sozialisationsklima heute bestellt? Wie bietet sich den Kindern die Welt der Erwachsenen heute dar? "Nichts kann pervers, böse, schrecklich genug sein, um die Menschen zu unterhalten", schrieb die Wochenzeitung "Christ in der Gegenwart" 17 vor einigen Jahren, als eine Serie von Gewalttaten gegen Ausländer unser Land erschreckte und eine vertiefte Frage nach den Ursachen auslöste. "Das Böse, Skandale und Verbrechen füllen die bunten Seiten der seriösen Zeitungen ebenso wie die Revolverblätter, die Talkshows wie die Nachrichtensendungen." Diese Zeitung nahm damit zugleich Bezug auf einen aufsehenerregenden Leitartikel im Magazin "Der Spiegel" 23 unter dem Titel "Ein Volk im Schweinestall". Daß ausgerechnet "Der Spiegel" sich genötigt sah, sich über den "steigenden Sittenverfall in unserer Gesellschaft" zu äußern, veranlaßte "Christ in der Gegenwart" zunächst zu der Feststellung, dieses Magazin habe "seit Jahrzehnten nicht ohne einen gewissen Zynismus selbst an der Zerstörung der gesellschaftlichen Normen gearbeitet". Daher sei es um so erstaunlicher, daß es "nun die fast unerträglich gewordene Zunahme an Obszönität und Brutalität in unseren Massenmedien" beklage. "Der Spiegel"

schrieb damals: "Die Schamsschwellen sinken, die Mordlust sprengt alle Grenzen: Im Kampf um Massenkundschaft setzt die Medienindustrie, vor allem Kino und Privatfernsehen, hemmungslos auf Obszönität und Gewalt. Kulturkritiker beklagen die unüberbietbare Brutalisierung der Gesellschaft und rufen den moralischen Notstand aus. Das moderne Leben ist ein Treibhaus der niederen Instinkte, und die neuen Helden im Medien- und Kulturbetrieb neigen zu ungezügelter Selbstverwirklichung."

Daß sich diese Enttabuisierungs- und Verblödungstendenzen in unserer gegenwärtigen "Spaßgesellschaft" in sozialisatorischer Hinsicht äußerst nachteilig auswirken, bedarf eigentlich kaum noch eines ausdrücklichen Beweises. Wie sollen in einer so gearteten Öffentlichkeit junge Menschen zu "mündigen Bürgern" heranwachsen können, die sich durch "öffentliche Tugenden" auszeichnen, wenn ständig gegen solche öffentlichen Tugenden verstoßen wird? Unsere Gesellschaft lebt in der gefährlichen Illusion, sie könne diese dauernden Attacken auf fundamentale Werte unserer Lebensordnung durch die hochbezahlten Wertezerstörer und Erziehungsverhinderer in den Medien amüsiert hinnehmen, sie vielleicht sogar als "Unterhaltung" genießen - ohne daß die Fundamente unserer Lebensordnung auf Dauer untergraben würden. Sie brauche sich um das öffentliche Sozialisationsmilieu ihres Nachwuchses nicht zu kümmern - und könne sich trotzdem darauf verlassen, daß aus den Kindern und Jugendlichen von heute dereinst verantwortungsfähige "mündige Bürger" werden.

3. Medienerzeugte anthropologische Illusionen: Möglicherweise besteht die gefährlichste Wirkung der Medien in den anthropologischen Illusionen, die sie erzeugen und die sich in der weitgehenden Erziehungsvergessenheit unserer Öffentlichkeit bemerkbar machen. Bei kritischer und ehrlicher Reflexion der eigenen Lebensgeschichte erkennt der erwachsene Mensch rückblickend die Notwendigkeit seiner eigenen Erziehung durch seine Eltern, und er leitet aus dieser kritischen Selbstanalyse den Vorsatz ab, auch seine Kinder zu erziehen - vielleicht nicht genauso, wie die eigenen Eltern es getan haben, aber doch in der Überzeugung, daß Erziehung notwendig ist. In der Sozialisationsforschung spricht man von der "Drei-Generationen-Sozialisation" und macht damit auf die geradezu schicksalhafte Verkettung der Generationen aufmerksam, die darin besteht, daß Erziehungsfehler, die in einer Generation begangen werden, auch die nachfolgenden Generationen mit betreffen; dies gilt vor allem dann, wenn der Erziehungsfehler darin besteht, daß die Überzeugung von der Notwendigkeit von Erziehung und der Wille zur Erziehung - zwei Aspekte, die durchaus nicht identisch sind - nicht hinreichend ausgeprägt sind.

Der amerikanische Familiensoziologe William Goode schreibt über den inneren Zusammenhang von Sozialisationserfolg und Erziehungsbereitschaft: "Das entscheidende Ergebnis des Sozialisationsprozesses liegt darin, daß die Individuen dazu gebracht werden, die Aufgaben übernehmen zu wollen, die erfüllt werden müssen, wenn die Gesellschaft und ihre Mitglieder überleben wollen. Sie werden dazu motiviert, auf verschiedensten Gebieten eine persönliche Befriedigung dadurch zu erlangen, daß sie ihre rollenspezifischen Pflichten erfüllen, daß sie also etwa für ihre Kinder sorgen oder sie mit dem religiösen Erbe bekannt machen. Diese Aufgaben tragen gleichzeitig zur Kontinuität der Gesellschaft bei." 19

4. Nachlassen der Erziehungüberzeugung und des Erziehungswillens der Gesellschaft als Hauptursache der zunehmenden Entzivilisierung: Daß sich in Sachen Erziehung in den vergangenen Jahrzehnten ein fundamentaler Wandel in unserer Gesellschaft vollzogen hat, läßt sich anhand von Umfrageergebnissen eindeutig nachweisen. Aufgrund des glücklichen Umstands, daß das EMNID-Institut für Meinungsforschung in Bielefeld seit 1951 durchgängig im 2 bis 5jährigen Abstand bis in die Gegenwart hinein immer wieder dieselbe

Frage zur Ermittlung des bevorzugten Erziehungszieles und damit zum Wandel der Erziehungsvorstellungen in der Gesellschaft durchgeführt hat, können wir den gesellschaftlichen Normenwandel in einer zentralen Frage sehr genau überblicken.

Die Frage lautet: "Auf welche Eigenschaften sollte die Erziehung der Kinder vor allem hinzielen: Gehorsam und Unterordnung, Ordnungsliebe und Fleiß oder Selbständigkeit und freier Wille?" Die Ergebnisse hier in Kurzform: Die Bevorzugung von Gehorsam und Unterordnung sank von 25% (1951) auf 8% (1995). Die Bevorzugung von Ordnungsliebe und Fleiß blieb nahezu gleich: 41% (1951) und 38% (1995). Die Bevorzugung von Selbständigkeit und freiem Willen stieg von 28% auf 62% (1995).

Helmut Klages bezeichnet unsere Gesellschaft aufgrund dieser Ergebnisse als "Wertewandlungsgesellschaft"<sup>20</sup>. Er will damit ausdrücken, daß kein anderes Faktum unsere Gesellschaft so nachhaltig charakterisiere wie eben das des Wertewandels. Den grundsätzlichen Trend dieses Wandels bringt er auf die Formel: "von den Pflicht- und Akzeptanz-(Unterordnungs-)Werten hin zu den Selbstentfaltungswerten". Da in unserer Gesellschaft natürlich niemand prinzipiell etwas gegen die Hochschätzung von Selbständigkeit und freier Willensbetätigung haben kann, stellt sich die Frage, weshalb Klages in diesem Wertewandel dennoch ein Problem sieht und einem seiner Bücher zu dieser Thematik den Titel "Traditionsbruch als Herausforderung" gegeben hat.

Klages formuliert das Problem wie folgt: Es gehöre zu den kulturellen Grundentscheidungen einer jeden Gesellschaft, einen Ausgleich "zwischen Werten und Motiven der Selbstzügelung und Selbstdisziplinierung (oder: Selbstzwang und Selbstkontrolle) und solchen der Selbstaktualisierung oder Selbstentfaltung sicherzustellen und die hierbei entstehende Konstellation sowohl im Selbst- und Weltverständnis der Individuen wie auch im Anforderungs- und Gewährleistungsprofil der Institutionen zu verankern". Mit etwas einfacheren Worten: Jede Gesellschaft muß auf der Grundlage ihrer jeweiligen Kultur und des ihr entsprechenden Menschenbildes einen vernünftigen Ausgleich herstellen zwischen den Rechten auf Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung, die sie den einzelnen Mitgliedern einräumen kann und will, und den Pflichten zur Unterordnung, die sie von ihnen erwarten muß. Stelle man dies in Rechnung, so zeige sich, "daß der Wertewandlungsschub zentrale Basissachverhalte der gesellschaftlichen Identität anrührte".<sup>21</sup>

Das EMNID-Institut kommentiert diese Ergebnisse folgendermaßen: "Mit diesen Einstellungsverschiebungen sind zeitlich versetzt Verhaltensweisen einhergegangen, die sich heute in mannigfacher Weise zeigen, angefangen von der Ehescheidungswelle bis hin zum widersprüchlichen Konsumenten, der fast gespensterhaft und gespalten heute dieses tut und morgen jenes, und wenn es noch so konträr und unerklärlich ist."<sup>22</sup>

