DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP
und Eberhard Welty OP

Nr. 4/2001 August 55. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Ockenfels, Der Neue Mensch und der Alte Adam 242

Hans Braun, Die andere „Erlebnisgesellschaft". Bewältigung von Hilfebedürftigkeit 244

Ursula Nothelle-Wildfeuer, Ehrenamt zwischen Tradition und Erneuerung 256

Elke Mack, Ist der Mensch immer zugleich Person? Anthropologische Prämissen 268

Bericht und Gespräch

Gerhard Beestermöller, Welche Logik haben Zwang und Gewalt? Erwiderung auf Stobbe 282

Alexander Saberschinsky, Soziale Gerechtigkeit. Zur Sozialethiker-Tagung 2001 291

Max Wingen, Familie im Mittelpunkt. Zum neuen Grundlagenprogramm des FdK. 296

Peter Paul Müller-Schmid, Politische Ethik – Prüfstein der Gesellschaftsethik (A. F. Utz) 298

Peter Müller, Das Management-Modell der Jesuiten 309

Besprechungen 314

Herausgeber:
Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e.V.

Redaktion:
Wolfgang Ockenfels OP (verantw.)
Heinrich Basilius Streithofen OP
Bernd Kettern

Redaktionsbeirat:
Stefan Heid
Martin Lohmann
Edgar Nawroth OP
Herbert B. Schmidt
Günter Triesch
Rüdiger von Voss

Redaktionsassistenz:
Andrea und Hildegard Schramm

Druck und Vertrieb:
Verlag Franz Schmitt, Postf. 1831
53708 Siegburg
Tel.: 02241/64039 – Fax: 53891

Die Neue Ordnung erscheint alle 2 Monate
Bezug direkt vom Institut oder durch alle Buchhandlungen
Jahresabonnement: 49,- DM
Einzelheft 10,- DM
zzgl. Versandkosten

ISSN 09 32 – 76 65

Bankverbindungen:
Sparkasse Bonn
Konto-Nr.: 11704533
(BLZ 380 500 00)
Postbank Köln
Konto-Nr.: 13104 505
(BLZ 370 100 50)

Anschrift der Redaktion und des Instituts:
Simrockstr. 19
53113 Bonn
Tel. + Fax Redaktion: 0228/222323
Tel. Institut: 0228/21 68 52
Fax Institut: 0228/22 02 44
Unverlangt eingesandte Manuskripte und Bücher werden nicht zurückgesandt.
Verlag und Redaktion übernehmen keine Haftung

Namentlich gekennzeichnete Artikel geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder.

Nachdruck, elektronische oder photomechanische Vervielfältigung nur mit besonderer Genehmigung der Redaktion

Editorial

Der Neue Mensch und der Alte Adam

Neues aus der Provinz der Moderne: Wer die Fortschritte der Gentechnik und der ihr angeschlossenen Bioethik staunend betrachtet, muß inzwischen alles für möglich halten. Der Werbespruch „Nichts ist unmöglich“ scheint nicht nur für japanische Automobile, sondern auch für autistische und mobile Menschen des früheren Abendlandes zu gelten, die die christlichen Werte schon längst überholt und die anthropologische Tradition abgehängt haben. Im Klima allgemeiner Neugierde wird der gläubige Christ die Frage „Haben Sie schon das Neueste gehört?“ nicht erwartungsvoll verneinen, sondern eher einräumen, er ließe sich zur Abwechslung lieber mal mit ewigen Wahrheiten überraschen.

Doch gerade die alten Wahrheiten über den Menschen rufen Langeweile hervor, besonders dann, wenn sie von der Kirche beharrlich hochgehalten werden. Wie langweilig wirkt es, abstrakt und metaphysisch „vom Menschen“ schlechthin zu reden statt von Müller oder Maier mit seiner biologischen Vitalität und geschichtlichen Kulturleistung. Wie stereotyp und exklusiv christlich erscheint die Rede von der Geschöpflichkeit, der Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft des Menschen, auch des ungeborenen. Aber erst diese Grundlage garantiert die Unverfügbarkeit der Würde und der Rechte aller einzelnen Menschen. Zu deren Grundausstattung gehören freilich nicht nur Sozialnatur, Gewissen, Vernunft und freier Wille, sondern auch die Hypothek der Erbsünde als Ausdruck menschlicher Mangelhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit.

Wie langweilig das alles dem „modernen Menschen“ vorkam, der besonders den Makel der Erbsünde nicht auf sich sitzen lassen wollte, zeigt der Verlauf der neueren Geschichte. Dieser Makel sollte durch vielerlei Anstrengungen, „wie Gott“ zu sein, getilgt werden, indem man sich als Schöpfer und Erlöser seiner selbst gerierte. Aber dieser „Gotteskomplex“, als Produzent eines Neuen Menschen und einer entsprechenden Gesellschaft in die Geschichte einzugehen, ist gescheitert und bestätigt eklatant die klassische Erbsündenlehre. Aus lauter Langeweile mögen Kriege geführt, Revolutionen angezettelt, Traditionen umgestürzt und Menschen manipuliert werden. Aber der Neue Mensch steht uns nur als Karikatur des Alten Adams zur Verfügung. Bis jetzt jedenfalls.

Was nicht ist, kann noch werden. „Laßt uns den Neuen Menschen schaffen nach unserem Bild und Gleichnis“ - war Ziel und gemeinsamer Nenner fast aller Ideologien und Utopien des 18. bis 20. Jahrhunderts. Der Sündenfall der Moderne, die im Überschreiten des „Rubikons“ schon eine gewisse Übung hat, tritt im Selbsterschaffungs- und –erlösungsmythos klar zutage. Mit dem Bedeutungsschwund des christlichen Glaubens wurden (und werden) Heilserwartung und Erlösungsverlangen freigesetzt und suchen sich innerweltliche Objekte. Davon zeugen die politisch-ökonomischen Religionen kapitalistischer und kommunisti-

scher Ausprägung, die inzwischen durch biologistische Varianten abgelöst werden. Die Propheten des wissenschaftsgläubig erwarteten Fortschritts reden nicht mehr im Soziologenjargon, sondern im totipotenten Bio-Kauderwelsch.

Blickt man - nicht ohne Zorn - zurück auf die Experimente am real existierenden Menschen, so zeigen sich zwei Weisen, ihn neu zu erschaffen: entweder durch eine Erziehungsdiktatur, durch Klassenkampf und Revolutionierung aller gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnisse – oder durch Züchtung, durch genetische Auslese und Eugenik. Die eine Variante ist mit dem Wendejahr 1989 einstweilen zum Stillstand gekommen. Und die andere, sollte man meinen, ist bereits 1945 endgültig zu Grabe getragen worden. Unter den allermodernsten Gentechnikern finden sich jedoch nicht wenige Sozialdarwinisten, die der Evolution der mißratenen Gattung Mensch ein wenig auf die Sprünge helfen wollen. Natürlich nicht mit den brutalen Methoden und dummdeutschen Zielvorstellungen der Nazis, mit denen heute nur „Konservative“ verglichen werden dürfen.

Nein, es geht erst einmal nur um PID, die Abkürzung der Selektion. Dann um den „Verbrauch“, sprich Tötung von Embryonen zu Forschungs- und therapeutischen Zwecken. Dem folgt die nachhaltige Eliminierung von Erbkrankheiten durch Eingriffe in das Erbgut. Und am Ende dieser abschüssigen Keimbahn steht der patentierte Übermensch. Den will natürlich kaum ein Deutscher mehr in Form der „blonden Bestie“ haben. Aber das Leitbild des allseits gesunden, langlebigen, schönen und intelligenten Affen, der vom gewöhnlichen Menschen abstammt, ihn aber bei weitem an Gewöhnlichkeit übertrifft, steht seit längerem zur Verfügung. Dazu gebe man einen Genmix aus ewiger Jugend und sexueller Potenz, aus Feminismus und Ökologismus. Nicht zu vergessen eine Portion ökonomischer Leistungsbereitschaft und Konkurrenzfähigkeit, um nicht zu sagen: flink wie *Winnacker*, zäh wie *Nida-Rümelin* und hart wie *Markl*.

Spaß beiseite: Auch die gentechnisch verfeinerten Varianten der Eugenik kommen nicht ohne Selektion, Tötung und Segregation aus, sie laufen auf neue Klassenspaltungen nach dem alten Schema hinaus: lebenswertes oder lebensunwertes Leben, Übermensch oder Untermensch. Freilich muß in den Ethik-Labors noch kräftig an der Wiederaufbereitung und Modernisierung verdächtiger Begriffe gearbeitet werden, um sie vor der Kritik religiöser Nörgler und Zurückgebliebener zu immunisieren. Die Mutation der Moral stellt sich dann von alleine ein, wenn nur die Freiheit experimentellen Forschens und die technischen Möglichkeiten eröffnet sind.

„Die Moderne“ ist mit ihrer säkularen Erlösungshoffnung noch keineswegs an ihr verdientes Ende gekommen, trotz der vielen gescheiterten Utopien. Wissenschaft und Technik haben als Glaubensersatz und Legitimationsinstanz einen ungeahnten Neuaufschwung bekommen - dank des biotechnologischen Wunderglaubens. Die neuen Modernen wollen das Unendliche endlich machen und es beherrschen. Das zeigt, wie wenig sie selbst sich beherrschen können. Und wie recht *Albert Camus* hatte: Die einzige Wahrheit, die heute originell sei, liege darin, „um Mensch zu sein, sich zu weigern, Gott zu sein“.

Wolfgang Ockenfels

Hans Braun

Die andere „Erlebnisgesellschaft“

Bewältigung von Hilfebedürftigkeit im sozialen Nahraum

1. Eine eingängige Zeitdiagnose

Zu den von den Sozialwissenschaften entworfenen Gesellschaftsbildern, die in den zurückliegenden zwei Jahrzehnten die Grenzen der Fachwelt überschritten und als Zeitdiagnosen breite Aufmerksamkeit gefunden haben, gehört neben der von *Ulrich Beck* in die Diskussion gebrachten „Risikogesellschaft“[1] sicherlich die von *Gerhard Schulze* analysierte „Erlebnisgesellschaft“[2]. *Schulze* zufolge rückt in unserer Gesellschaft das „Erleben des Lebens“ ins Zentrum. Geleitet vom Imperativ des „Erlebe dein Leben“ entstehe „eine sich perpetuierende Handlungsdynamik, organisiert im Rahmen eines rasant wachsenden Erlebnismarktes, der kollektive Erlebnismuster beeinflußt und soziale Milieus als Erlebnisgemeinschaften prägt“.[3] Dies führe im Bereich des Konsums etwa dazu, daß der „Erlebniswert von Angeboten“ deren Gebrauchswert überspiele. Dieser „Erlebniswert“ dominiere die Motivation zum Kauf und stelle einen zentralen Faktor bei der Kalkulation von Absatzchancen dar: „Ohne den Kompaß der eigenen Erlebnisbedürfnisse ist der tägliche Konsum von Informationen, Unterhaltung, Waren und Dienstleistungen nicht zu bewerkstelligen“.[4] Die Auswirkungen der Erlebnisorientierung reichten indessen noch viel weiter. So werde die „Psyche nicht mehr gemessen mit Begriffen wie Tugend, Standhaftigkeit, Charisma oder edle Größe, sondern mit Kriterien wie Spontaneität, Empfindungsreichtum und Gefühlsintensität“.[5] Über die privatwirtschaftlichen Antworten auf die wachsende Erlebnisorientierung hinaus gebe es „die politische Reaktion einer allmählichen Anerkennung als ressortfähiges Bedürfnis, das kulturpolitisch, städtebaupolitisch, arbeitszeitpolitisch, familienpolitisch befriedigt werden soll“.[6]