5. Erziehungsunsicherheit als Folge einer Wertunsicherheit: Der Erziehungswissenschaftler Wolfgang Brezinka führt die gegenwärtige "Erziehungsunsicherheit", wie er es nennt, auf eine fundamentale "Wertunsicherheit"<sup>23</sup> unserer Gesellschaft zurück und begründet diesen Zusammenhang: "Jede Krise der Wertorientierung bewirkt auch eine Erziehungskrise. Unsicherheit beim Werten führt auch zur Unsicherheit beim Erziehen. Eine wertunsichere Gesellschaft ist auch eine erziehungsunsichere Gesellschaft". Dies ergebe sich daraus, "daß niemand erziehen kann, ohne zu werten. Erziehung setzt Entschiedenheit voraus. Wer erzieht, muß wissen, was er will. Er braucht Erziehungsziele, und er muß Mittel wählen, durch die sie erreicht werden können."<sup>24</sup>

Kein Zweifel, daß unsere gegenwärtige Gesellschaft in mancher Hinsicht "nicht weiß, was sie will". Deshalb kann oder besser: will sie auch nicht erziehen. Der Wille zur Erziehung und die für erfolgreiche Erziehung nun einmal erforderliche Entschiedenheit in der Realisierung sind ihr in erschreckendem Maße abhanden gekommen. Die unvermeidlichen Folgen des erzieherischen Versagens will die Gesellschaft natürlich nicht. Es fehlt ihr gegenwärtig die Kraft und Entschiedenheit, diesem Dilemma durch eine konsequente Rückbesinnung auf die Notwendigkeit von Erziehung zu entkommen. "Gute Erziehung", schreibt Brezinka weiter, "gelingt am ehesten, wenn es im gemeinsamen Lebensraum eine gute Sitte gibt, nach der sich die Erwachsenen ebenso richten wie die Heranwachsenden. Zur guten Sitte gehören auch die Ideale, die für alle Mitglieder der Gemeinschaft gelten: die anerkannten Muster des guten Menschen und der guten Lebensführung. Sie beeinflussen die Gesinnung der Einzelnen und stützen sie. Sie bilden zugleich die gemeinsamen Ziele für die Erziehung des Nachwuchses."<sup>31</sup>

#### Anmerkungen

- 1) Ausführlicher dazu Johannes Schwarte: Rückfall in die Barbarei. Die Folgen öffentlicher Erziehungsvergessenheit. Plädoyer für eine gesamtgesellschaftliche Erziehungsdebatte. Wiesbaden 1997.
- 2) Götz Eisenberg/Reimer Gronemeyer: Jugend und Gewalt. Der neue Generationenkonflikt oder Der Zerfall der zivilen Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg 1993, S.10.
- 3) Ebenda S.9.
- 4) Harald Martenstein: Ihr Kinderlein kommet ... Beim Wort ‚Erziehung‘ zucken wir zusammen. In: Süddeutsche Zeitung Magazin 29/1997.
- 5) Klaus Hurrelmann: Einführung in die Sozialisationstheorie. Über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Persönlichkeit. Weinheim und Basel 3. Aufl. 1990, S.14.
- 6) Zweiter Familienbericht. Familie und Sozialisation - Leistungen und Leistungsgrenzen der Familie hinsichtlich der Erziehungs- und Bildungsprozesses der jungen Generation. Hrsg. vom Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit. Bonn 1975.
- 7) Zweiter Familienbericht S.13.
- 8) Theodor Wilhelm: Über das Verhältnis von Sozialisation und Erziehung. In: Sozialisation und Personalisation, hrsg. von Gerhard Wurzbacher. Stuttgart 1974, S.127ff.
- 9) Ebenda S.130.
- 10) Joachim Illies: Sozialisation bei Tieren und Menschen. In: Erziehungsnotstand? Sozialisation in Konsens und Diskussion. Köln 1976, S.46.
- 11) Horst Hensel: Die Neuen Kinder und die Erosion der Alten Schule. Ein pädagogische Streitschrift, o.O. 1993.
- 12) Nachfolgende Zahlen nach der Polizeilichen Kriminalstatik für das Jahr 1998, veröffentlicht vom Presse- und Informationsamt der Bundesregierung am 25. Mai 1999.

13) Familien und Familienpolitik im geeinten Deutschland - Zukunft des Humanvermögens. Fünfter Familienbericht, hrsg. vom Bundesministerium für Familie und Senioren. Bonn 1994, S.27.

14) Nach Angaben des Statistischen Bundesamtes in Wiesbaden (vom 3. August 1999) wurden 1998 192438 Ehen geschieden, 2636 oder 2,5% mehr als 1997. Damit wurde ein neuer Höchststand erreicht. Von der Scheidung waren 159298 minderjährige Kinder betroffen.

15) Immanuel Kant: Ausgewählte Schriften zur Pädagogik und ihrer Begründung. Hrsg. von Hans-Hermann Groothoff unter Mitwirkung von Edgar Reimer. Paderborn 1963, S.9.

16) Alexander Mitscherlich: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. München 1963.

17) Christ in der Gegenwart vom 21. Februar 1993.

18) Der Spiegel 2/1993.

19) William J. Goode: Soziologie der Familie. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Peter Müller. München 1968, S.42f.

20) Einige Titel von Helmut Klages zur Wertewandlungsproblematik: Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognose. Frankfurt a.M. und New York 1984. - Wertedynamik. Über den Wandel des Selbstverständlichen. Zürich und Osnabrück 1988. - Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandlungsgesellschaft. Frankfurt a.M. und New York 1993. - Gesellschaftlicher Wandel als Bezugspunkt der Ordnungspolitik. In: Hans-Günther Schlotter (Hrsg.): Ordnungspolitik an der Schwelle des 21. Jahrhunderts. 1997. - Werte und Wertewandel. In: Bernhard Schäfers/Wolfgang Zapf (Hrsg.): Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands. Opladen 1998.

21) Wertedynamik, a.a.O., S.50f.

22) EMNID-Institut: Umfrage & Analyse Heft 5/6, 1998.

23) Wolfgang Brezinka: Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft. München/Basel 1993.

24) Ebenda S.12.

25) Ebenda S.11.

Dr. Johannes Schwarte ist Sozialethiker und Pädagoge in Münster.

Stephan Raabe

## **Friedensdienste als Gewissensfrage**

### **Zu einem Handbuch über die Kriegsdienstverweigerung**

Kriegsdienstverweigerung (KDV) und Zivildienst sind im wiedervereinten Deutschland zu einem Massenphänomen geworden. Nach Angaben der Wehrbeauftragten des Deutschen Bundestages wurden 1998 171.657 Anträge auf Kriegsdienstverweigerung gestellt. Dies bedeutet einen neuen Höchststand und entspricht einem Anteil von knapp 35 Prozent der Wehrpflichtigen, die gemustert worden sind. Über 133.000 Zivildienstleistende waren Mitte Februar 1999 im Dienst, mehr als 22.000 von ihnen in Einrichtungen der katholischen Kirche.<sup>1</sup> Der Zivildienst ist zu einem wesentlichen gesellschaftlichen Faktor geworden.<sup>2</sup>

Bei vielen Wehrpflichtigen ist die Kriegsdienstverweigerung heute eine persönlich begründete Vorzugswahl für den sozialen Dienst in der Gesellschaft. So hört man in den Beratungsstellen öfter den Satz: "Ich möchte Zivildienst beantragen." Dennoch: Wer sich für einen Zivildienst entscheidet, muß sich nach wie vor auf das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen (Grundgesetz Art. 4, Abs. 3) berufen und sich einem formellen Anerkennungsverfahren unterziehen.

Denjenigen, die diesen Weg gehen wollen, und allen Interessierten liefert das nunmehr in dritter aktualisierter und ergänzter Auflage erschienene Handbuch

Peter Mucke, Johannes Stücker-Brüning: Kriegsdienstverweigerung, Zivildienst, Friedensdienst. Ein Handbuch. Lamuv Taschenbuch 220, Göttingen 1997, 191 S.

umfassende Informationen und einige Denkanstöße. Übersichtlich gegliedert und gut verständlich werden alle wichtigen Fragen der Kriegsdienstverweigerung (Antragstellung, Anerkennungsverfahren, Einberufung zum Zivildienst etc.), des Zivildienstes (Tätigkeiten, Stellensuche, Rechts- und Verwaltungsbestimmungen etc.) und auch der totalen Pflichtdienstverweigerung behandelt. Ein ausführliches Kapitel ist darüber hinaus den sozialen Friedensdiensten im In- und Ausland gewidmet. Hier wäre es wünschenswert gewesen, wenn auch der Dienst als "Missionar/in auf Zeit" mit Ordensgemeinschaften Eingang gefunden hätte. Erfahrungsberichte von Zivildienstleistenden aus verschiedenen Tätigkeitsbereichen, das Thema "Zivildienst in der Kritik" und ein umfangreicher Adreßteil, der auch die diözesanen katholischen Beratungsstellen enthält, runden das soweit empfehlenswerte Handbuch ab.