Schließlich sei der Umgang mit der wachsenden Erlebnisorientierung zunehmend professionalisiert. „Entertainer, Animateure, Reisebegleiter, Psychologen, Erwachsenenbildner, Sozialarbeiter, ‚Kulturarbeiter’, Freizeitpädagogen“ böten sich „als berufsmäßige Erlebnishelfer an“.[7] Wie es aussieht, wenn sich jeder unter dem Druck des „Erlebe dein Leben“ auf die „Suche nach seinem originären und originellen Lebensstil“ begibt, beschreiben bzw. karikieren *Henri Band* und *Hans-Peter Müller*: „Sei es die Krankenschwester auf Pilgertour in Ladakh, mit Hesse im Rucksack und dem eigenen Karma vor Augen, sei es der aufstiegswillige Manager beim ‚Rhetorik- und Rafting-Kursus’ auf Kreta, sei es der frischgebackene Handwerksmeister beim Paragliding auf Mauritius oder sei es der schwersterziehbare Jugendliche auf erlebnispädagogischer Dienstreise dank therapeutischer Betreuung auf einer Farm in Namibia, wo ihn Wildnis und Tierwelt für die westliche Zivilisa-

tion zurückgewinnen sollen usw. Kein Ort auf dieser Welt konnte zu weit, kein Programm zur Stilisierungselaborierung zu bizarr, kein Trip zu teuer sein, um im Wettlauf um den zeitgemäßen Lebensstil noch ‚In-Gewinne' davontragen zu können."[8]

Nun mag man die Diagnose von der zunehmenden Dominanz der Erlebnisorientierung in unserer Gesellschaft für überzogen halten. Und auch *Schulze* selbst zeigt ja anhand der von ihm entwickelten fünf Milieus, die er als charakteristisch für unsere Gesellschaft ansieht, daß Erlebnisorientierung unterschiedliche Formen aufweist und unterschiedlich ausgeprägt ist. Indessen wird man nicht leugnen können, daß unser Alltag immer wieder Beispiele für eine Erlebnisorientierung in dem von *Schulze* gemeinten Sinn liefert. Allerdings treten bei einer gleichermaßen aufmerksamen wie unvoreingenommenen Befassung mit der sozialen Wirklichkeit auch Phänomene in das Blickfeld, die, gemessen an den Leitvorstellungen der „Erlebnisgesellschaft", auf nicht realisierte Erlebnismöglichkeiten verweisen. Nicht realisiert werden Möglichkeiten der „Erlebnisgesellschaft" nicht zuletzt aufgrund der den Alltag mehr oder weniger bestimmenden Betreuung und Versorgung von Angehörigen.

Auch hier „erleben" Menschen natürlich etwas. Es geht hier aber weder um „Selbstverwirklichung als Ausagieren eines vorgestellten inneren Kerns", noch um das „Streben nach dem Höheren in der Tradition der bürgerlichen Kultur" oder um die „Sehnsucht nach Einbettung in eine konfliktfreie Ordnung".[9] Es ist das Erleben von freiwillig eingegangenen Bindungen oder von Verpflichtungen, in die man hineingewachsen ist, und es ist das Erleben der Hilfebedürftigkeit anderer. Solches sich für Außenstehende zunächst einmal als belastend darstellendes Erleben schließt nicht aus, daß die Betroffenen Befriedigung aus ihrem Tun ziehen, eine Befriedigung, die daraus erwächst, daß man anderen ihre Lage erleichtert oder daß man beobachtet, wie diejenigen, für die man sich einsetzt, aufgrund der ihnen gewährten Unterstützung ihre Situation selbst verbessern oder sich auf ein für sie positives Ziel hin entwickeln. Jedenfalls haben wir es mit einem „Erleben" zu tun, das sich fundamental von dem unterscheidet, das im Zentrum des Modells der „Erlebnisgesellschaft" steht.

2. Bindungen und Selbstbindungen

Die Phänomene, um die es bei der „anderen Erlebnisgesellschaft" geht, können als Ausdruck von sozialen Bindungen und Selbstbindungen, oder, um einen anderen Terminus zu gebrauchen, von Solidarität angesehen werden. Wo heute von Solidarität die Rede ist, wird gewöhnlich an den Sozialstaat gedacht.[10] Dabei ist ein Staat gemeint, der sich über die Gewährung eines Existenzminimums hinaus aktiv an der Daseinsvorsorge der Bürger beteiligt, insbesondere durch Maßnahmen in den Bereichen Einkommenssicherung, Gesundheit, Wohnen und Bildung.[11] Der Sozialstaat erscheint vielen Menschen als die Institution, welche den Gedanken der Solidarität schlechthin verkörpert. Die Identifikation von Solidarität mit staatlich organisierter Makrosolidarität ist das Ergebnis einer Entwicklung, die in Deutschland schon in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts einsetzte und sich seit Ende des Zweiten Weltkrieges beschleunigte, nämlich die Einbeziehung von

Zweiten Weltkrieges beschleunigte, nämlich die Einbeziehung von immer mehr Lebensbereichen in die staatliche Daseinsvorsorge. In diesem Prozeß scheint der Sozialstaat mit seinen Angeboten freilich tendenziell immer hinter den Erwartungen der Bürger zurückzubleiben.[12] Staatlich organisierte Makrosolidarität ist eingeforderte Solidarität, die der Entscheidung des einzelnen weitgehend entzogen ist. Die Bürger sind verpflichtet, sich über Steuern und Beiträge an der „Solidaritätsmaschine" Sozialstaat zu beteiligen.

Indessen dürfen die gewaltigen finanziellen Volumina und die großen bürokratischen Apparate, in denen sich die staatlich organisierte Makrosolidarität äußert, nicht den Blick dafür verstellen, daß es in unserer Gesellschaft nach wie vor noch andere Formen der Solidarität gibt. So läßt sich als Mesosolidarität jene Form der Solidarität bezeichnen, die weder vom Staat zwangsweise eingefordert wird, noch in der Selbstverständlichkeit des alltäglichen Zusammenlebens gründet.[13] Ausdruck staatlich eingeforderter Makrosolidarität ist etwa die Verpflichtung für abhängig Beschäftigte, Beiträge zur Kranken-, Renten-, Arbeitslosen- oder Pflegeversicherung zu entrichten. Nicht verpflichtet sind sie indessen, eine Spende für eine soziale Einrichtung zu entrichten, in einer Altenbegegnungstätte mitzuarbeiten oder sich in der Hospizbewegung zu engagieren. Schließlich haben wir es einer Solidarität zu tun, die im sozialen Nahraum der Menschen angesiedelt ist. Sie kann als Mikrosolidarität bezeichnet werden. Es geht dabei um Unterstützung und helfendes Handeln als Teil umfassender Bindungen und Handlungszusammenhänge in der Familie, in der Verwandtschaft und im Freundeskreis. Was dem Außenstehenden als Ausdruck von Solidarität erscheinen mag, ist für die Beteiligten selbst allerdings kaum abzugrenzen von dem, was sie schlicht als Selbstverständlichkeit ansehen. Um Mikrosolidarität als Strukturprinzip einer „anderen Erlebnisgesellschaft" soll es im folgenden gehen.

3. Größenordnungen

Was die Zahl derjenigen anbelangt, die in ihrem sozialen Nahraum, das heißt in der Familie, im Verwandtenkreis, in der Nachbarschaft oder im Freundeskreis, hilfebedürftige Menschen betreuen und versorgen bzw. an der Betreuung und Versorgung beteiligt sind, so liegen hierüber keine Statistiken vor, die denen vergleichbar sind, die wir über das Auftreten von Arbeitsunfällen oder den Bezug von Sozialhilfe besitzen. Dies hängt wesentlich mit der Privatheit und der Komplexität der Tatbestände zusammen. Und auch die Umfrageforschung kann nur annäherungsweise ein Bild von der Größenordnung des Phänomens verschaffen. In Befragungen können zwar Kriterien vorgegeben werden, anhand deren die Gesprächspartner sich als Erbringer von Hilfeleistungen in ihrem sozialen Nahraum einstufen können, ob sie sich aber selbst auch als Betreuungs- und Pflegepersonen sehen, ist eine andere Frage. Was der eine nämlich explizit als Betreuung und Versorgung betrachtet, kann für den anderen noch Teil eines alltäglichen Lebenszusammenhangs sein. Dies schmälert nicht den sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Wert von Ergebnissen der einschlägigen Umfrageforschung, verweist aber darauf, daß man bei der Interpretation der Daten eine gewisse Vorsicht walten lassen sollte.

Ein anderer Weg, eine Vorstellung von den Größenordnungen nahraumbezogener Betreuungs- und Versorgungsleistungen in unserer Gesellschaft zu erhalten, besteht darin, von den ermittelten Hilfebedürftigen auf das Ausmaß der geleisteten Hilfe zu schließen. Eine der relevanten Datenquellen ist hier der Wohlfahrtssurvey. Dieser Survey hat als Grundgesamtheit alle Personen der deutschen Wohnbevölkerung, die in Privathaushalten leben und die das 18. Lebensjahr vollendet haben.[14] Im Survey 1998 antworteten auf die Frage „Haben Sie irgendeine andauernde Krankheit oder Behinderung, die sie gezwungen hat, ihren Beruf zu wechseln oder ihr Leben ganz umzustellen?“ zehn Prozent der erfaßten Westdeutschen und 13 Prozent Ostdeutschen, dies sei bei ihnen der Fall. Erwartungsgemäß nimmt der Anteil der Betroffenen mit steigendem Lebensalter zu, bei den befragten westdeutschen Männern etwa von drei Prozent in der Altersgruppe 18-39 Jahre auf 18 Prozent in der Gruppe der 60jährigen und älteren. Bei den befragten westdeutschen Frauen erhöhte sich der Anteil von fünf Prozent auf 17 Prozent.[15] Setzt man den Prozentsatz der Betroffenen für Gesamtdeutschland einmal mit 10,5 an und bezieht ihn auf die 66,3 Millionen Menschen, die 18 Jahre und älter waren,[16] so ergibt sich eine Zahl von knapp sieben Millionen Betroffenen. Nimmt man weiter einmal an, daß in jedem vierten Fall Hilfe aus dem sozialen Nahraum erforderlich ist und daß diese Hilfe nur von einer Person geleistet wird, so kommt man auf eine Zahl von rund 1,75 Millionen Hilfeleistenden. Und darin sind, um dies noch einmal klarzustellen, diejenigen nicht enthalten, die Betreuungs- und Versorgungsleistungen für Kinder und Jugendliche erbringen.

Eine andere Datenquelle ist die Schwerbehindertenstatistik. Dieser Statistik zufolge gab es Ende 1997 in Deutschland rund 6,6 Millionen amtlich anerkannte Schwerbehinderte.[17] Von diesen waren rund 162.000 Kinder und Jugendliche unter 18 Jahren. Andererseits waren über die Hälfte, nämlich 3,4 Millionen, der amtlich anerkannten Schwerbehinderten 65 Jahre und älter.[18] Die Statistik sagt nichts darüber aus, ob die Betroffenen in Privat- oder in Anstaltshaushalten leben. Nimmt man einmal an, was sicherlich zu hoch gegriffen ist, daß von den Kindern und Jugendlichen fünf Prozent, von den 18 bis 59jährigen zwei Prozent und von den 60jährigen und älteren wiederum fünf Prozent in Anstaltshaushalten leben, so ergibt dies eine Zahl von über 6,3 Millionen zu Hause lebenden Schwerbehinderten. Nimmt man weiter an, daß alle zu Hause lebenden behinderten Kinder und Jugendlichen, jeder fünfte Schwerbehinderte in der Altersgruppe 18 bis 59 Jahre und jeder dritte in der Gruppe der 60jährigen und älteren persönliche Hilfe im sozialen Nahraum durch zumindest eine Person erhalten, so kommt man auf eine Zahl von über 1,9 Millionen Hilfeleistenden.

Schließlich haben wir als Datenquelle die Statistik der 1995 eingeführten Pflegeversicherung. Diese Statistik besagt, daß es Ende 1999 eine Zahl von 1,35 Millionen ambulant versorgten Personen gab, die Leistungen aus der Sozialen Pflegeversicherung bzw. aus der Privaten Pflegepflichtversicherung bezogen.[19] Aufgrund einer im Auftrag des damaligen Bundesministeriums für Familie und Senioren durchgeführten Repräsentativerhebung wurde für 1991/92 noch eine Zahl von 1,123 Millionen zu Hause lebenden Pflegebedürftigen errechnet.[20] Von den Beziehern von Leistungen aus der Pflegeversicherung waren 499.400 in der Pflegestufe I

und rund 150.500 in der Pflegestufe III.[21] Geht man davon aus, daß bei Personen in den Pflegestufen II und III eine ambulante Versorgung ohne die Mitwirkung von Personen aus dem sozialen Nahraum nicht möglich ist, so kommt man auf eine Zahl von mindestens 650.000 Pflegepersonen.

Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß nicht immer bei Vorliegen einer Behinderung eine amtliche Anerkennung beantragt wird, daß nicht nur Pflegebedürftigkeit im Sinne des Pflegeversicherungsgesetzes persönliche Hilfe erforderlich macht und daß an häuslicher Betreuung und Versorgung oftmals mehrere Personen beteiligt sind – zu denken ist nur an die Eltern behinderter Kinder und Jugendlicher bzw. an die Beteiligung von Kindern an der Versorgung eines pflegebedürftigen Elternteils –, so dürfte auch bei einer sehr vorsichtigen Schätzung die Zahl derjenigen, die in ihrem Nahraum Hilfeleistungen erbringen, bei mindestens zweieinhalb Millionen liegen. Sie dürften im allgemeinen von den Möglichkeiten der „Erlebnisgesellschaft“ ebenso ausgeschlossen sein wie die chronisch Kranken, Behinderten und Pflegebedürftigen selbst.

4. Charakteristika nahraumbezogener Hilfeleistungen

Nahraumbezogene Hilfeleistungen in dem hier verstandenen Sinn sind im wesentlichen durch vier Merkmale gekennzeichnet.[22] Zunächst einmal sind solche Hilfeleistungen Teil eines allgemeineren Lebens- und Handlungszusammenhangs. Die Eltern, die ihr behindertes Kind betreuen, verstehen sich in der Regel eben nicht als „Betreuer“, sondern als Eltern. Ähnlich verhält es sich mit der älteren Frau, die ihren pflegebedürftigen Ehemann nach einem Schlaganfall versorgt. Die Versorgung ist hier Teil des vielleicht schon seit vielen Jahrzehnten bestehenden Zusammenhangs „Ehe“.

Ein zweites Merkmal, das mit dem ersten eng verwoben ist, ist darin zu sehen, daß es für Hilfeleistungen im sozialen Nahraum aus der Sicht derjenigen, welche die Leistungen erbringen, kaum Alternativen gibt. Auch wenn tatsächlich die Möglichkeit besteht, den Hilfebedürftigen stationär zu versorgen, wird es sich hierbei für die meisten Angehörigen um eine Lösung handeln, über die erst sehr spät nachgedacht wird. Dies ist etwa dann der Fall, wenn sich der Zustand des Behinderten oder Pflegebedürftigen so ungünstig entwickelt, daß eine häusliche Versorgung dem Betroffenen zum Schaden gereicht oder wenn die Angehörigen, welche die Betreuung und Versorgung leisten, aufgrund ihres Gesundheitszustandes hierzu beim besten Willen nicht mehr in der Lage sind. Die wenigsten Eltern werden aber, wenn sich eine Behinderung bei ihrem Kind abzeichnet, von vornherein auf eine stationäre Versorgung hinarbeiten. Und auch die Ehefrau, deren Mann eine progressive dementive Veränderung zeigt, wird, wenn überhaupt, allenfalls nach einer langen Zeit der häuslichen Betreuung über eine stationäre Versorgung nachdenken.

Als ein drittes Merkmal nahraumbezogener Betreuungs- und Versorgungsleistungen kann die Tatsache angesehen werden, daß es sich hierbei in aller Regel um eine langfristig angelegte Konstellation handelt. Die Eltern eines behinderten Kindes sorgen für dieses in der häuslichen Gemeinschaft oftmals bis weit in das Erwachsenenalter hinein. Und auch der ältere Mensch, der unter Alzheimer leidet,

kann unter Umständen noch viele Jahre mit diesem Leiden leben. Dies bedeutet für diejenigen, welche die Betreuungs- und Versorgungsleistungen erbringen, daß sie davon ausgehen müssen, daß der Zustand des oder der Hilfebedürftigen sich normalerweise nicht signifikant verbessern wird. Als Erfolg ihres Tuns sehen es die Angehörigen deshalb gewöhnlich an, wenn die noch vorhandenen Fähigkeiten des oder der Betroffenen so weit wie möglich aktiviert bzw. die Verschlechterung eines Zustands aufgehalten werden kann.

Schließlich besteht ein viertes Merkmal nahraumbezogener Betreuungs- und Versorgungskonstellationen darin, daß, anders als bei der Versorgung eines akut erkrankten Kindes oder des Ehepartners, die Hilfeleistung weitreichende Folgen für den Alltag und auch für die Lebensperspektiven derjenigen hat, welche die Betreuung und Pflege leisten. Sehr häufig werden Betreuung und Pflege zum zentralen Lebensinhalt. Dies hat sowohl Konsequenzen für das Verhältnis zur sozialen Umwelt, wozu nicht zuletzt auch die Erwerbsbeteiligung zählt, als auch für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft, etwa in der Familie.

5. Verlaufsformen

Bei den Verlaufsformen, in denen sich nahraumbezogene Betreuungs- und Versorgungsleistungen darstellen, kommt vor allem zwei Konstellationen eine besondere Bedeutung zu. In der ersten Konstellation tritt in eine bereits bestehende Verbindung, eine Ehe oder eine Familie, ein neues „Mitglied“ ein, das eine schwere körperliche oder geistige Beeinträchtigung aufweist. Der typische Fall ist hier die Geburt eines behinderten Kindes. Die Versorgung des Kindes ist zunächst bestimmt durch die generell gegebene Abhängigkeit, die kleine Kinder von ihren Eltern haben. Zwar sind die Eltern normalerweise geschockt, wenn sie erfahren, daß ihr Kind eine Behinderung aufweist, doch ergeben sich für sie mitunter erst allmählich besondere Betreuungs- und Versorgungsaufgaben. Eltern werden sich dieser Tatsache gewöhnlich dann bewußt, wenn ihre Kinder älter werden und wenn der Abstand zwischen ihrem behinderten Kind und andern Kindern deutlicher wird. Jetzt werden auch immer häufiger individuelle familiäre Anpassungsprozesse erforderlich, um die mit der Betreuung und Versorgung des Kindes verbundenen Aufgaben zu koordinieren und die Belastungen zu verteilen.

Bei der zweiten Konstellation entwickelt sich eine Beeinträchtigung bei einem Mitglied der Familie, des Verwandten- oder Freundeskreises. Dabei kann es sich um ein plötzliches Ereignis, zum Beispiel einen Unfall oder einen Schlaganfall, handeln. Häufig verschärft sich auch eine bereits bestehende Beeinträchtigung plötzlich. Schließlich kann sich die Beeinträchtigung gleichsam schleichend entwickeln, ohne daß die Betroffenen und die Angehörigen einen Zeitpunkt angeben könnten, von dem an sie sich beeinträchtigt fühlten bzw. von dem an Betreuungs- und Versorgungsleistungen erbracht wurden. Es liegt auf der Hand, daß die Art und Weise, wie sich die Beeinträchtigung des Hilfebedürftigen entwickelt, einen entscheidenden Einfluß darauf hat, wie die Hilfeleistenden mit ihrer Situation fertig werden. Das plötzliche Auftreten einer Beeinträchtigung ist nicht nur für den Betroffenen, sondern auch für die Angehörigen etwas, das in der Psychologie als

ein kritisches Lebensereignis bezeichnet wird. Normalerweise verfügen die Angehörigen weder über entsprechende Erfahrungen, noch haben sie Vorstellungen, wie mit der Situation umzugehen ist. Nicht selten sind sie auch aufgrund der Schocksituation kaum in der Lage, sich die relevanten Informationen zu beschaffen. Viel hängt deshalb in dieser Situation von der Unterstützung ab, die sie aus dem weiteren sozialen Umfeld, von Ärzten, von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sozialer Dienste oder durch Mitglieder eines Helferkreises ihrer Kirchengemeinde erhalten – sofern die diakonische Funktion der Gemeinde nicht bereits an einen „Verband" übergegangen ist.[23]

Etwas anders sieht es aus, wenn sich eine schon bestehende Beeinträchtigung verschlimmert. Hier haben die Angehörigen oft schon Betreuungs- und Versorgungsleistungen übernommen, die jetzt „nur" verstärkt werden müssen. Natürlich kann auch die plötzliche Verschlimmerung einer schon bestehenden Beeinträchtigung als ein kritisches Ereignis empfunden werden, für das keine adäquaten Handlungsmuster zur Verfügung stehen. Indessen sind die Beteiligten aber, was mögliche externe Hilfen anbelangt, gewöhnlich besser informiert, weil sie unter Umständen schon in vorangegangenen Problemsituationen Erfahrungen gesammelt haben. Wo sich eine bestehende Hilfebedürftigkeit plötzlich verstärkt, können die Angehörigen in der Regel auch angeben, von wann an sie sich in der Rolle des Hilfeleistenden sahen. Dies ist seltener der Fall da, wo sich eine Beeinträchtigung über einen längeren Zeitraum hinweg schleichend verschlimmert. Hier entwickelt sich die Hilfeleistung als allmähliche Umorientierung eines alltäglichen Lebenszusammenhangs. Wie immer die Angehörigen aber in ihre Aufgaben hineinwachsen, ihr Tun tendiert dazu, zu einem zentralen Lebensinhalt und zu einem dominanten „Erlebnisraum" zu werden.

6. Probleme und Belastungen

Der von einem behinderten Kind, einem chronisch kranken Ehepartner oder einem pflegebedürftigen Elternteil bestimmte Tagesrhythmus und die Notwendigkeit, für unvorhergesehene Fälle zur Verfügung zu stehen, machen es denjenigen, welche die Hauptlast der Betreuung und Versorgung tragen, gewöhnlich schwer, einer Erwerbstätigkeit nachzugehen. Tatsächlich ist auch nur eine Minderheit von ihnen berufstätig.[24] Wo einer Erwerbstätigkeit nachgegangen wird, müssen die Betroffenen häufig feststellen, daß sich die häusliche Situation negativ auf die Arbeit auswirkt. So wird beklagt, daß man müde und gereizt am Arbeitsplatz erscheine, daß man sich nur schwer konzentrieren könne, daß man von den Vorgesetzten unter Umständen wegen nicht ausreichender Arbeitsleistung gerügt werde. Wenn dennoch an der Erwerbstätigkeit festgehalten wird, dann hat dies seinen Grund nicht nur in den zu erwartenden Einkommenseinbußen. Eine Rolle spielt auch die Sorge, man können nach einer längeren Unterbrechung im Berufsleben nicht mehr so recht Fuß fassen. Darüber hinaus spielt auch der Gedanke an die Alterssicherung eine Rolle. Allerdings kann eine außerhäusliche Erwerbstätigkeit auch einen Ausgleich zur häuslichen Situation darstellen. In einem Beschäftigungsverhältnis zu stehen, bedeutet auch, daß man Kontakt hat zu Menschen außerhalb der eigenen Familie und des engeren sozialen Umfeldes.

In Gesprächen mit Angehörigen behinderter oder pflegebedürftiger Menschen kommt immer wieder die Rede auf die Gefahr, daß aufgrund der starken zeitlichen Anbindung außerhäusliche soziale Kontakte eingeschränkt werden. Darüber hinaus machen die Betroffenen die Erfahrung oder glauben zumindest die Erfahrung zu machen, daß Verwandte, Freunde oder Bekannte von sich aus Beziehungen einschränken oder gar abbrechen, weil sie es, was ihnen oftmals gar nicht bewußt ist, vermeiden wollen, mit dem Anblick eines behinderten oder pflegebedürftigen Menschen und mit den damit verbundenen Lebensumständen konfrontiert zu werden. Nicht selten schirmen sich Haushalte mit behinderten und pflegebedürftigen Menschen aber auch von sich aus nach außen ab, um erst gar nicht die Befangenheit von Besuchern zu erleben oder ansehen zu müssen, daß ihr Kind in Gegenwart anderer Menschen unangenehm auffällt.[25] Wo die Außenkontakte eingeschränkt sind, steigt aber tendenziell die Wahrscheinlichkeit, daß Unstimmigkeiten und Mißverständnisse im Verhältnis von Hilfebedürftigem und Hauptbetreuungsperson sowie im Verhältnis der Hauptbetreuungsperson zu anderen Angehörigen sich verstärken, weil kaum mehr eine Korrektur aufgrund von Vergleichsmöglichkeiten und Erfahrungsaustausch möglich ist.

Eine besondere Beanspruchung besteht bei Müttern, die neben der Pflege eines Elternteils oder der Versorgung eines behinderten Kindes auch noch für ihre Familie dazusein haben. Zwar deuten die vorliegenden Befunde darauf hin, daß der Ehepartner da, wo es um ein behindertes Kind geht, in den allermeisten Fällen der häuslichen Versorgung positiv gegenübersteht.

Dies gilt mit gewissen Einschränkungen auch im Falle der Versorgung eines pflegebedürftigen Elternteils. Indessen kommt es auch bei positiver Einstellung zu Unstimmigkeiten, die ihre Ursache häufig in unterschiedlichen Auffassungen über die angemessene Form der Versorgung und über das Ausmaß der Inanspruchnahme haben. Probleme können sich aber auch im Umgang mit den Kindern ergeben. Oftmals müssen diese durch die Rücksichtnahme auf ein behindertes Geschwister oder einen pflegebedürftigen Großelternteil ja ohnehin Einschränkungen hinnehmen, die ihren Altersgenossen nicht abverlangt werden. Dazu erleben sie unter Umständen, daß der in Betreuungs- und Pflegeaufgaben besonders eingespannte Eltemteil, wobei es sich in den meisten Fällen um die Mutter handeln dürfte, an der Grenze der Belastbarkeit ist und dann wenig Verständnis hat für ein spontanes Tun, durch das der Tagesablauf gestört wird.

Auf der anderen Seite verwenden die Eltern, insbesondere die Mütter, gewöhnlich große Mühe darauf, zumindest aus den Beziehungen zu den Kindern die Ängste und Sorgen herauszuhalten, die aufgrund der Betreuung und Versorgung eines Familienmitglieds auf ihnen lasten. Das heißt, sie versuchen, die Probleme zu verbergen oder mit sich selbst auszumachen. Auch dann aber quält sie nicht selten der Gedanke, nicht genug für ihre Kinder zu tun.

Auch da aber, wo sich das Problem der Verbindung von Betreuungstätigkeit und Verpflichtungen gegenüber der Familie nicht in dieser Schärfe stellt, sind die Angehörigen Belastungen ausgesetzt. Eine große Rolle spielt dabei die Ungewißheit über die zukünftige Entwicklung. Die Angehörigen wissen nicht, mit welchen

Aufgaben sie in Zukunft noch konfrontiert werden und ob sie in der Lage sein werden, diese Aufgaben zu bewältigen.

Dies gilt insbesondere für die Eltern behinderter Kinder, die unter Umständen damit rechnen müssen, daß ihr Kind sie überleben wird.[26] In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf die in den letzten Jahrzehnten drastisch erhöhte Lebenserwartung geistig behinderter Menschen zu verweisen. Das bedeutet, daß die Eltern mit der Frage konfrontiert sind, wer für ihr Kind einmal sorgen wird, wenn sie dazu selbst nicht mehr in der Lage sein werden. Ähnliche Gedanken quälen auch Menschen, die einen pflegebedürftigen Ehepartner versorgen. Die vielfältigen psychischen Belastungen, die mit der Betreuung und Versorgung im sozialen Nahraum einhergehen, tragen zu den gesundheitlichen Problemen der Angehörigen bei.[27] Häufig genannt werden in diesem Zusammenhang nervöse Erschöpfungszustände als Folge unterbrochener Nachtruhe, psychosomatische Erkrankungen aufgrund ständiger Inanspruchnahme und Rückenleiden, die auf das Heben und Umbetten eines bettlägerigen Pflegebedürftigen zurückzuführen sind.

Eine Belastung eigener Art kann schließlich der Umgang mit dem Angebot an externen Hilfen darstellen. In den letzten drei Jahrzehnten hat sich ein Netz von ambulanten und stationären Diensten entwickelt, die zum Ziel haben, die Entwicklung von Behinderten zu fördern, die Lage von Pflegebedürftigen zu verbessern und nicht zuletzt auch die Angehörigen bei ihren Aufgaben zu unterstützen. Sich über das vorhandene Angebot zu informieren, eine Auswahl zu treffen und schließlich die inhaltlichen und formalen Fragen einer Zusammenarbeit zu klären, kann für die Angehörigen durchaus eine Belastung bedeuten. In einer Studie über die Nutzung der Hilfen für behinderte Kinder werden in diesem Zusammenhang vier Aufgaben genannt, die sich den Eltern stellen. Zunächst einmal müssen sie sich einen Überblick über die „relativ komplexe und oftmals schon für Eingeweihte nur schwerlich durchschaubaren Strukturen zum Beispiel im Bereich der Frühförderung“ verschaffen. Weiterhin müssen sie Informationen über das Problem selbst einholen und sich mit diesen Informationen auseinandersetzen – was auch dazu führen kann, daß man sich durch Informationen überlastet fühlt.[28] Schließlich müssen sie „auch abweichende Aussagen und Empfehlungen gegeneinander abwägen und Handlungsoptionen entwickeln“.[29] Daß es angesichts einer so komplexen Informationslage zu Urteilen kommen kann, die sich im nachhinein als Fehleinschätzung erweisen, liegt auf der Hand. In diesem Zusammenhang ist auch die Feststellung zu sehen, die betroffenen Eltern fühlten sich „ihren Kindern gegenüber fast schon permanent ‚schuldig’, weil sie immer nach einer optimalen Förderung streben, ohne genau zu wissen, worin diese letztlich bestehen könnte“.[30] Das über die Eltern behinderter Kinder Gesagte gilt in abgeschwächter Form sicherlich auch für die Angehörigen pflegebedürftiger alter Menschen.

Die Unsicherheit im Umgang mit externen Leistungsangeboten hängt wesentlich damit zusammen, daß es sich bei sozialen Dienstleistungen um, wie es in der Sprache der Ökonomie heißt, „Erfahrungsgüter“ handelt.[31] Das heißt, es ist nicht möglich, die Qualität solcher Leistungen im vorhinein zu beurteilen. Dazu kommt, daß oftmals ein Informationsgefälle zwischen den Leistungserbringern und den Klienten bzw. deren Angehörigen besteht. Die Leistungserbringer verfügen im allge-

meinen über ein Expertenwissen, das die Klienten und ihre Angehörigen nicht haben. So können diese oftmals nicht entscheiden, ob eine bestimmte Maßnahme angemessen ist oder nicht. Was indessen beurteilt werden kann, ist die Art und Weise, wie die Leistungserbringer mit den Behinderten oder Pflegebedürftigen umgehen. Dies bedeutet, daß sich die Klienten, weil es so schwierig ist, die „Ergebnisqualität“ einer Leistung festzustellen, an dem orientieren, was als „Prozeßqualität“ bezeichnet wird. Auch wenn diese Prozeßqualität als gut eingeschätzt wird, schließt dies nicht aus, daß die Angehörigen der Gedanke quält, sie hätten sich bei der Heranziehung eines Dienstes vielleicht doch von falschen Maßstäben leiten lassen und damit zum Nachteil des Menschen gehandelt, für den sie in ganz besonderer Weise Verantwortung tragen.

7. Ein anderer „Erlebnisraum“

Nun ist es gewiß nicht so, daß die Betreuung und Versorgung behinderter, chronisch kranker und pflegebedürftiger Menschen für die Angehörigen ausschließlich aus Problemen und Belastungen in einem grauen und alternativelosen Alltag besteht, in dem es kaum Möglichkeiten des positiven Erlebens gibt. Auch betreuende und pflegende Angehörige erleben auf ihre Weise Gratifikationen. Ein freundliches Wort, ein verständnisvoller Blick oder auch nur ein dankbarer Händedruck des Hilfebedürftigen werden, wie sich in Gesprächen immer wieder zeigt, von den Angehörigen als Lohn für ihren Einsatz erlebt. Dazu kommen spezifische „Erfolgserlebnisse“. Die Mutter, die einen schweren Schlaganfall erlitten hat und mit der geduldig Sprechübungen gemacht wurden, kann wieder einfache Sätze formulieren, der Ehemann, der an einer dementiven Veränderung leidet, erkennt seine Frau wieder, das Kind mit einer cerebralen Schädigung kann einfache Gegenstände ergreifen und weitergeben. Gerade die Eltern behinderter Kinder nehmen deren Entwicklungsfortschritte und Lernerfolge besonders positiv wahr. Positive Auswirkungen können sich auch auf die Beziehungen innerhalb der Familie ergeben. Im Vierten Behindertenbericht der Bundesregierung heißt es hierzu: „Im Zusammenleben, durch die alltäglichen Erfahrungen im Umgang mit behinderten Menschen, mit ihrer Spontaneität und Herzlichkeit, aber auch in der Auseinandersetzung mit Angst und Trauer über existentielle Begrenztheiten entsteht oft eine sehr liebevolle und enge Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern.“[32] Auch die Intensivierung der Beziehung zwischen Ehepartnern als Reaktion auf die Geburt eines behinderten Kindes oder auf die plötzlich eingetretene Pflegebedürftigkeit eines Elternteils kommt immer wieder vor.

Aber auch das Gegenteil läßt sich beobachten: Die Spannungen zwischen den Partnern nehmen zu, sei es aus Unsicherheit und Schuldgefühlen heraus oder schlicht aufgrund der den Beteiligten oftmals gar nicht persönlich anzulastenden mangelnden Fähigkeit, Problemsituationen durchzustehen. Die nahraumbezogene Betreuung und Versorgung hilfebedürftiger Menschen darf eben nicht idealisiert werden. Neben Einschränkungen in der Lebensführung und gesundheitlichen Problemen gehören Ängste, Sorgen und Enttäuschungen in das Bild, und dies auch dann, wenn die Beteiligten ihrer Aufgabe positiv gegenüberstehen. Nicht um Idealisierung kann es also gehen. Wenn eine Position angemessen ist, dann ist es die

Bewunderung für die, welche sich tagtäglich der Betreuung und Versorgung von Angehörigen stellen. Zu den „Leistungsträgern“ in unserer Gesellschaft gehören sicherlich auch diese Gruppen. Mit der Bewunderung kann es aber nicht sein Bewenden haben. Gefragt sind auch Anstrengungen, diesen Menschen die bereits vorhandenen Unterstützungsmöglichkeiten tatsächlich zu eröffnen und über die weitere Verbesserung dieser Möglichkeiten nachzudenken.

Weiterhin geht es aber auch darum, und damit kommen wir zum Ausgangspunkt zurück, auf den ersten Blick scheinbar so eingängige Charakterisierungen wie die der „Erlebnisgesellschaft“ mit der Wirklichkeit zu konfrontieren. Es gilt zu verhindern, daß sich das Schlagwort verselbständigt und dadurch der Blick für Aufgabenbereiche und Erfahrungsräume verstellt wird, die das Leben einer nicht geringen Zahl von Menschen in unserer Gesellschaft bestimmen. Sowohl die alltägliche Erfahrung als auch die Berichterstattung in den Medien verweisen auf den hohen Stellenwert von „Erleben“ in unserer Gesellschaft. Weitaus schwieriger auszumachen sind demgegenüber die Konstellationen, in denen sich Menschen „Spaß und Spiel“ verweigern oder in denen sie völlig oder teilweise davon ausgeschlossen sind. Dies ist der Fall bei den Behinderten, den chronisch Kranken und den Pflegebedürftigen, aber eben auch bei den sie betreuenden und pflegenden Angehörigen. Gewiß haben auch sie trotz ihrer Probleme und Belastungen Möglichkeiten des positiven Erlebens. Diese sind aber von entscheidend anderer Art als diejenigen, die mit der „Erlebnisgesellschaft“ in Verbindung gebracht werden. Hier haben wir es mit der „anderen Erlebnisgesellschaft“ zu tun.

Anmerkungen

1) Ulrich Beck: Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1986.
2) Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt, New York 1992, ^{6}1996.
3) Ebd., S. 33.
4) Ebd., S. 59.
5) Ebd., S. 59.
6) Ebd., S. 59.
7) Ebd., S. 59 f.
8) Henri Band, Hans-Peter Müller: Lebensbedingungen, Lebensformen und Lebensstile, in: Bernhard Schäfers, Wolfgang Zapf (Hrsg.): Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands. Opladen ^{2}2001, S. 430.
9) Gerhard Schulze, a. a. O., S. 38.
10) Siehe Hans Braun: Über das Schicksal des Solidaritätsgedankens im Wohlfahrtsstaat, in: Alfred Bellebaum, Heribert Niederschlag (Hrsg.): Was Du nicht willst, daß man Dir tu’...Die Goldene Regel – ein Weg zu Glück?. Konstanz 1999, S. 183-184.
11) Zur Entwicklung und zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Sozialstaats siehe Hans Braun: Der Sozialstaat: Ausmaß und Probleme, in: Alfred Bellebaum, Hans Braun, Elke Groß (Hrsg.): Staat und Glück. Politische Dimensionen der Wohlfahrt. Opladen 1998, S. 109-133.
12) Siehe Manfred Prisching: Glücksverpflichtungen des Staates, in: Alfred Bellebaum, Hans Braun, Elke Groß (Hrsg.), a. a. O., S. 30-33.