Über manche politische Bewertung der Autoren läßt sich allerdings trefflich streiten: So steht den Behauptungen, die sicherheitspolitischen Gründe für die Aufrechterhaltung der Wehrpflicht seien entfallen (S. 15), die Wehrgerechtigkeit sei nicht mehr aufrechtzuerhalten (S. 45) und die demokratische Legitimation des Systems "Bundeswehr" fraglich (S. 152), die Tatsache entgegen, daß bislang eine große parteiübergreifende Mehrheit des Bundestages die allgemeine Wehrpflicht und die Bundeswehr aus sicherheitspolitischen Gründen beibehalten will. Auch die Bevölkerung ist nach einschlägigen Umfragen mehrheitlich damit

einverstanden und das Maß der Wehr- bzw. Dienstgerechtigkeit nach den Modifikationen der letzten Jahre so hoch wie nie.<sup>3</sup> Die Berechnung, die im Handbuch im Kontext der Frage der "Wehrgerechtigkeit" wiedergegeben wird, "daß pro Jahrgang 120.000 Wehrdienstfähige nicht mehr zum Dienst eingezogen werden können" (S. 45), ist dagegen nach Auskunft des Bundesverteidigungsministeriums schlichtweg falsch. Solche Zahlen verleiten zudem in der Praxis junge Männer dazu, in der Hoffnung, überhaupt keinen Dienst leisten zu müssen, die tatsächliche Einberufung zur Bundeswehr abzuwarten und erst dann unter erschwerten Bedingungen zu verweigern. Das kann nicht Ziel eines Ratgebers für Kriegsdienstverweigerer sein.

Grundsätzliche Schwächen zeigt das Buch bei den staatsrechtlichen und ethischen Aspekten der Kriegsdienstverweigerung, die nicht ausdrücklich thematisiert, aber in einzelnen, nicht unproblematischen Bewertungen angesprochen werden. So etwa, wenn das Verfahren der Kriegsdienstverweigerung in seiner heutigen Form gleich im Vorwort als "unwürdiger Versuch" einer Gewissensüberprüfung (S. 8) bezeichnet wird und an anderer Stelle einfachhin die Behauptung steht: "Gewissen ist weder definierbar noch prüfbar" (S. 20). Diese Aussagen entsprechen nicht dem Gewissensbegriff des Grundgesetzes und scheinen auch ethisch nicht ausreichend bedacht. Zwar hält das Bundesverfassungsgericht in seiner ersten grundlegenden Entscheidung zu Artikel 4, Absatz 3 Grundgesetz<sup>4</sup> eine richterliche Bewertung einer Gewissensentscheidung nach Richtig und Falsch für unvereinbar mit der im Grundrecht geschützten Unverletzlichkeit der Gewissensfreiheit. Zieht man daraus aber die Konsequenz, dem Gewissen jeden definierbaren Wahrheitsbezug abzusprechen, dann entsteht die Gefahr, daß Gewissensfreiheit zur verantwortungslosen Beliebigkeit in allen sittlichen Fragen wird. Das Gewissensurteil ist dann von bloßer Meinung, privater Ideologie oder auch von einer im totalitären System funktionierenden systemimmanenten Binnenmoral<sup>5</sup> nicht mehr unterscheidbar, ja es ist streng genommen gar nicht mehr mitteilbar. Das Gewissen kann vernünftigerweise aber nicht als monologische Instanz verstanden werden, die uns von der Rechenschaftspflicht gegenüber anderen entbindet. Ganz im Gegenteil: Nur die Bereitschaft, von unserem Handeln Rechenschaft zu geben, macht den Gewissensspruch glaubhaft und von individueller Beliebigkeit unterscheidbar.<sup>6</sup> Deshalb besteht das gleiche Urteil des Bundesverfassungsgerichts ausdrücklich auf der Bestimmbarkeit und Mitteilbarkeit der Gewissensentscheidung, als einer ernsten sittlichen, an den Kategorien von Gut und Böse orientierten Entscheidung, und erklärt es deshalb für zulässig und erforderlich zu prüfen, ob wirklich eine Gewissensentscheidung vorliegt.<sup>7</sup> Die Gewissensentscheidung zur Kriegsdienstverweigerung muß als solche also definierbar und prüfbar sein, wenn sie gesellschaftliche und staatliche Anerkennung finden will. Über die angemessene Form der Prüfung muß dabei notwendigerweise politisch gestritten werden.

Die "Totale Kriegsdienstverweigerung", wie die Verweigerung des zivilen Ersatzdienstes in dem Handbuch genannt wird, wird dagegen weder vom Staat noch von der katholischen Kirche anerkannt. Das II. Vatikanische Konzil hat dazu erklärt, daß man denen die Anerkennung nicht versagen könne, die aus Gewissensgründen den Wehrdienst verweigern, "vorausgesetzt, daß dies ohne Verletzung der Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft möglich ist" und "sie zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind".<sup>8</sup> Es ist ärgerlich, daß die Autoren des Handbuches die "Totalen Kriegsdienstverweigerer" in der Bundesrepublik suggestiv in die Nähe politischer Gefangener rücken (S. 151) und der rechtswidrigen Verweigerung der Zivildienstüberwachung und Einberufung im Verteidigungsfall<sup>9</sup> "durch ihren Symbolwert wichtige Bedeutung" beimessen (S. 158).

Welche ethischen Probleme eine wirkliche Gewissensentscheidung zwischen Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung aufwirft, das bleibende Dilemma allen Dienens für den Frieden,<sup>10</sup> wird hingegen nicht angesprochen. So vergibt das Buch die Chance, wichtige Fragen der Persönlichkeits- und Gewissensbildung zu thematisieren. Der Satz: "Das menschliche Leben ist das höchste Gut" (S. 22) sagt für die konkrete Handlung und Verantwortung noch nicht viel aus. Denn als Menschen leben wir in der Spannung zwischen der Unendlichkeit des Horizontes der Verantwortung, der sich uns als vernünftigen Wesen erschlossen hat, und der Endlichkeit als Lebewesen, die dieser Verantwortung in ihrer geschöpflichen Begrenztheit zu entsprechen suchen. Für das Handeln bedarf es deshalb der Ausbildung einer Vermittlungsstruktur, einer gestuften Rangordnung innerhalb der universalen Aussage: einer Ordnung von Gerechtigkeit. Innerhalb dieser sittlich relevanten Ordnung gibt es im Falle von Konflikten verschiedene, einander überlagernde Gesichtspunkte: so etwa die Relation größerer Nähe und Ferne zu bestimmten Menschen und eine Rangordnung von Wirklichkeiten, denen wir begegnen.<sup>11</sup> Hier liegen die interessanten Fragen gerade auch in bezug auf die Entscheidung für verschiedene Friedensdienste und zugleich die inhaltlichen Grenzen des Handbuchs.

#### Anmerkungen

- 1) Die Zahlen beziehen sich auf Mitteilungen des Bundesministeriums der Verteidigung und des Bundesamtes für den Zivildienst. Vgl. Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, Drucksache 14/500 vom 16.3.99: Unterrichtung durch die Wehrbeauftragte, 19; Bundesamt für den Zivildienst: Tischvorlage zur Lage im Zivildienst für die Mitglieder des Beirates für den Zivildienst für die Sitzung am 16.3.99.
- 2) Vgl. hierzu: Zukunft des Zivildienstes, Beihefte der Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft, Heft 4, November 1994.
- 3) Vgl. Bernhard Fleckenstein: Warum wir die Wehrpflicht (noch) brauchen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage 29/97, 19-25; Renate Köcher: Unerwartete Wende. Die Bevölkerung revidiert ihre Haltung zum Wehrdienst, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14.06.1995, S. 5.
- 4) Beschluß vom 20.12.1960, AZ 1 BvL 21/60, Bundesverfassungsgericht 12, 45ff.
- 5) Vgl. Manfred Deselaers: "Und Sie hatten nie Gewissensbisse?" Die Biographie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, Leipzig 1997, 310-316: Das systemimmanente "Gewissen".
- 6) Vgl. hierzu insbesondere Robert Spaemann: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 232f.
- 7) Vgl. dazu ausführlicher in: Kriegsdienstverweigerungs-Informationen-Dienst Nr. 351, hrsg. von der Zentralstelle für Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen e.V.
- 8) Pastoralkonstitution Gaudium et spes, 78f.
- 9) §§ 23 und 79 Zivildienstgesetz.



10) Vgl. etwa den Abschnitt über Wehr- und Zivildienst in: *Gerechtigkeit schafft Frieden*. Wort der Deutschen Bischofskonferenz 1983.

11) Vgl. Spaemann, aaO. 141-153, über den "ordo amoris".

Stephan Raabe ist Referent für soziale und politische Bildung im Erzbistum Berlin.