13) Siehe hierzu Hans Braun: Solidarität als sozialstaatliches Strukturprinzip und als soziale Praxis, in: Die Neue Ordnung, 1/1999, S. 9-10.
14) Statistisches Bundesamt (Hrsg.): Datenreport 1999. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland. Bonn 1999, S. 417.
15) Ebd., S. 464.
16) Statistisches Bundesamt (Hrsg.): Statistisches Jahrbuch 2000 für die Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart 2000, S. 58.
17) Zentrum für Arbeit und Soziales an der Universität Trier (ZENTRAS): Dokumentationssystem Schwerbehinderte und Arbeitswelt. Teil II: Statistisches Archiv, Bd. 13. Trier 2000, Tabelle 6.
18) Zur Entwicklung der Zahl der Schwerbehinderten siehe Susanne Bahlke: Zunehmender Problemdruck in der Arbeitsmarktpolitik für Schwerbehinderte, in: Susanne Bahlke, Hans Braun (Hrsg.): Arbeitsplatznahe Rehabilitation Behinderter. Entwicklungen und Herausforderungen. Idstein 2000, S. 14-18
19) http://www.bmgesundheit.de/themen/pflege/zahlen/p-zahl.htm, heruntergeladen am 12.03.2001.
20) Ulrich Schneekloth, Peter Potthoff: Hilfe- und Pflegebedürftige in privaten Haushalten. Bericht zur Repräsentativerhebung im Forschungsprojekt „Möglichkeiten und Grenzen selbständiger Lebensführung“ im Auftrag des Bundesministeriums für Familie und Senioren. Stuttgart, Berlin, Köln 1993, S. 9
21) http://www.bmgesundheit.de/themen/pflege/zahlen/p-zahl.htm, heruntergeladen am 12.03.2001.
22) Zum folgenden siehe Hans Braun, Mathilde Niehaus: Caring for Disabled Family Members, in: Leo Montada, Hans Werner Bierhoff (Hrsg.): Altruism in Social Systems. Lewiston, NY, Toronto, Bern, Göttingen, Stuttgart 1991, S. 159-161.
23) Siehe hierzu Heinrich Pompey, Paul-Stefan Roß: Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis. Mainz 1998, S. 103-108.
24) Vgl. Ulrich Schneekloth, Peter Potthoff , a. a. O., S. 139-143.
25) Siehe Annette Scholz-Braun: Behinderte Kinder und ihre Eltern in der häuslichen Pflege. Eine Untersuchung über existentiell belastende und fördernde Faktoren. Stuttgart 1999, S. 88.
26) Ebd., S. 83
27) Zu den gesundheitlichen Belastungen pflegender Angehöriger siehe Ulrich Schneekloth, Peter Potthoff , a. a. O., S. 136-138; Donald Bender: Betreuung von hilfs- oder pflegebedürftigen Angehörigen in Mehrgenerationenfamilien, in: Walter Bien (Hrsg.): Eigeninteresse oder Solidarität. Beziehungen in modernen Mehrgenerationenfamilien. Opladen 1994, S. 244-247.
28) Ebd., S. 84-85.
29) Angelika Engelbert: Familien im Hilfenetz. Bedingungen und Folgen der Nutzung von Hilfen für behinderte Kinder. München 1999, S. 115.
30) Ebd., S. 275.
31) Zum folgenden siehe Hans Braun: „Qualität“ bei sozialen Dienstleistungen, in: Die Neue Ordnung, 5/1999, S. 350-352.
32) Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung (Hrsg.): Vierter Bericht der Bundesregierung über die Lage der Behinderten und die Entwicklung der Rehabilitation. Bonn 1998, S. 97.

Prof. Dr. Hans Braun lehrt Sozialpolitik und Sozialverwaltung an der Universität Trier.

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Ehrenamt zwischen Tradition und Erneuerung[1]

I. Das Ehrenamt – Bestandsaufnahme und Problematik

Das Bild, das das soziale Ehrenamt nach außen hin abgibt, ist auffallend ambivalent: Zunächst ist das Phänomen des schwindenden ehrenamtlichen Engagements zu konstatieren. Für zahlreiche Aufgabenfelder aus dem traditionellen Bereich des ehrenamtlichen Engagements lassen sich unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Umständen und klassischen Strukturen des Ehrenamtes keine oder nicht genügend Ehrenamtliche finden. Ein Gedicht von *Wilhelm Busch* bringt die Gründe auf den Punkt: „Willst du froh und glücklich leben, laß kein Ehrenamt dir geben. Willst Du nicht zu früh ins Grab, lehne jedes Amt gleich ab. Wie viel Mühe, wie viel Plagen, wie viel Ärger mußt Du tragen. Gibst viel Geld aus, opferst Zeit. Und der Lohn? Undankbarkeit! Drum rat ich Dir im Treuen, willst Du Frau und Kind erfreuen, soll Dein Kopf Dir nicht mehr brummen, laß das Amt doch den anderen Dummen!“[2]

Die Folgen solchen Denkens sind bereits vielfach Gegenstand von gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskursen gewesen. So wird allenthalben die Klage geführt, daß wir „im Westen“ auf dem Weg zu einer „Gesellschaft der Ichlinge“ sind, zu einer „Generation der ‚Egotripler‘“, daß die Gesellschaft an „Solidaritätserschöpfung“ und „Solidaritätsauszehrung“ leidet.[3] Dem Eindruck des amerikanischen Politikwissenschaftlers und Sozialtheoretikers *Michael Walzer* zufolge ist die gegenwärtige Gesellschaft tatsächlich weitaus näher an der *Hobbes*schen Beschreibung des „homo homini lupus“ als auf dem Weg zur allenthalben als Ideal angestrebten Zivilgesellschaft.[4]

Ein ernsthaftes Bemühen um diese Thematik muß jedoch deutlicher differenzieren, denn das Bild, das das Ehrenamt bei näherem Zusehen in der Öffentlichkeit hinterläßt, enthält mehrere Facetten: „Die spontanen Hilfeleistungen in Nachbarschaftsgruppen, Selbsthilfe-Initiativen haben zugenommen, die Mitarbeit in Verbänden und Organisationen hat abgenommen.“[5] Im Unterschied zur pauschalierenden Unterstellung auf der einen Seite, „der hochindividualisierte Zeitgenosse sei für solchen Dienst am Nächsten immer weniger zu haben“[6], ist auf der anderen Seite sogar die Rede von einem „noch nicht gehobenen Potential“.

1. Zur Problematik des Ehrenamtes in der traditionellen Konzeption

Die Problematik des Ehrenamtes artikuliert sich bereits in aller Deutlichkeit im Blick auf den Terminus „Ehrenamt“, den man vielfach, da es weder Ehre bringt noch ein Amt ist, für völlig ungeeignet hält. Die verbreiteten Vorbehalte gegen den Terminus „Ehrenamt“ führen dazu, daß manche den Begriff „‘freiwilliges soziales Bürgerengagement’“ vorziehen, weil er „die Freiheit der Wahl verdeut-

licht“[7]. Aus dem angelsächsischen Sprachraum wird der Begriff des „volunteering“ für dieses jahrhundertealte Phänomen importiert. Andere betonen, daß es entweder gilt, einen „neuen Namen“ zu finden, „denn ‚Ehrenamt’ riecht sehr nach 19. Jahrhundert.“ Oder wenn sich der neue Name nicht finden läßt, den alten Namen neu zu besetzen.[8] *Teresa Bock* macht in Bezug auf die Terminologie geltend, daß mangels konsensfähiger alternativer Bezeichnungen ... bis heute die Bezeichnung ‚ehrenamtliche(r) Mitarbeit/er’ verwandt und inzwischen frei von ideologische Zuschreibungen als Terminus technicus benutzt (wird).“[9] Einige der Punkte, die gegenwärtig den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurs um das klassische Ehrenamt beherrschen, seien im Folgenden aufgezeigt[10]:

1. Praktizierte Solidarität ist in den modernen Gesellschaften – zumindest dort, wo sie jenseits der Familie angesiedelt ist – im Denken vieler Menschen im wesentlichen zu einer Angelegenheit des Sozialstaats und entsprechender quasistaatlicher Organisationen geworden, so daß immer weniger die Mitmenschen in unmittelbarer Umgebung, im primären Lebensraum mit ihrer „Solidaritätsbereitschaft“ und „Solidaritätskompetenz“ gefordert werden.

2. Die wachsende Professionalisierung und Spezialisierung sozialer Dienste hat zu dieser Tendenz der privaten Entsolidarisierung noch einen zusätzlichen Beitrag geleistet.

3. Die wachsende ökonomische Fähigkeit vieler Menschen aus unterschiedlichen Schichten, soziale Bedürfnisse und soziale Dienste bezahlen zu können, sowie die Tatsache, daß ein Teil solcher Dienstleistungen auch von den sozialen Sicherungssystemen bezahlt wird, führt ebenfalls zum Schwinden der Selbsthilfefähigkeiten und zur Erosion privat-persönlicher Solidaritätsbereitschaft und praxis. Die Menschen geraten damit in die sog. „Modernisierungsfalle“[11].

4. Die stetig und sogar massiv anwachsende Steuer- und Abgabenlast führt dazu, daß der einzelne nicht bereit ist, daneben auch noch unentgeltlich und freiwillig Zeitkapazitäten zur Verfügung zu stellen. Gerade im traditionellen Verständnis von Ehrenamt standen auch weniger die zeitlichen Möglichkeiten des potentiell ehrenamtlich Tätigen im Zentrum des Interesses als vielmehr die Notwendigkeit der Übernahme einer bestimmten Aufgabe, die oftmals vom notwendigen Zeitaufwand kaum oder gar nicht eingeschätzt werden konnte.

5. Ein weiterer Faktor, die Zeitkapazität betreffend, spielt eine wichtige Rolle: Die für die modernen Gesellschaften charakteristische Individualisierungstendenz führt zu der als massiver Zeitdruck empfundenen Verpflichtung, seinen gesamten Alltag ohne entsprechende Rückbindung oder Entlastung rationalisieren und koordinieren zu müssen, so daß kaum noch die Bereitschaft besteht, Zeit für ehrenamtliche Aufgaben freiwillig abzugeben.

6. Zwar ist in den letzten Jahren das Freizeitbudget der einzelnen Bürger enorm gewachsen; zugleich aber ist auch die Zahl der konkurrierenden Angebote etwa der Massenmedien, des Sports, der Reisen, der Weiterbildung, der Unterhaltung und der Geselligkeit gewachsen.

7. In unserer Gesellschaft mit ihrer Signatur der Pluralisierung der Lebenswelten und Lebensformen sowie schwindender Milieubindung und -prägung sind „ne-

ben diese ‚horizontale Konkurrenz' um das Freizeitbudget ... auch ‚vertikale Konkurrenten' um die Sinnstiftung des Lebens auf den Plan getreten". Solche Alternativen reduzieren den Einfluß der Kirche, sie entziehen der Selbstverständlichkeit und Plausibilität praktizierten Glaubens den Boden. „So dürfte z. B. die Motivierung zur ehrenamtlichen Hilfe über das ehemals selbstverständliche Interesse an der Gewinnung oder Vermeidung des Verlusts religiöser Heilsgüter weitgehend verblaßt sein."[12]

8) Die eben angesprochenen Individualisierungstendenzen führen auch dazu, daß traditionsvermittelte Werte und Normen ähnlich wie traditionsbestimmte Sozialmilieus kaum noch Bindungs- und Prägekraft entfalten können und somit auch keine Ressource für die Aktivierung von Ehrenamtlichen darstellt.

9) In diesem Individualisierungsprozeß artikuliert sich auch ein „Wertewandel", der - um es mit *Helmut Klages* zu formulieren - verbunden ist mit einer Zurückdrängung von „Pflichtwerten" und der Verbreitung von „Selbstentfaltungswerten".[13] Das dürfte im wesentlichen dazu geführt haben, daß man vor allem keine Bereitschaft mehr mitbringt, sich im Rahmen traditioneller Organisationen und Institutionen ehrenamtlich zu engagieren, weil man fürchtet, in entsprechend vorgefertigte Schemen hineingepreßt zu werden und weniger eigene Vorstellungen entfalten zu können.

10) Der Rückgang der Bereitschaft zu ehrenamtlichem Engagement steht – so wird immer wieder diagnostiziert – in engem Zusammenhang mit dem Verlust an traditionalen Bindungen und Gemeinschaften.

11) Ein weiterer Aspekt betrifft die gewandelten Geschlechterrollen und speziell den Verdacht der Frauen, die hinter der Aufforderung zu ehrenamtlichem Engagement häufig die Gefahr wittern, „auf ihre alte dienende und wirtschaftlich unselbständige soziale Rolle außerhäuslich erneut festgelegt zu werden."[14] Frauen können aufgrund ihrer wachsenden Beteiligung am Erwerbsleben und wollen aufgrund ihrer zunehmenden Ablösung von den traditionellen Rollenmustern nicht länger automatisch als eine „Freiwilligen-Armee" angesehen werden.

12. Da nach der Familienphase ein Erst- oder Wiedereinstieg in den Beruf angestrebt und auch möglich wird, entfällt eine große Zahl potentiell Ehrenamtlicher.

2. Zur Konzeption des „neuen Ehrenamtes"

Neben dieser Problematik des Ehrenamtes angesichts heutiger gesellschaftlicher Konditionen ist allerdings auch das gegenläufige Phänomen zu konstatieren, daß nämlich die Rede vom Ehrenamt heute aus unterschiedlichen Gründen ein zentraler Bestandteil in vielen wissenschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Diskussionen ist und eine noch vor einigen Jahren ungeahnte Renaissance erfährt. „Böse Zungen behaupten, die leeren Kassen hätten die ... allzu demonstrative Wertschätzung des traditionellen Ehrenamtes bewirkt, vielleicht aber wolle man auch nur die Frauen vom Arbeitsmarkt komplimentieren."[15] Weniger skeptische Einschätzungen sehen hierin die neu erwachte und spürbare Sensibilität für den Aufbau und Erhalt der Zivilgesellschaft.[16]

Es ist seit einiger Zeit die Rede von der „neuen Ehrenamtlichkeit". Das Interesse daran nimmt gegenwärtig – nicht nur europaweit – zu; es gibt allgemeine demo-

graphische und sozio-ökonomische Trends, die zu einer wachsenden Bedeutung des Ehrenamts führen.

Wie können nun die beiden scheinbar konträren Aussagen zusammengebracht werden, nämlich daß es auf der einen Seite zunehmend schwierig ist, Freiwillige für das soziale Ehrenamt zu mobilisieren, und daß auf der anderen Seite gerade die Debatte um das Ehrenamt und unausgeschöpfte Potentiale zunehmend gesellschaftlich beherrschend wird? Um eine Antwort zu finden, gilt es, näher auf Struktur und Gestalt des neuen Ehrenamtes einzugehen.

Klassische Organisationen, die Ehrenamtliche mobilisieren und einsetzen, sind die Kirchen und Wohlfahrtsverbände, ferner die zahlreichen Verbände, die das gesellschaftliche Leben lange Zeit intensiv geprägt haben, deren Bedeutung aber in den letzten Jahren deutlich zurückgegangen ist.

In den achtziger Jahren sind eine Reihe weiterer, neuerer Organisationsformen entstanden, innerhalb derer sich die Menschen freiwillig engagieren können. Zu nennen sind hier u. a. Selbsthilfegruppen, ursprünglich entstanden in Abgrenzung zu den klassischen Organisationsformen, oder auch die Freiwilligenzentren oder -agenturen, die in den europäischen Nachbarländern bereits eine langjährige Tradition haben, in Deutschland aber erst seit 1996 im „Modellverbund Freiwilligen-Zentren im Deutschen Caritasverband“ institutionalisiert wurden. Eine weitere, in den USA, Kanada, England und den Niederlanden bereits seit einigen Jahren bekannte Form der Organisation von ehrenamtlicher Arbeit sind die Tauschringe, die Netzwerke zwischen Markt, Selbsthilfe und Staat darstellen.[17]

Diese neuen Organisationsformen des ehrenamtlichen Engagements weisen auf einen entscheidenden Strukturwandel und Perspektivenwechsel hin, der sich umschreiben läßt mit den Stichworten: von der Mitgliedergewinnung zur „Ressourcenorientierung“, von der Zuständigkeitskompetenz zur individuellen Kompetenz.[18] Wurde traditionell eher die Frage gestellt, wie man Mitglieder für die jeweilige Organisation gewinnen kann, wie man jemanden findet, der freiwillig diese oder jene anstehende Aufgabe wahrnimmt, so fragt man heute eher, welche Kompetenz der potentiell ehrenamtlich Tätige mitbringt, welches seine Bedürfnisse, Interessen und Fähigkeiten sind. In diesem neuen Denkansatz geht es nicht mehr primär um die Versorgung bestimmter Bereiche durch Erledigung fest umrissener Aufgaben, sondern vielmehr um die Stärkung der individuellen Kompetenz, um die ganzheitliche Persönlichkeit des einzelnen. Jeder soll somit die Chance erhalten, sich mit seinen Kompetenzen und Fähigkeiten als möglichen Ehrenamtlichen zu sehen und zugleich als wertvoll für diese Gesellschaft zu erkennen. Das ehrenamtliche Engagement muß in den biographischen Kontext der Persönlichkeit, aber auch in ihren situativen Kontext hineinpassen - man spricht hier von biographischer Passung. Zugleich müssen die Bereitschaft und die Motive desjenigen, der sich ehrenamtlich engagieren möchte, zu bestimmten Institutionen und Tätigkeitsfeldern passen - man spricht hier von „Gelegenheitsstrukturen“.[19]

Ein zentrales Strukturelement des neuen Ehrenamts setzt genau an dieser Stelle der Wertschätzung an: Man kann den wirtschaftlichen Nutzen, den ehrenamtlich

Engagierte der Gesellschaft leisten, nicht exakt in Zahlen aufrechnen, aber man wird nicht umhin können, die Tatsache des wirtschaftlichen Nutzens auch anzuerkennen. Insofern scheint es offenkundig, daß die „öffentliche Anerkennung ehrenamtlicher Tätigkeit“ von großer Bedeutung ist. Es geht also darum, das, was bislang an ehrenamtlicher Arbeit unsichtbar, im Verborgenen, geleistet wurde, sichtbar zu machen und in seiner Bedeutung für die Gesellschaft, für – klassisch sozialethisch gesprochen – das Gemeinwohl, zu würdigen. Das Sozialwort der beiden Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ schlägt zur Konkretisierung mit Recht vor, „freiwillige und unentgeltliche Dienstleitungen ... mit Gegenleistungen wie z. B. Aufwandsentschädigungen, Weiterbildungsangeboten und Berücksichtigung bei der Bewerbung um einen Erwerbsarbeitsplatz sowie Gutscheinen (etwa für die Inanspruchnahme von Hilfeleistungen bei eigenem Bedarf“ (222) zu honorieren. Die Erkenntnis, daß es bei ehrenamtlichem Engagement von der Seite der Gesellschaft aus nicht nur mit einem „Vergelt’s Gott“ getan ist, sondern daß die Gesellschaft, die gerade von diesem Engagement lebt, eine „Bringschuld“ hat, setzt sich erst langsam durch. Es geht nicht um leider nötig gewordene, aber eigentlich „‚unehrenhafte‘ Zugeständnisse an seltener gewordene Ehrenamtliche“[20], auch nicht um den „Abfall von der ‚reinen‘ Ehrenamtlichkeit“[21], sondern um die selbstverständliche Schaffung von Rahmenbedingungen und einem Klima, daß es den Menschen überhaupt erst ermöglicht, ehrenamtlich tätig zu werden. Verschiedene Verbände haben inzwischen Ehrenamtsnachweise eingeführt, die Auskunft gegen über erworbene und ausgeübte Qualifikationen fachlicher und persönlicher Art. Nicht selten legen mittlerweile Unternehmer bei ihren Mitarbeitern großen Wert auf deren ehrenamtliches Engagement und beziehen solche Tätigkeit bei Personalentscheidungen in ihre Überlegungen mit ein.

Mit dieser Debatte scheint der Lebensnerv der Gesellschaft getroffen zu sein: Denn, so formuliert es der deutsche Alt-Bundespräsident *Roman Herzog*: „Wenn eine Gesellschaft den Gemeinsinn in ihrer Mitte verliert, wenn die zentrifugalen Kräfte dominieren, und wenn nicht immer wieder die Gemeinwohlorientierung des einzelnen zutage tritt, verliert auch das Gemeinwesen seine Seele. Denn der Gemeinsinn ist das, was ich gerne die moralische Temperatur einer Gesellschaft nenne.“[22]

II. „Neue Ethik“ für ein „neues Ehrenamt“?

Die Motivstrukturen sind bei allen ehrenamtlichen Helferinnen und Helfern sehr heterogen; es spielen immer mehrere Motive eine Rolle, unterschiedlich ist dann jeweils die Priorität und Gewichtung. Die Soziologin *Christiane Wessels* unterscheidet in ihrer Auswertung einer empirischen Untersuchung von ehrenamtlich engagierten Frauen aus den Jahren 1992/93 zwischen „drei Arten von Motiven ...: dem caritativ religiösen Helfermotiv, der Reaktion auf das Bestehen einer objektiven Notwendigkeit, beispielsweise einer Notlage, und dem Motiv, das vor allem in der Befriedigung subjektiver Bedürfnisse begründet ist.“[23] Der Soziologe *Rolf G. Heinze* sowie der Politologe *Christoph Strünk*[24] unterscheiden im Blick auf die Motivation vier verschiedene Kategorien, deren ersten drei den

bereits genannten vergleichbar sind: sie nennen die *„traditions- und normgeleitete Motivation“*, die *„problemorientierte Motivation“*, die *individualistischen Momente* und als vierte Kategorie die *„gesellschaftsorientierte Motivation“*.

Dabei dokumentiert sich das gewandelte Profil des Ehrenamtes sehr deutlich gerade im Blick auf das erstgenannte Motiv: Galt ursprünglich für die im sozialen Bereich arbeitenden Frauen vorrangig oder sogar ausschließlich das *religiös-caritative Helfermotiv* des Altruismus, so erscheinen zwar Spontaneität und Selbstlosigkeit immer noch als wünschenswert, aber rein caritativ begründetes Engagement spielt gegenwärtig eine eher untergeordnete Rolle.[25]

Das zweite Motiv, das *Bestehen einer bestimmten Notsituation* bzw. die *problemorientierte Motivation* als Ausgangspunkt für soziales Engagement, scheint gegenwärtig insgesamt von weitaus größerer Bedeutung. *Heinze* und *Strünk* sehen in diesem Zusammenhang an erster Stelle die Selbsthilfegruppen, sodann aber alle Formen des Ehrenamtes. Nach der Untersuchung von *Wessels* begründen die Frauen – und damit tritt ein klares zivilgesellschaftliches Element in den Blick – „ihr Engagement letztlich unter Berufung auf das Subsidiaritätsprinzip. Der Staat, so zitiert sie aus ihren Interviews, „könne und solle nicht in jedem Fall aktiv werden. Sie (sc. die befragten Frauen. Anm. d. Verf.) halten es für sinnvoll und wünschenswert, daß jeder Mensch ein Stück Verantwortung übernimmt.“[26]

Die drittens zu nennenden *individualistischen Momente* sind es, die in der gewandelten Gesellschaft zunehmend an Bedeutung gewinnen. Hat man sich aus falsch verstandener religiöser Motivation auf der Basis christlicher Nächstenliebe lange nicht getraut, über diese Motivationsebene nachzudenken, so hat die philosophisch-theologische Tradition des Abendlandes immer schon gewußt, daß der reine Altruismus ohne einen Rückbezug auf das eigene Selbst nicht existiert. Insofern dokumentiert sich hiermit sowohl empirisch als auch theoretisch, daß Individualismus und Solidarität eng zusammengehören, daß „Selbstentfaltungswerte und bürgerschaftliches Engagement sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern verstärken.“[27]

Abgesehen davon, daß alle bereits genannten Motive für ehrenamtliches Engagement von ihrer Funktion her durchaus auch auf gesellschaftsorientierte Zwekke hinauslaufen, nennen *Heinze* und *Strünk* als vierte Kategorie noch ergänzend die „gesellschaftsorientierte Motivation“, die dort zum Tragen kommt, wo „Menschen, die sich über ihren Kreis und die geltenden Normen ihrer Primär- und Sekundärgruppen hinaus für gesamtgesellschaftliche Anliegen engagieren wollen“[28].