## **Zukunft des Sozialstaates: Ansätze einer Reform**

Endogene und exogene Ursachen haben dazu geführt, daß in den 90er Jahren erneut eine heftige Debatte über die Zukunft des Sozialstaates entbrannte, nachdem schon einmal in den 70er Jahren von der Krise des Sozialstaates vermehrt die Rede war. Die Gründe dafür lagen seinerzeit auf der Hand: Seit den 60er Jahren wurde das Sozialstaatspostulat in Deutschland immer exzessiver ausgelegt. Der Sozialstaat entwickelte sich Schritt für Schritt zum Wohlfahrtsstaat. Damit stieß er schnell an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit. Nicht zuletzt führte die Ausweitung wohlfahrtsstaatlicher Aktivitäten schon damals zur Vermutung der Unregierbarkeit moderner westlicher Industriegesellschaften. Nachdem in den 80er Jahren die Diskussion weitgehend verebbte, ist sie jetzt, seit der Mitte der 90er Jahre, neu entbrannt. Es scheint gar, daß sich an Vorschlägen über den Umbau unseres Sozialstaates das Schicksal von Regierungen und Parteien entscheidet.<sup>1</sup>

Zu den endogenen Faktoren, die damals wie heute eine Sozialstaatsdebatte auslösten, gehören vor allem die - gesetzlich wie tarifvertraglich induzierte - ständige Ausweitung des wohlfahrtsstaatlichen Leistungsumfangs, eine weitreichende Aufgabe des dem deutschen Sozialstaat ursprünglich zu Grunde liegenden Prinzips der Subsidiarität, ein ständiger Verlust an Treffsicherheit sozialstaatlicher Leistungen und ein nicht zuletzt durch die ständige quantitative Mehrung seiner Leistungen genährter Glaube der Deutschen an die Unerschöpflichkeit staatlicher Ressourcen.

Der wichtigste aller exogenen Faktoren liegt in der voranschreitenden Globalisierung, die ihrerseits ausgelöst wurde durch die Revolution der Kommunikationstechnologie ab dem Beginn der 80er Jahre und dem - Globalisierung sinnfällig veranschaulichenden - Zusammenbruch einer durch Mauer und Stacheldraht geteilten, bipolaren Welt. Grenzen verlieren mehr und mehr an Bedeutung, werden durchlässig oder verschwinden ganz. Wettbewerb findet heute statt in einer Welt der offenen Grenzen. In diesem Sinne ist die Organisation privater wie staatlicher Leistungen in eine Wettbewerbsordnung gestellt, die schier "grenzenlos" geworden ist. Es ist dieser Wettbewerb ein Wettbewerb der Standorte, der Arbeitsproduktivität, der gesellschaftlichen Ordnungsmodelle und eben auch der sozialen Sicherungssysteme, ein Wettbewerb der Ideen, der politischen wie gesellschaftlichen Ordnungen und der Organisation gesellschaftlicher, politischer wie staatlicher Entscheidungsprozesse.

Um den Wettbewerb, in den die sozialen Sicherungssysteme heute gestellt sind, geht es vor allem, wenn in einer Welt der offenen Grenzen die Bestandsbedingungen von Arbeitsplätzen diskutiert werden. Wirksamkeit, Leistungsfähigkeit und Treffsicherheit sozialer Sicherungssysteme sind wichtige Standortfaktoren - neben anderen, nicht minder wichtigen, wie die Höhe der Bürokratiekosten, mit denen ein Arbeitsplatz belastet ist, die Dauer von Genehmigungsverfahren im Felde der Forschung und der Produktion, die staatlichen Vorleistungen bei den Investitionen in eine gute öffentliche Infrastruktur (der Schiene, der Straße, der Verkehrssysteme, der Kommunikationstechnik), der Steuersysteme und anderes mehr. Weil neben der Steuerlast heute die Höhe der Abgaben, der Lohnzusatzkosten vor allem, ein wichtiger Faktor im Wettbewerb um die Allokation von Arbeitsplätzen ist, steht - neben den genannten endogenen Ursachen - unser deutsches Verständnis von Sozialstaatlichkeit auf dem Prüfstand.<sup>2</sup>

Wer als Antwort auf diese Frage meint, die Lösung der Probleme bestünde in einer weltweiten Verständigung mit dem Ziel, Leistungsansprüche gegenüber dem Staat auf höchstem - also von deutschen Verhältnissen abgeleitetem - Niveau festzuschreiben, erliegt einer folgenreichen Täuschung. Zu welchen Ergebnissen diese Täuschung führt, zeigt die Entwicklung der letzten Jahre in Deutschland: Wenn ein Umbau der sozialen Sicherungssysteme ausbleibt, steht von Anfang an fest, wer die Verlierer sein werden: Es sind die Menschen, die einen Arbeitsplatz suchen oder von einem Arbeitsplatzverlust bedroht sind. Weil der gesellschaftliche Umbau in ausreichendem Umfang in Deutschland bisher ausgeblieben ist, wurde unser Land in den 90er Jahren weltweit zum Spitzenexporteur von Arbeitsplätzen.

So wie der Stillstand die Probleme nur verschärft, so kann die Lösung nicht darin bestehen, den Sozialstaat als Ganzes in Frage zu stellen. Er ist mit gutem Grund Gebot unserer Verfassung und entspricht einem Menschenbild, nach dem der Schwächere ein Recht darauf hat, vom Stärkeren eine Hilfe zur Selbsthilfe erwarten zu dürfen. Diese Formulierung hat zwei wichtige Implikationen: Sie setzt voraus, daß der Stärkere seine Stärke behält - beinhaltet also das Verbot der Übernivellierung - und bestimmt die Hilfe gegenüber dem Schwächeren nach dem Grundsatz der Subsidiarität als Hilfe zur Selbsthilfe.

Beide Implikationen werden in der aktuellen politischen Debatte bis heute gerne verschwiegen. Denn sie ernst zu nehmen, bedeutet, über einen wirklichen Umbau nachzudenken, also Strukturen zu ändern, wo es zunächst bequemer erscheinen mag, eine konjunkturell erzwungene, übergangsweise notwendig gewordene Dämpfung des Leistungsanstiegs zu verordnen.

Wer hingegen bereit ist, die Unverzichtbarkeit eines strukturellen Umbaus zuzugeben, kann dabei nur ein Ziel vor Augen haben: Die Kräfte des Einzelnen zu wecken und Anreize zu schaffen, die eine Wahrnehmung von Eigenverantwortung zu einem für jeden Einzelnen lohnenden Ziel machen.

Hier liegt das Kernproblem der Auseinandersetzung - und der Grund zugleich, warum die öffentliche Debatte über den gesellschaftlichen Umbau bisher in Deutschland so gründlich mißlang. Jeder Vorschlag, der darauf abzielte, die Lohnzusatzkosten um der Wettbewerbsfähigkeit der Arbeitsplätze in Deutschland willen zu senken - und zwar auf dem einzig möglichen Weg einer Begrenzung des Leistungsumfangs der sozialen Sicherungssysteme -, weckte bisher - gewollt oder ungewollt - die Furcht, daß es am Ende eine große Mehrheit von Verlierern (in der Regel die Arbeitnehmer) und eine kleine Minderheit von Gewinnern (in der Regel die Arbeitgeber) geben würde: Lohnfortzahlung, Rentenreform, Tarifkorrekturen im Steuersystem (Spitzensteuersatz), Gesundheitsreform - ausnahmslos alle diese Vorhaben scheiterten, weil sie als arbeitnehmerfeindlich verstanden wurden. In der Nutzenerwartung der Mehrheit schien es vernünftig, solche "Reformen" abzulehnen und zu blockieren, da sie auf eine Selbstschädigung hinauszulaufen schienen.

Ähnlich verhielt es sich mit Vorhaben, die Treffsicherheit der sozialen Sicherungssysteme zu verbessern. Das Lohnabstandsgebot ist dafür ein gutes Beispiel. Angesichts der Alternative, für ein - im Vergleich zum Sozialhilfeanspruch - paar wenige Mark mehr 38,5 Stunden in der Woche arbeiten zu müssen, entspricht es ökonomischer Vernunft, Sozialhilfeempfänger zu bleiben und mit ein ganz klein wenig Schwarzarbeit ein Einkommen zu erzielen, von dem ein knapp über der Sozialhilfe verdienender deutscher Arbeitnehmer nur träumen kann.

Carl Christian von Weizsäcker hat die Hypothese formuliert, daß im Blick auf den Reformbedarf in unserer Gesellschaft ein "verkürztes Denken" überwiegt. Über jede politische Maßnahme werde geurteilt danach, "welches ihre Primärauswirkungen sind".<sup>3</sup> Nimmt man die Primäreffekte der meisten aller diskutierten Reformvorschläge als Beurteilungsmaßstab, dann sind die Arbeitnehmer gegen diese Maßnahme und die Arbeitgeber für diese Maßnahme. Eine kaum aufzulösende Blockade ist die fast zwingende Folge.

Von dem Ziel, die zivilen Kräfte der Gesellschaft zu wecken, Eigenverantwortung wachzurufen, die Systeme sozialer Sicherung wieder mit einer größeren Kraft zur Selbststeuerung auszustatten und die untersten Handlungseinheiten mit Aufgaben zu betrauen, die sie im Verhältnis zur eigenen Leistungsfähigkeit wahrnehmen können, entfernt sich eine Gesellschaft, die sich selbst blockiert, immer mehr.