Hier kommt deutlich so etwas wie die Gemeinwohlorientierung, der Gemeinsinn ins Spiel. Als ganz entscheidend im Kontext all der unterschiedlichen Motive und Elemente kristallisieren sich die Dimensionen der Selbstbestimmung und der Eigenverantwortung heraus,[29] Dimensionen also, die zugleich im Bemühen um eine zivilgesellschaftliche Strukturierung der Öffentlichkeit von großer Bedeutung sind. Vor diesem Hintergrund läßt sich dieses neue Ehrenamt definieren als „ganzheitliches Handeln oder auch die Handlungsbereitschaft von Bürgern im Eigeninteresse mit anderen gemeinsam zugunsten aller gemeinsam“.[30]

III. Zum Verhältnis von „Neuem Ehrenamt“ und Zivilgesellschaft

In der Tat ist *Rita Süßmuth* sicherlich einerseits Recht zu geben, wenn sie feststellt, daß die „erneute Diskussion um Stärkung und Aufwertung des Ehrenamts ... eng verknüpft (ist) mit der Sozialstaatskrise ... Zwischen den Einsparungen im Sozialbudget von Bund, Ländern und Kommunen und den Appellen zu verstärktem, ehrenamtlichen Engagement besteht ein deutlicher Zusammenhang.“[31] Allerdings greift es andererseits zu kurz, das Aufkommen dieser Debatte nur mit der Suche nach einem Weg aus der Krise des Sozialstaats erklären zu wollen. Eine zweite, ebenfalls verkürzende Interpretation versteht bürgerschaftliches Engagement allein „als ein Modell der großräumigen Beschäftigungstherapie für jene Teile der Bevölkerung ..., die als Problemgruppen des Arbeitsmarktes angesehen werden.“[32] Ursprung und Kern der gesellschaftlich-öffentlichen und wissenschaftlichen Diskussion reichen aber tiefer: Die Eigenart und Faszination des Themas „Ehrenamt“ liegt gerade in einer umfassenden, näherhin zivilgesellschaftlichen Perspektive. Das neue Ehrenamt erweist sich mithin als Ausdruck und konstitutives Element der Zivilgesellschaft, damit also als Kristallisationspunkt der Debatte um die Demokratie-, um die Sozialstaats- sowie um die Werteproblematik. Dies gilt es im Folgenden noch ein wenig auszuführen.

1. Kultur der Partizipation – Neues Ehrenamt und Demokratiediskurs

Schon der erste deutsche Bundespräsident *Theodor Heuss* formulierte: „Demokratie lebt vom Ehrenamt“[33]. Demokratie und neues Ehrenamt haben Konvergenzlinien in der Idee der Würde und Freiheit des Menschen und der daraus resultierenden Rechte und Pflichten der Menschen, insbesondere der Rechte und Pflichten zur Partizipation an allen gesellschaftlichen Vorgängen und Institutionen. Ganz in diesem Sinne versucht die christliche Sozialethik den Begriff der sozialen Gerechtigkeit angemessen zu verstehen, in dem sie ihn interpretiert durch die Formel von der „kontributiven“ oder „partizipativen Gerechtigkeit“.

Für die Zivilgesellschaft und die in ihr aktiv um Partizipation bemühten Bürger ergeben sich vor diesem Hintergrund aus dem ehrenamtlichen Engagement entscheidende Konsequenzen:

Das Ehrenamt als Tradition freiwilligen Engagements mit der Intention, anderen Menschen zu helfen und im Gemeinwesen aktiv zu sein, verhilft dem Menschen „zu einer aktiven Rolle in einer demokratischen Gesellschaft“[34]; das bürgerschaftliche Engagement wird „als moralisch und sozial verantwortungsvolle Aktivität“ angesehen und gewertet, als spezieller und unverzichtbarer Ausdruck und zugleich Baustein zu einer demokratischen und bürgerschaftlichen Gesellschaft. „Auch wenn der Staat alle seine Verpflichtungen erfüllen würde, wäre immer noch Raum für Volunteer-Mitarbeit.“[35] Insgesamt scheint ein „gemeinsamer Trend ... darin zu liegen, daß die freiwillige Mitwirkung beim Aufbau einer sozialen Infrastruktur eine bedeutende Rolle spielt – nämlich die eines dem Gemeinwesen zugrundeliegenden Netzwerkes und Unterstützungssystems, das das vorrangige Ziel hat, die soziale Lebensqualität sowie die Freizeit, Wohlfahrt, Bildung und soziale Integration zu entwickeln und zu verbessern.“[36] Damit wird dann offenkundig, welche Rolle das neue Ehrenamt für den Aufbau und das

Verständnis der Gesellschaft als eigenständiger und eigen-strukturierter Größe spielt.

2. Kultur der Solidarität – Neues Ehrenamt und Sozialstaatsdiskurs

Schon die Terminologie ist ein sicheres Indiz für die sozialethische *quaestio vexata*: Nach *Theodor Strohm* hilft der *Sozialstaat* „den Schwächeren, ... ordnet die Teilhabe an den wirtschaftlichen Gütern nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziel, jeder Person ein menschenwürdiges Dasein zu gewähren."[37]

Der Begriff des *Wohlfahrtsstaates* wird in der vorwissenschaftlichen Sprache oftmals synonym mit dem des Sozialstaates benutzt, geht aber in seinem Umfang noch bedeutend weiter: Unter einem Wohlfahrtsstaat versteht man nach *Bernhard Külp* „den Versuch, über staatliche Versorgungseinrichtungen sowie einer nachträglichen Umverteilung der Einkommen bei grundsätzlich freier marktwirtschaftlicher Produktion mehr Sicherheit und Gerechtigkeit zu realisieren."[38]

Somit evoziert gerade der Terminus des Wohlfahrtsstaates häufig deutliche Kritik an der Sache des Wohlfahrtsstaates. Der gegenwärtige Papst formuliert in seiner Sozialenzyklika *Centesimus annus* von 1991 den entscheidenden Punkt: Er sieht die Ursache für die Auswüchse und Mißbräuche des Sozialstaates in einem gemäß dem Subsidiaritätsprinzip „unzutreffende(n) Verständnis der Aufgaben des Staates": „Eine übergeordnete Gesellschaft darf nicht in das innere Leben einer untergeordneten Gesellschaft dadurch eingreifen, daß sie diese ihrer Kompetenzen beraubt. Sie soll sie im Notfall unterstützen und ihr dazu helfen, ihr eigenes Handeln mit dem der anderen gesellschaftlichen Kräfte im Hinblick auf das Gemeinwohl abzustimmen." (CA 48,4)

Allerdings kann und darf es bei der gegenwärtigen Sozialstaatsdebatte selbstverständlich nicht darum gehen, den Sozialstaat als solchen zu verurteilen, sondern vielmehr darum, seine Grenzen und seine Gefahren und damit natürlich auch seine wirklichen Chancen zu bestimmen. Es bleibt unwiderruflich dabei, daß der Sozialstaat als ein Grundprinzip der Demokratie und als „Kehrseite" des Rechtsstaatsprinzips eine unverzichtbare humanitäre Errungenschaft ist, hinter die man ohne Verletzung fundamentaler humaner Substanz nicht mehr zurückgehen kann. Aufgrund der unverletzlichen und unveräußerlichen Würde des Menschen hält der demokratische Verfassungsstaat es für geboten, daß jeder einzelne Bürger nicht nur einen ethisch-moralischen, sondern – mehr noch – einen Rechtsanspruch auf ein Leben ohne existenzbedrohende materielle Sorgen hat. Nicht primär finanzielle Gründe und damit Sachzwänge sind es, die den eigentlichen Grund für eine Reform des Sozialstaates bilden, (sie stellen höchstens den Anlaß für derart fundamentale Überlegungen dar), sondern es geht um den Menschen, seine Würde und seine Freiheit.

Dem Subsidiaritätsprinzip[39] zufolge, das die Freiheit respektiert und die Selbstverantwortung des einzelnen und der kleinen Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft einfordert, wäre gerade nicht durch den völlig ausgeuferten Wohlfahrtsstaat und seine entmündigende und letztlich freiheitsberaubende Wirkung soziale Gerechtigkeit realisierbar, sondern vielmehr durch eine Reform im Sinne der Würde des Menschen. Der wohlverstandene, subsidiäre Sozialstaat ist not-

wendig angewiesen auf den einzelnen Menschen, der seine Freiheit wahrnimmt, Verantwortung ausübt, Initiativen, Anstrengungen und Leistungen einbringt, sowie auf das gemeinschaftliche Handeln seiner Bürger. Damit ist dieser Sozialstaat dann auch nicht nur – so *Manfred Spieker* – „Erste-Hilfe-Station zur Linderung sozialer Not, sondern Ausweis einer Kultur der Solidarität".[40]

Genau mit diesem Verweis auf die Solidarität ist dann auch die sozialethische Begründung für das neue Ehrenamt gegeben. Nicht länger darf der Staat in sozialethisch unverantwortbarer Weise der alleinige verantwortliche Akteur bei der Realisierung der sozialen Gerechtigkeit sein, sondern vorrangig sollen dazu die humanen Ressourcen der Gesellschaft optimal gefördert und genutzt werden. Nur so können dann wirklich die öffentlichen Angelegenheiten zurückgeführt werden „aus der Hand des Staates in die zahlreichen selbstorganisierten Hände der Gesellschaft"[41], um eine der zivilgesellschaftlichen Idee entsprechende Entwicklung vom Wohlfahrtsstaat zum zivilgesellschaftlich verantworteten Sozialstaat zu initiieren. Sozialpolitik ließe sich so zunächst und primär als Feld gesellschaftlichen Tuns verstehen; hier wird das Leitbild des politisch aktiven Bürgers in den sozialen Bereich übertragen. Nicht länger soll der Staat für den einzelnen Bürger sein jeweiliges Problem lösen, sondern „der politische Ehrgeiz (geht) dahin, die Menschen zu ‚ermächtigen', etwas für sich und für andere zu tun".[42]

In Freiheit übernommene Verantwortung für das Gemeinwesen und die Gesellschaft als Ausdruck von Solidarität – so läßt sich im Kontext der Sozialstaatsdebatte der sozialethische Kern ehrenamtlichen Tätigkeit beschreiben. Nicht mehr selbstverständliche Passung in bereits feststehende sozialstaatliche und gesellschaftliche Arrangements ist das entscheidende Prinzip, sondern es ist ein notwendiger Paradigmenwechsel vorzunehmen: Engagement und Mitverantwortung als zentrale Kriterien führen dazu, daß dem Ehrenamt eine eigenständige Rolle im Verhältnis zum Staat zukommt und sich darin auch die Zivilgesellschaft als eigenständige Größe artikuliert und formiert.

3. Kultur des Gemeinsinns – Neues Ehrenamt und Wertediskurs

Den Hintergrund für diese dritte Facette des gegenwärtigen gesellschaftlichen und sozialethischen Diskurses für die Wertedebatte, bildet das Grunddilemma der modernen Demokratie und ihrer Gesellschaft, das sich mit der inzwischen hinlänglich bekannten Formulierung des Staatsrechtlers und früheren Bundesverfassungsrichters *Ernst-Wolfgang Böckenförde* aufzeigen läßt: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann*. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist."[43] Damit artikuliert *Böckenförde* als wesentliches Faktum, daß die freiheitliche, pluralistische Gesellschaft notwendig der Moralität ihrer Mitglieder bedarf, eines Grundkonsenses bezüglich des Wertesystems also, das sie zusammenhält und auf der Basis dessen die anstehenden moralischen Herausforderungen der Gegenwart bestanden werden können.