In dieser Hinsicht erweist sich die regelmäßig beklagte Blockade in Deutschland auch als eine Kommunikationsblockade. Derzeit scheinen die kontradiktorischen Positionen geradezu paradigmatisch: In der Rentenpolitik widerstreitet der Vorschlag einer Rente nach Kassenlage der Ergänzung der Rentenformel durch einen demographischen Faktor, in der Steuerreformdiskussion widerstreitet die Absicht einer Nettoentlastung dem Ruf nach Gegenfinanzierung, in der Arbeitsmarkt- und Tarifpolitik widerstreitet die Forderung nach Lohnspreizung dem Wunsch nach einem kräftigen Schluck aus der Pulle, in der Gesundheitspolitik widerstreitet der Vorschlag, ein Globalbudget einzuführen, dem Vorhaben einer einkommensabhängigen Selbstbeteiligung, bei der Debatte über die Bund-Länder-Finanzverfassung widerstreitet das Festhalten an der heutigen Übereivellierung dem Wunsch nach mehr Wettbewerbsföderalismus, in der Hochschulpolitik widerstreitet die Praxis der Bestrafung des erfolgreichen Drittmittelwerbenden bei der Vergabe öffentlicher Zuschüsse dem Ruf nach Belohnung des erfolgreichen Einwerbers. Der Beispiele sind Legion.

In der Aufdeckung der vordergründigen, in die Irre führenden Ergebnisse einer Kausalanalyse des verkürzten Denkens zu Gunsten einer Diskussion über die langfristigen Auswirkungen einer Maßnahme mittels einer Kausalanalyse, die mehr als nur die Primäreffekte in den Blick nimmt, sieht von Weizsäcker die Chance einer Überwindung der Blockade.<sup>4</sup> Ob allerdings unter den Kommunikationsbedingungen der Mediengesellschaft eine solche Strategie allein ausreicht, darf bezweifelt werden.

Die Lösung liegt offenkundig in einer Verlebendigung jenen Denkens, das einmal dazu angetan war, dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft gegen erbitterte Widerstände zum Durchbruch zu verhelfen. Damals wurde kaum der Versuch unternommen, einer breiten Öffentlichkeit zu erläutern, warum es wichtig und richtig ist, an die Stelle der Nachkriegsbewirtschaftung eine Wettbewerbs- und Marktordnung zu setzen. Vielmehr wurden in der Öffentlichkeit Nutzenerwartungen geweckt, deren Erfüllung sich mit der Einführung einer Marktordnung verband. Soziale Marktwirtschaft überzeugte durch sich selbst: Der Rahmen, die Ordnung des Marktes, wurde so diskutiert, daß sich die Aussicht auf eine spürbare Nutzenmehrung aller Teilnehmer am Marktgeschehen eröffnete.

In der Logik dieses Konzeptes liegt es, Reformen auf eine Weise zu konzipieren, daß schon in der Primärwirkung einer Maßnahme alle Beteiligten für sich einen Vorteil sehen. Eine reformorientierte Politik heute kann es sich nicht leisten, daß eine Situation herbeigeredet wird, in der Verlierer und Gewinner einer bestimmten Maßnahme gegeneinander ausgespielt werden. Eine Reform muß statt dessen eine "win-win"-Konstellation wahrscheinlich und aussichtsreich erscheinen lassen.

Um es im Beispiel zu sagen: Versicherungen etwa, die regelmäßig Prämien rückerstatten, praktizieren eben dies: Sie führen eine "win-win"-Konstellation herbei. Alle Beteiligten haben einen Vorteil: Kostenerstattungsanträge werden erst zum Ende des Jahres eingereicht, wenn feststeht, daß die zu erwartende Prämienrückerstattung niedriger ausfällt als die in Anspruch genommene Kostenerstattung. Der Versicherungsnehmer beginnt selbst zu rechnen, er entwickelt ein eigenes Interesse an der Begrenzung der Kosten. Das wiederum nutzt der ganzen Versichertengemeinschaft und führt auf Dauer zu einer Stabilität der Beiträge der Versicherungsnehmer.

Das Beispiel zeigt: Wenn alle Akteure von ihrem jeweiligen Verhalten Vorteile erwarten, kann auf die bereitwillige Mitarbeit aller gerechnet werden. Die soziale Ordnung einer freiheitlichen Gesellschaft muß so gestaltet sein, "daß gesellschaftlich erwünschte Resultate anreizkompatibel - und unerwünschte anreizinkompatibel - sind."<sup>5</sup>

Der Umbau unseres Sozialstaates kann also nur gelingen, wenn Anreize geschaffen werden, die eine Umsteuerung im Selbstinteresse aller Beteiligten vorteilhaft erscheinen lassen. Wer Reformen will, muß sie erkennbar zum Nutzen aller konzipieren. Die Rhetorik des Verzichtes stimuliert nicht zu großen Anstrengungen. Mit der Parole, alle müßten den Gürtel jetzt enger schnallen, sind Reformen in Wohlstandsgesellschaften, in denen jeder peinlich darauf achtet, daß er nicht den Kürzeren zieht, kaum durchzusetzen. Das Ziel einer Reform muß sich lohnen - für mich und für jeden.

Wer mehr Gerechtigkeit im System der Lohnfortzahlungen will, sollte deshalb beispielsweise über eine Versicherungslösung nachdenken: Jeder Arbeitnehmer hat dann die Möglichkeit, sich gegen das Risiko einer Lohnkürzung im Krankheitsfalle zu versichern: Dabei kann er wählen zwischen einer Versicherungslösung, die ihm eine 100-prozentige Lohnfortzahlung ab dem ersten Tag seiner Erkrankung bietet, oder er kann - bei einer entsprechend geringeren Prämie - drei Karenztage in Kauf nehmen und eine Versicherung erst ab dem vierten Tag einer Erkrankung abschließen. Solche Risikokalkulationen sind für jeden Einzelnen überschaubar und haben zudem den Vorzug, daß der betroffene Arbeitnehmer selbst eine Abwägung vornimmt.

Die Nebenwirkung eines jeden Vollkaskosystems liegt u.a. darin, daß die Bürger verlernen, ihre eigenen Dispositionen zu treffen. Zudem bietet ein solches System immer den Anreiz, bei gleichbleibender Einzahlung eine Steigerung der Leistungen zu erreichen. Systeme, die zwischen Grundleistungen und Wahlleistungen unterscheiden, sind gegen solche Entwicklungen besser geschützt. Auch führt der Selbstbehalt, also eine einkommensabhängige Beteiligung an den Kosten, dazu, daß innerhalb eines Systems eine Selbststeuerungskapazität freigesetzt wird. Der einzelne Versicherungsnehmer erhält zudem die Möglichkeit, innerhalb gewisser Grenzen das Verhältnis von Beitragszahlung und Leistungserstattung zu beeinflussen.

In der Gesundheits- wie in der Rentenpolitik lassen sich vergleichbare Lösungen leicht vorstellen. Reformen, die dem Nutzenkalkül der Betroffenen entsprechen, wecken nicht die Angst vor dem Verlust sozialer Sicherheit. Anderenfalls ist dem Mißverständnis, eine Reform sei gleichbedeutend mit einer Selbstschädigung, kaum Einhalt zu gebieten.

Es wäre an der Zeit, dass in Deutschland eine öffentliche Debatte nicht mehr nur über Schicksalsfragen der Vergangenheit, sondern auch über die Richtungsbestimmung einsetzt, wie die Deutschen sich selbst im Verhältnis zu ihrem Staat zukünftig verstehen wollen. Die

Schutzfunktion des Staates, die Lösungszuständigkeit der Zivilgesellschaft und die Eigenverantwortung des Bürgers müssen neu ausbalanciert werden.

Der Weg zur Verantwortungsgesellschaft<sup>6</sup> erfordert viele kleine Maßnahmen. Sie alle fügen sich unter eine Ordnungsethik, die eine weitgehende Koinzidenz von Eigeninteresse und Gemeinwohl sicherstellt. Es ist die Ordnungsethik einer Verantwortungsgesellschaft, die auf eine enge Verbindung von Selbstentfaltungswünschen und Gemeinwohlorientierung abzielt. An eben diesem Punkt muß eine Debatte über den Umbau unseres Sozialstaates ansetzen.

#### Anmerkungen

\* Der Text war Grundlage eines Vortrages anlässlich des von Werner Weidenfeld und dem Centrum für angewandte Politikforschung CAP in Berlin am 12. u. 13. Oktober 1999 veranstalteten Kolloquiums Geist & Zeit.

1) Renate Köcher, Renaissance der Sozialstaatsgläubigkeit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 16. Dezember 1998.

2) Resümierend vgl. dazu Christoph Böhr, Liberalismus und Minimalismus. Kritische Anmerkungen zur philosophischen und politischen Entfaltung einer zeitgenössischen Minimalstaatskonzeption, Heidelberg 1985.

3) Carl Christian von Weizsäcker, Logik der Globalisierung, Göttingen 1999, S. 65.

4) Ebd., S. 66.

5) Karl Homann, Zur Grundlegung einer modernen Gesellschafts- und Sozialpolitik: Das Problem der "sozialen Ordnung", in: Soziale Marktwirtschaft im nächsten Jahrtausend, hg. v. Ulrich Blum u.a., Stuttgart 1999, S. 119 ff., hier S. 128.

6) Vgl. Christoph Böhr, In der Zeit des Überganges: Plädoyer für eine Umgestaltung von Politik und Gesellschaft in Deutschland, in: Der schwierige Weg zur Freiheit. Europa an der Schwelle zu einer neuen Epoche, Bonn 1994, 2., verb. und erw. Aufl. 1995, S. 92 ff.

Christoph Böhr MdL ist Landesvorsitzender der CDU Rheinland-Pfalz und Fraktionsvorsitzender der CDU im Landtag Rheinland-Pfalz.

Clemens Breuer

## Naturrecht und Menschenwürde

Mit vorliegendem Buch greift der Freiburger Moraltheologe eine kontrovers diskutierte Problematik auf, die er nach mehrjähriger Unterbrechung im deutschsprachigen Raum fortführen will. Schockenhoff möchte den ethischen Relativismus analysieren und vor dem Hintergrund der gewandelten Moralauffassung in unserer Zeit untersuchen:

Eberhard Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz: Matthias Grünewald 1996, 326 S.

Zunächst wird nach dem "unerwünschten Erbe des Naturrechts" gefragt, da in der katholischen Moraltheologie seit längerer Zeit die Tendenz vorherrscht, das Wort "Naturrecht" zu den geschichtlichen Hypothesen zu rechnen, deren man sich am liebsten entledigen möchte. Hierbei stellt sich jedoch das Problem der Begründung von objektiven Normen, ohne die dem Menschenrechtsethos der europäischen und amerikanischen Aufklärung der Geltungsanspruch entzogen wäre. Zurecht macht der Verf. auf die Gefahr aufmerksam, daß die Identifikation von Natur und Zweck die Gefahr mit sich bringt, die naturrechtlichen Einsichten in bloße Leerformeln aufzulösen, wogegen eine Verquerung von positivem Glaubensrecht und Naturrecht bisweilen dazu führte, daß das Naturrecht das positive Recht der Kirche decken sollte.

Doch schon Thomas von Aquin machte darauf aufmerksam, daß auch die Gebote des Naturrechts entsprechend den wechselnden Lebensverhältnissen der Menschen und der Veränderlichkeit ihrer Natur einem historischen Wandel unterliegen. So können eine ganze Reihe Beispiele angeführt werden, die belegen, wie abhängig das moralische Bewußtsein der Christenheit vom jeweiligen Einsichtsstand der geschichtlich-sozialen Vernunft ihrer Zeit gewesen ist. Bleibt uns also als Ausweg lediglich ein ethischer Relativismus, der heute in Kreise eingedrungen ist, in denen man vor einigen Jahrzehnten noch die Nase rümpfte? Der Verf. skizziert zunächst die Gedanken von Viktor Cathrein, der versucht, den ethischen Relativismus durch ein rein positivistisches Denken zu überwinden. Doch konnte dieser Versuch nicht zu einem befriedigenden Ergebnis führen, da die Geschichtsforschung weder die Existenz noch die Nicht-Existenz ewiger Werte aufweisen kann, die in allen Sozietäten der Kulturgeschichte jemals anerkannt waren oder gegenwärtig anerkannt werden. Schockenhoff kommt zu dem klaren Schluß, "daß die Problematik allgemeingültiger sittlicher Urteile auf einer metaempirischen Frageebene entschieden werden muß" (64).

Es besteht kein Zweifel an der These, daß grundlegende Handlungstypen wie z.B. Diebstahl, Ehebruch, Vergewaltigung und Mord in allen Kulturen auf moralische Mißbilligung stoßen. Sicherlich bestehen in den Kulturen auch viele Unterschiede, doch reduziert sich der Eindruck einer unübersehbaren moralischen Meinungsvielfalt zwischen den Kulturen schon dadurch, wenn wir die unterschiedlichen historisch-gesellschaftlichen Entwicklungsstufen betrachten, auf der sie sich befinden.

Schockenhoff führt die Philosophen Dilthey, Troeltsch und Jaspers an, die unter ihrer spezifischen Fragestellung versuchen, der theologischen Ethik eine Begründung zu liefern: die Geschichte in ihrer Bedeutung für das Gelingen menschlichen Lebens und den Sinn moralischen Handelns. Bei aller Begrenztheit der Aussagen kann festgehalten werden, daß unveräußerliche Rechte des Menschen zwar immer nur von einem bestimmten geschichtlichen Standort aus erkannt werden können, diese jedoch weder für noch gegen ihren universalen Geltungsanspruch etwas aussagen.

Der Verf. wendet sich im weiteren den verschiedenen Interpretationen der *lex naturalis* bei Thomas von Aquin zu, wobei er drei Gruppen unterscheidet: Für die erste Gruppe enthält der Begriff im Grunde nicht mehr als ein formales Strukturgesetz der praktischen Vernunft ("Autonome Moral"). Die mittlere Position vertritt den Standpunkt, daß der regulative Charakter des sittlichen Gesetzes ebenfalls in einer Anordnung der Vernunft besteht, welche aber in ihrer ordnenden Tätigkeit auf das Dispositionsfeld der natürlichen Neigungen des Menschen verwiesen ist. Die dritte Gruppe nimmt darüber hinaus an, daß die Vernunft kraft ihrer eigenen Urteilsfähigkeit auch die materialen Inhalte des sittlichen Gesetzes unfehlbar zu erfassen vermag. Zur Beurteilung dieses Problems geht der Verf. eingehend auf das Natürliche Gesetz und die praktische Vernunft bei Thomas von Aquin ein. Anhand der Darlegung zum Gesetzescharakter der praktischen Vernunft und der Bedeutung der natürlichen Neigungen kommt Schockenhoff zu dem Ergebnis, daß die zuvor genannte mittlere Position den Aussagen des Thomas am nächsten kommt. Thomas unterscheidet in bezug auf die Dimensionen des Menschseins sehr genau, "in welchem Sinn unsere Natur veränderlich ist und in welchem Sinn wir von einem unveränderlichen Mindestbestand ausgehen müssen, der in einem strikteren Sinn ‚natürlich‘ genannt wird. So wie es in bezug auf unser biologisches Menschsein einige immer gleiche Wesensmerkmale (z.B. die Zugehörigkeit zur Gattung der Lebewesen) gibt, ohne die der Begriff des Menschen nicht gedacht werden kann, so müssen wir auch in der moralischen Ordnung unveränderliche, von der Idee menschlichen Zusammenlebens selbst vorausgesetzte Grundsätze annehmen, die keinerlei Wandel zulassen" (180). Andererseits weist Schockenhoff darauf hin, daß ein schlechthin unveränderliches Sittengesetz für Thomas schon von seinem Begriff her ein Unding wäre, da dies weder der Wandelbarkeit der menschlichen Natur noch den Vollzugsgesetzen der praktischen Vernunft entsprechen würde.

Ausführlich geht der Verf. auf das "intrinsic malum" ein, wobei er deutlich macht, "daß die Rede von den in sich schlechten Handlungen keinesfalls eine kirchliche Sonderlehre abseits der Entwicklung des moralphilosophischen Denkens darstellt, sondern zum gemeinsamen Traditionsbestand aller Spielarten einer nicht-utilitaristischen Ethik von Aristoteles über Augustinus und Thomas von Aquin bis hinauf zu Kant und den gegenwärtigen Vertretern einer deontologischen Moralbegründung gehört" (199). Im Mittelalter wurden als klassische Beispiele von Handlungen, die immer schlecht sind, die Tötung Unschuldiger, Ehebruch, Diebstahl und die Lüge aufgeführt. Sie zeichnen sich durch eine Schlechtigkeit aus, die ihre *inordinatio* auch nicht durch eine gute Absicht verliert.

Schockenhoff läßt keinen Zweifel aufkommen, wenn er darlegt, daß es sich als völlig unzureichend herausstellt, menschliches Handeln allein unter dem Aspekt seiner äußeren Folgen zu betrachten oder nach bestimmten Vorzugsregeln vorzugehen. Die thomatische Handlungsanalyse macht deutlich, daß menschliche Handlungen nur in ihrer Ganzheit und nicht allein aufgrund ihrer äußeren Folgen sittlich bewertet werden können. Der Verf. schließt sich hierbei weitgehend den Aussagen von M. Rhonheimer an, der die leib-seelische Einheit in bezug auf die menschliche Person und ihre Handlungen hervorhebt. Gleichzeitig distanziert sich Schockenhoff mit seinen Aussagen von B. Schüller, dem Hauptvertreter der teleologischen Ethik. In einem eigenen Kapitel kommt der Verf. auf das biblische Menschenbild und dessen Bedeutung für die Ethik zu sprechen. Der Dekalog und die Bergpredigt werden von ideologischen Deutungen freigehalten und in ihrer Bedeutung herausgestellt. In einem letzten Kapitel kommt der Verf. erneut auf den Rechtspositivismus zu sprechen, der das Verhältnis von Recht und Moral mittels zweier voneinander unabhängiger soziologischer Regelkreise betrachtet. Zurecht weist der Verf. auf die Unmöglichkeit dieser Theorie hin: "Nur eine Ordnung, die sich selbst Geltung verschaffen kann und in diesem Sinn ‚wirklichkeitsgestaltende Kraft‘ besitzt, verdient den Namen des Rechts." (304)

Die Arbeit von Schockenhoff zeichnet sich durch solides Wissen aus, das in stringenter Form darlegt wird. Die Unvoreingenommenheit, mit der die kontrovers diskutierten Themen aufgegriffen



werden, ist vorbildlich. Wer die z.T. verbissenen Auseinandersetzungen um das Naturrecht, um die "Autonome Moral" und um die teleologische Ethik verfolgt hat, mit der sich frühere Moraltheologen gestritten haben, erhält in diesem Buch eine erstaunliche Fülle von Gedanken, die diese Differenzen in ehrlicher Weise erhellen.

Wenn wir die Idee einer objektiven Wertbegründung der Moral und des Rechts, die nach dem Zweiten Weltkrieg sehr lebendig war, heute nicht weiter pflegen, werden wir die Verstöße gegen die unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person nicht wirksam bekämpfen können. In diesem Gedanken und in der Darlegung, daß Geschichte und Naturrecht - bei aller Unterscheidung - nicht zwei getrennte Größen sind, liegen die Stärken dieser empfehlenswerten Arbeit.

Dr. Clemens Breuer ist Assistent am Lehrstuhl für Moraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

# Besprechungen

## Ethik der Tugend

Nachdem in den USA schon vor Jahren Alasdair MacIntyre den Verlust der Tugend im gleichnamigen Buch beklagt und Journalisten wie Ulrich Wickert sowie Politiker wie Altbundeskanzler Helmut Schmidt nach der Tugend für unser Gemeinwesen gerufen hatten, haben sich endlich auch Philosophen dieses Themas angenommen, das auch die Moraltheologen lange vernachlässigt haben. Nach einem 1998 erschienenen Reader über "Tugendethik" in Reclams Universalbibliothek (Nr. 9740, hg. v. Peter Rippe u. Peter Schaber) hat auch der Philosoph und Leiter der Forschungsstelle für aktuelle Fragen der Ethik an der Universität Trier, Anselm W. Müller, eine bemerkenswerte Monographie vorgelegt:

Anselm Winfried Müller: Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens. Mit einem Gespräch mit August Everding. Reihe: Ethik aktuell Bd. 4, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 1998, 192 S.

Müller geht von dem Tatbestand aus, daß die modernen Ethiken nach deduktivem Muster entworfen sind: Moralische Handlungen sollen als solche von allgemeinen Regeln her begründet werden. Dies treffe sowohl für utilitaristische und teleologische Theorien als auch für kantische, transzendentalpragmatische und Diskursmodelle zu. Demgegenüber hält der Autor eine Begründung der Moral im strengen Sinn aus der Philosophie für unmöglich (29). Statt einer Deduktion aus Vernunft Einsichten schlägt er im Gefolge von Aristoteles eine Induktion vor, die wie bei den amerikanischen Kommunitaristen ansetzt an der bereits gelebten Moral, also an Selbstverständlichkeiten (30). Allgemeine Prinzipien können am Ende dieser Induktion erarbeitet worden sein, aber sie geben nur eine Erklärung und Deutung, keine strenge Begründung her. Ethik deutet, konstruiert nicht. Regeln werden damit nicht überflüssig, Tugendethik und Regelethik bilden, besonders bei der Gerechtigkeit, eine Schnittmenge (33). Bei der vom Autor skizzierten Tugendethik stehen nicht Pflichten und Regeln, sondern die reife Person im Mittelpunkt, eine Person, die Moral in das Denken, Fühlen, Tun und Lassen integriert (36, 100). Ähnlich wie im Verhältnis zu Regeln ist auch im Bezug auf die Güter die Tugend diesen vorgeordnet, sie ist keine Funktion der erstrebenswerten Güter. Tugend kultiviert den Verstand (101 ff.), die Gefühle (129 ff.), unterstützt einerseits, zähmt andererseits die naturhaften Antriebe (110 u. passim). Ihr Ziel ist das "gedeihliche Leben", das "Gedeihen" (36, 57 ff.). Müller bevorzugt diesen Ausdruck vor dem gängigen des "guten Lebens" (92 ff.) und dem "Glück" (187-192), wobei die Unterschiede dieser Begriffe, wenn sie nur von Mißdeutungen geschützt sind, nicht ganz einleuchtet. Die psychologische Beschreibung der Tugend als eines Habitus, auch die Einteilung (109-128) weichen von der Tradition kaum ab. Gegen den Zeitgeist gerichtet ist das Interview mit dem kürzlich verstorbenen Intendanten und Regisseur August Everding, der auch für die Theaterkunst auf der Notwendigkeit bestand, Tugend darzustellen und selbst zu leben! Ob das Buch seinen Anspruch einlöst, daß die hier entwickelte Tugendethik den anderen Formen der modernen Ethik überlegen sei (31), sei der Diskussion anheimgestellt. Dem Rezensenten scheint eine gemischte Ethik, die sowohl die moralischen Akteure als auch Regeln verbindet, eher geeignet, den gegenwärtigen komplexen moralischen Problemen z.B. der Bio- und Medizinethik gerecht zu werden, wie es Martin Honecker in dem obengenannten Reader S. 166-184 versucht. In einem Aufsatz über die Universität als Thema der Ethik in Heft 2/1999, S. 84-97, scheint Müller selbst nicht mehr von der tugendhaften Person, sondern von Gütern und Regeln (z.B. 87 f., 96) die ethische Aufgabe anzugehen.

Hans Joachim Türk

## Gerechtigkeit und Recht

Die rechtsethische Diskussion in der Theologie geht entweder von der Position des Naturrechts oder der des Rechtspositivismus aus. Der evangelische Professor für Systematische Theologie, Wolfgang Huber, seit 1994 Bischof der Evangelischen Landeskirche in Berlin- Brandenburg, sucht neue Wege:

Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996, 480 S.

Hubers Anliegen ist eine kritische Theologie des Rechts. Und der Umschlagstext verheißt sogar eine Grundlegung der Ethik im ganzen. Der erste Teil geht davon aus, daß nach einer Zeit der Identifizierung von Recht und Ethik eine Epoche der Beziehungslosigkeit beider gefolgt sei. Für die Identifizierung beider steht nach Huber das Naturrecht, während sie im Rechtspositivismus beziehungslos nebeneinander stehen. Doch ebenso unhaltbar wie die Position des Rechtspositivismus - in dem Recht ist, was durch einen formalen Akt zu Recht erklärt wurde - ist für Huber die Forderung nach einer Rückkehr zum Naturrecht. Denn Naturrecht bedeutet für ihn eine "Gleichsetzung von ethischen Prinzipien und rechtlichen Normen" (S. 16), die sich nicht mit dem neuzeitlichen Verständnis der Gewissensfreiheit vertragen. Hingegen anknüpfen möchte Hubers kritische Theologie des Rechts an der Einsicht des Positivismus, daß ein Rechtssystem für die Pluralität ethischer Einstellungen offen sein muß, und an die Erkenntnis des Naturrechts, daß ein Rechtssystem ethischer Prinzipien bedarf. Im zweiten Teil entfaltet Huber nun seine theologische These: "Gerechtigkeit in ihrem unaufhebbar eschatologischen Charakter bildet den Horizont des Rechtes" (S. 18). Recht wird durch Gerechtigkeit begründet. Zugleich stellt die Gerechtigkeit "den entscheidenden Maßstab aller Rechtsordnungen dar" (S. 149). Dadurch, daß Huber die Gerechtigkeit als eschatologische Größe einführt, glaubt er dem deontologischen Ansatz des Naturrechts einen teleologischen Zugang zum Recht entgegensetzen zu können. Eine teleologisch orientierte Ethik des Rechts fragt nach der Funktionalität des Rechts im Blick auf die Gerechtigkeit für alle, nicht nach der Nützlichkeit des Rechts für eine größtmögliche Zahl. So könne christliche Eschatologie Tendenzen zu einseitigen Rechtstheorien entgegenwirken. Der dritte und letzte Teil will die Tragfähigkeit der bisher angestellten Überlegungen anhand strittiger Bereiche überprüfen. Huber spricht das Völkerrecht, die Menschenrechte, das Asylrecht und schließlich die Problematik des bürgerlichen Ungehorsams an. Anhand der Menschenrechte z.B. will der Autor verdeutlichen, daß eine positivistische Trennung von Recht und Sittlichkeit in ihnen überwunden ist. Gerade die Menschenrechte zeigen, daß eine Trennung von Recht und Sittlichkeit zu einer vollständigen Zerstörung des Rechts führt. Und schließlich diese Erfahrung habe zur Aufnahme der Menschenrechte in das Völkerrecht geführt. Daher glaubt Huber, Menschenrechte könnten den Weg zu einem "planetarischen Ethos" eröffnen.

Was leistet der Beitrag Hubers? Er lehnt den Rechtspositivismus ab, weil Recht der Prinzipien bedarf (vgl. z.B. S. 49). Auch das Naturrecht weist er zurück, weil es Recht und Ethik in eins setze. Statt dessen sucht er die Lösung in der Diskursethik. Entsprechend wird in der "Gewährung wechselseitiger Anerkennung" (S. 52; vgl. auch S. 438, 454) das Ziel des Rechts gesehen. Laut Huber orientiert sich sogar "das biblische Gerechtigkeitsdenken ... an Beziehungen gelingender Wechselseitigkeit" (S. 164). Allerdings hat damit der Ansatz Hubers alle Schwächen, die auch der Diskursethik zu eigen sind. V.a. die Tatsache, daß die Diskursgemeinschaft, die eigentlich nur Bedingung der Möglichkeit eines Diskurses ist, zum vermeintlichen Prinzip erhoben wird. Mittels des Diskurses hat der Autor also nur scheinbar ein Prinzip des Rechts gefunden. Hilfreicher wäre es für das Anliegen Hubers m.E. gewesen, sich von seinem extrem verkürzten Naturrechtsverständnis zu lösen. Keineswegs setzt

Naturrecht ethische Prinzipien und rechtliche Normen gleich. Vielmehr geht ein ausgewogenes Naturrechtsverständnis von einer Analogie zwischen Recht und Ethik aus. Und Huber selbst schildert immer wieder analoge Beziehungen, obgleich er sie nicht als solche benennt: das Verhältnis von Teleologie und Eschatologie (S. 168), von Recht und Liebe (S. 208), von Recht und Ethos in den Menschenrechten (S. 382), von Freiheit des Glaubens und Religionsfreiheit (S. 450). Naturrecht versteht Ethik und Recht nicht in einer univoken Beziehung, in der Recht unmittelbar aus Ethik ableitbar ist, sondern bemüht sich um eine Umschreibung des spannungsvollen Verhältnisses von Ethik und Recht, das geprägt ist von Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit, ohne die Spannung zwischen beiden aufzulösen - letztlich ein Verhältnis, wie es Huber an den oben genannten Stellen wiederholt beschreibt, ohne es wirklich seiner kritischen Theologie des Rechts zugrunde zu legen.

Alexander Saberschinsky

### Geld- und Kreditpolitik

"Arbeit macht das Leben süß" schrieb Gottlieb Wilhelm Burmann 1777 in seinen "kleinen Liedern für kleine Jünglinge". Gemeint war damit, daß Arbeit als Geschenk, als Gnade empfunden wurde, die dem Nachwuchs schon im frühen Kindesalter als Wert vermittelt wurde. Claus Köhler - Mitglied des Direktoriums der Deutschen Bundesbank - erinnert daran, daß erst durch die Wirtschaftsrezession der vergangenen Jahre das Leistungsprinzip in allen Segmenten der Gesellschaft wieder stärker akzeptiert würde. Köhler stellt zugleich fest, daß in den vergangenen Jahrzehnten in Deutschland der Wert der Arbeit korrumpiert wurde. In den Zeiten der Unterbeschäftigung zu Ende der sechziger Jahre wurden viele Nicht-Deutsche ins Land geholt, weil gewisse Arbeiten von Einheimischen nicht mehr wahrgenommen wurden.

Claus Köhler: Preisstabilität und Vollbeschäftigung in einer globalen Wirtschaft. Der Beitrag einer potentialorientierten Geld- und Kreditpolitik. mi wissenschaft Verlag: Landsberg 1996. 192 S.

Heute sind in Deutschland ca. 4 Millionen Menschen arbeitslos. Auch durch technische Neuerungen in der Produktion werden zunehmend Menschen aus dem Arbeitsprozeß verdrängt. Anstelle eines Lohnes für geleistete Arbeit erhalten sie Arbeitslosenunterstützung. Für die Betroffenen ist dies nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine psychische, für die Allgemeinheit eine finanzielle Belastung. Zudem sieht sich die Wirtschaft schwerwiegenden globalen Veränderungen gegenüber. Besonders die Innovation im Informationssystem und immer schneller werdende Verkehrsmittel sprengen wirtschaftlich die rationalen Grenzen. Köhler geht auf die Wirtschaftssituation in den USA und Kanada ein. Hier geht es nicht um die Sicherung sozialer Besitzstände, sondern zunächst darum, daß Menschen in Arbeit und Brot kommen - bei reduzierten Löhnen und geringen sozialen Absicherungen.

Der Wert der Arbeit hat hier Priorität - ganz im Unterschied zu Deutschland. Während in Deutschland die Arbeitslosigkeit weiter anwächst, sind die USA auf dem Weg zur Vollbeschäftigung. Der US-Wirtschaft droht derzeit die Gefahr der Überhitzung. Zudem hat sich die USA den technischen und wirtschaftlichen Herausforderungen der Weltwirtschaft gestellt. Die Globalisierung der Märkte verändert die Zusammenhänge zwischen Geldmenge, gesamtwirtschaftlicher Leistung, Preisen und Beschäftigung. Um die Arbeitslosigkeit in Deutschland zu verringern und Preisniveausteigerungen zu verhindern, ist es aus der Sicht Köhlers notwendig, die wirtschaftspolitischen Konzepte neu zu durchdenken. Claus Köhler

stellt in seinem bemerkenswerten Buch eine Strategie der potentialorientierten Geld- und Kreditpolitik als Teil einer wirtschaftlichen Gesamtstrategie vor. Mit ihrer Hilfe könnten Fehlentwicklungen, die in der deutschen Wirtschaft bestehen, schrittweise abgebaut werden.

Andreas M. Rauch

"Arbeit macht das Leben süß" schrieb Gottlieb Wilhelm Burmann 1777 in seinen "kleinen Liedern für kleine Jünglinge". Gemeint war damit, daß Arbeit als Geschenk, als Gnade empfunden wurde, die dem Nachwuchs schon im frühen Kindesalter als Wert vermittelt wurde. Claus Köhler - Mitglied des Direktoriums der Deutschen Bundesbank - erinnert daran, daß erst durch die Wirtschaftsrezession der vergangenen Jahre das Leistungsprinzip in allen Segmenten der Gesellschaft wieder stärker akzeptiert würde. Köhler stellt zugleich fest, daß in den vergangenen Jahrzehnten in Deutschland der Wert der Arbeit korrumpiert wurde. In den Zeiten der Unterbeschäftigung zu Ende der sechziger Jahre wurden viele Nicht-Deutsche ins Land geholt, weil gewisse Arbeiten von Einheimischen nicht mehr wahrgenommen wurden.

Claus Köhler: Preisstabilität und Vollbeschäftigung in einer globalen Wirtschaft. Der Beitrag einer potentialorientierten Geld- und Kreditpolitik. mi wissenschaft Verlag: Landsberg 1996. 192 S.

Heute sind in Deutschland ca. 4 Millionen Menschen arbeitslos. Auch durch technische Neuerungen in der Produktion werden zunehmend Menschen aus dem Arbeitsprozeß verdrängt. Anstelle eines Lohnes für geleistete Arbeit erhalten sie Arbeitslosenunterstützung. Für die Betroffenen ist dies nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine psychische, für die Allgemeinheit eine finanzielle Belastung. Zudem sieht sich die Wirtschaft schwerwiegenden globalen Veränderungen gegenüber. Besonders die Innovation im Informationssystem und immer schneller werdende Verkehrsmittel sprengen wirtschaftlich die rationalen Grenzen. Köhler geht auf die Wirtschaftssituation in den USA und Kanada ein. Hier geht es nicht um die Sicherung sozialer Besitzstände, sondern zunächst darum, daß Menschen in Arbeit und Brot kommen - bei reduzierten Löhnen und geringen sozialen Absicherungen.

Der Wert der Arbeit hat hier Priorität - ganz im Unterschied zu Deutschland. Während in Deutschland die Arbeitslosigkeit weiter anwächst, sind die USA auf dem Weg zur Vollbeschäftigung. Der US-Wirtschaft droht derzeit die Gefahr der Überhitzung. Zudem hat sich die USA den technischen und wirtschaftlichen Herausforderungen der Weltwirtschaft gestellt. Die Globalisierung der Märkte verändert die Zusammenhänge zwischen Geldmenge, gesamtwirtschaftlicher Leistung, Preisen und Beschäftigung. Um die Arbeitslosigkeit in Deutschland zu verringern und Preisniveausteigerungen zu verhindern, ist es aus der Sicht Köhlers notwendig, die wirtschaftspolitischen Konzepte neu zu durchdenken. Claus Köhler stellt in seinem bemerkenswerten Buch eine Strategie der potentialorientierten Geld- und Kreditpolitik als Teil einer wirtschaftlichen Gesamtstrategie vor. Mit ihrer Hilfe könnten Fehlentwicklungen, die in der deutschen Wirtschaft bestehen, schrittweise abgebaut werden.

Andreas M. Rauch