Ein Blick auf die Realität der gegenwärtigen Gesellschaft macht offenkundig, daß die liberale Gesellschaft „in eine Krise geraten (ist), weil die Bestände eines überkommenen Gemeinsinns, von denen sie für Jahrhunderte zehren konnte,

deutliche Zeichen von Erschöpfung zeigen."[44] Die moralische Basis der demokratischen Gesellschaft als deren notwendiger Rückhalt schwindet zunehmend und bricht weg.

Diese fehlende resp. schwindende Gemeinwohlorientierung wird in unterschiedlichsten Ansätzen immer wieder zurückgeführt auf das Zerbrechen der individuellen Orientierung und Sinnwelt durch das Schwinden des gemeinschaftlichen Wertekonsens. Als Paradigma zur Erklärung dieser gesellschaftlichen Entwicklung der schwindenden Gemeinwohlgesinnung dient der Verweis auf die Individualisierung. Häufig wird mit diesem Begriff – in larmoyanter Weise den Zerfall der Gesellschaft beklagend – fälschlicherweise Atomisierung, Vereinzelung, Isolation, ungebundenes Selbst, Beziehungslosigkeit, (einseitig verstandene) Autonomie und Emanzipation verbunden, Individualisierung also als prägender Prozeß der Moderne verstanden, der ausschließlich eine Kette negativer Konsequenzen nach sich zieht. Ein Blick auf die neuere sozialwissenschaftliche Forschung belegt aber, daß man in der Auswertung des gleichen Prozesses der Individualisierung mit gutem Recht auch eine positive Kette von Folgen aufweisen kann. *Ulrich Beck* zeigt drei verschiedene Dimensionen auf, in denen sich Individualisierung auswirkt: „Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge (‚Freisetzungsdimension'), Verlust von traditionalen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen (‚Entzauberungsdimension') und – womit die Bedeutung des Begriffs gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt wird – eine neue Art der sozialen Einbindung (‚Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension')."[45] Die These von der Individualisierung bedeutet also weder „die Atomisierung von ehemals gemeinschaftsgebundenen Individuen noch die sozial unbestimmte, unumschränkte Wahl von Handlungsalternativen", sondern „befreite Gemeinschaften"[46]. Auf der einen Seite verlieren also traditionelle Muster und Institutionen wie Familie, Nachbarschaft, Beruf und Religion ihren Einfluß und ihre Bindekraft, was dann im Blick auf das soziale Ehrenamt bedeutet, daß der bislang unterhinterfragte Rahmen zerbricht und damit das z. T. „ererbte" und lebenslange Sich-Engagieren keine gesellschaftliche Passung mehr und auch keine – zumindest keine automatische – biographische Passung hat.

Auf der anderen Seite tritt an diese Stelle nun – durchaus in positiver Folge der Individualisierung – der solidarische individualisierte Bürger, der bewußt neue soziale Beziehungen sucht: Das Sozialwort der Kirchen formuliert dazu: „An die Stelle herkömmlicher Formen der Solidarität tritt zunehmend die freiwillige solidarische Einbindung in Gruppen, die häufig durch gemeinsames Engagement für eine gemeinsame Sache neu einstehen." (157) Auf diesem Weg entstehen Netzwerke, die nicht primär an Organisationen angebunden und durch überlieferte Normen motiviert sind, sondern die auf in einer bestimmten Situation erkannten Bedürfnisse antworten und damit Produkt einer klaren Lebensplanung und Sinnsuche oder Sinnerfahrung sind. Das neue Ehrenamt, die Bereitschaft zu konkretem bürgerschaftlichen Engagement auf ein bestimmtes Projekt hin führt geradezu zur Entstehung entsprechender kleiner Gruppen. So ist es auch das neue Ehrenamt, das Solidarität in neuer Form herausfordert und hervorbringt.[47]

Nicht daß also die soziale Dimension des menschlichen Lebens in ihrer fundamentalen ethischen Bedeutung völlig verschwunden wäre, ist mithin zu beklagen, sondern es ist positiv festzustellen, daß die allenthalben vermißten gesellschaftlich notwendigen Werte im gemeinsamen bürgerschaftlichen Engagement neu hervorgebracht, begründet und gelebt werden. Im Blick auf die aktuelle Wertedebatte erweist sich also das neue Ehrenamt als „werteproduktiv" und damit als ein reales Argument gegen die pauschale Klage über die Entsolidarisierung der Gesellschaft und den Wertezerfall. Das neue Ehrenamt erweist sich mithin auch aus dieser Perspektive des Gemeinsinns als ein fundamentaler Baustein von Zivilgesellschaft, es bringt zivilgesellschaftliche Strukturen hervor und benötigt sie zugleich. Gleichzeitig produziert die Zivilgesellschaft aufgrund ihrer eigenen Strukturen und Formen eben solches ehrenamtliches Engagement.

Die Theorie der Zivilgesellschaft impliziert in Verbindung mit diesen Gemeinschaften als eine wesentliche Dimension den Appell an das Moralempfinden und -bewußtsein der Bürger, an die Zivilität, an den Bürgersinn. In einem sehr allgemeinen Sinn sind damit Bürgerstolz, Toleranz, Teilnahme, zivilisiertes Verhalten, Zivilcourage, kurz: entsprechende – im spezifischen Sinn – „bürgerliche" Tugenden gemeint, ohne die Zivilgesellschaft und damit auch ehrenamtliches Engagement nicht möglich sind. Bürgersinn bedeutet also, daß der Bürger sich selbst in die Pflicht und Verantwortung für die Gemeinschaft und Gesellschaft nimmt. Demzufolge fragt er nicht, „was andere, insbesondere der Staat, für ihn tun können, sondern tut selbst etwas."[48] Genau dieses zivilgesellschaftlichen Wertebewußteins bedarf das ehrenamtliche Engagement.

Das neue Ehrenamt ist eingebunden in und hervorgebracht durch zivilgesellschaftliche Strukturen, es kann gegenwärtig von sehr vielen unterschiedlichen Aspekten aus diskutiert werden und berührt vielfältige Diskurse, sei es den Demokratie-, sei es den Sozialstaats- oder sei es den Wertediskurs. Diese Tatsache eröffnet für die christliche Sozialethik und den von ihr intendierten Dialog mit den gesellschaftlichen Kräften der Gegenwart große Chancen. Genau das, was zu ihren „Essentials" zählt, das christliche Menschenbild sowie die drei fundamentalen Sozialprinzipien Subsidiarität, Solidarität und Gemeinwohl, hat hier eine gute Möglichkeit, ganz neu in das Bewußtsein der Bürger implementiert zu werden und zugleich Impulse zur Weiterführung und Konkretisierung zu erhalten.

Anmerkungen

1) Bei diesem Beitrag handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags an der Karl-Franzens-Universität Graz.
2) W. Busch, zit. nach W. Bergsdorf; Mehr Ehre für das Ehrenamt, in: Lebendige Seelsorge 50 (1999) 130-134.
3) H. Keupp, Eine Gesellschaft der Ichlinge. Zum bürgerschaftlichen Engagement von Heranwachsenden, hrsg. vom Sozialpädagogischen Institut im SOS-Kinderdorf e.V., München 2000, 8f.
4) Vgl. dazu ausführlicher U. Nothelle-Wildfeuer, Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft (= Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 42), Paderborn 1999.

5) H.-R. Laurien, Zum Stellenwert des Ehrenamtes angesichts der Grenzen des Sozialstaates, in: Caritas. Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft 96 (1995), 293-300, 294. Vgl. auch T. Bock, Ressourcen ehrenamtlicher Tätigkeit zur Erfüllung von Hilfeerwartungen, in: ArchsozArb 29 (1988), 292-317, hier 301-304.
6) A. Foitzik, Anerkennung. Initiativen zur Aufwertung des Ehrenamtes, in: HerKorr 51 (1997), 115 f., hier 115.
7) K. Gaskin/J. D. Smith/I. Paulwitz u. a., Ein neues bürgerschaftliches Europa. Eine Untersuchung zur Verbreitung und Rolle von Volunteering in zehn Ländern, hrsg. von der Robert Bosch Stiftung, Freiburg i.Br. 1996, 34.
8) Vgl. H.-R. Laurien, Zum Stellenwert des Ehrenamtes angesichts der Grenzen des Sozialstaates (Anm. 5), 300.
9) T. Bock, Ressourcen ehrenamtlicher Tätigkeit zur Erfüllung von Hilfeerwartungen (Anm. 5), 294.
10) Vgl. dazu M. N. Ebertz, Mobilisierung ehrenamtlichen Engagements, in: ThQ 142 (1994), 145-152, hier 147. Die folgenden Punkte sind z. T. hiervon inspiriert.
11) Vgl. dazu Cl. Offe/Chr. Heinze, Am Arbeitsmarkt vorbei. Überlegungen zur Neubestimmung „haushaltlicher“ Wohlfahrtsproduktion in ihrem Verhältnis zu Markt und Staat, in: Leviathan 14 (1986), 471-495.
12) M. N. Ebertz (Anm. 10), 148.
13) Vgl. zu dieser Interpretation des Wertewandels vor allem H. Klages, Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen, Osnabrück 1988, 56 -75.
14) M. N. Ebertz (Anm. 10), 148.
15) A. Foitzik, Anerkennung (Anm. 6), 115.
16) Vgl. dazu insgesamt die vom Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen herausgegebene sehr interessante Studie Zukunft des Sozialstaates. Freiwilliges soziales Engagement und Selbsthilfe, Duisburg 1996.
17) Vgl. R. Heinze/Chr. Strünck, Die Verzinsung des sozialen Kapitals. Freiwilliges Engagement im Strukturwandel, in: U. Beck (Hrsg.), Die Zukunft von Arbeit und Demokratie, Frankfurt 2000, 171-216, 206 f.
18) Vgl. hierzu G. Alter, Die Kompetenz des Ehrenamtes, in: Lebendige Seelsorge 50 (1999), 135-139, hier 135 f.
19) Vgl. dazu H. Keupp, Eine Gesellschaft der Ichlinge? (Anm. 2), 18 f.
20) H. Volk, Halb Vergütung – Halb Vergelt’s Gott, in: Lebendige Seelsorge 50 (1999) 139-142, hier 140.
21) Ebd., 141.
22) R. Herzog, Ansprache vor der Aktion Gemeinsinn aus Anlaß der Kampagne „Verstehen beginnt mit Zuhören“ auf der Wartburg am 11. November 1995, zit. nach http://195.145.53.84/reden/de/gem_sinn.htm
23) Chr. Wessels, Frauen und soziales Ehrenamt, in: Caritas. Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft 96 (1995), Nr. 5, 196-203, hier 197.
24) R.G. Heinze/Chr. Strünk, Die Verzinsung des sozialen Kapitals (Anm. 1), 186 f.
25) Vgl. dazu Chr. Wessels, Frauen und soziales Ehrenamt (Anm. 35), 198.
26) Ebd.

Priv.-Doz. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer arbeitet als Lehrstuhlvertreterin am Seminar für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Universität Bonn.

Elke Mack

Ist der Mensch immer zugleich Person?

Zu anthropologischen Prämissen Christlicher Sozialethik

I. Der Zusammenhang von Anthropologie und Ethik

Anthropologische Fragen sind zur Zeit aktuell im Zusammenhang mit der Debatte über das Klonen von Menschen und in der Debatte um die aktive Sterbehilfe. Wer diese neue Technik reflektiert, stellt sich die Frage: Wann beginnt die Schutzwürdigkeit von Menschen und wann hört sie auf? In der öffentlichen Debatte in Deutschland wird zur Zeit unter anderem die Position vertreten, daß das Kriterium der Menschenwürde nicht auf Embryonen ausgeweitet werden könne und Klonen zwar in seiner Folgewirkung bedenklich sei, aber vom Argument der menschlichen Würde her nicht verboten werden könne.[1] Denn Embryonen hätten keine Selbstachtung. Beide christlichen Kirchen in Deutschland reagieren auf eine derartige Argumentation mit heftiger Kritik. Das Kriterium der Selbstachtung ist nämlich nicht einmal bei Säuglingen vorhanden. Wissenschaftlich läßt sich hier anfragen: Kann eine solche Anthropologie als Grundlage für ethische Schlußfolgerungen genügen? In der deutschen Gesellschaft ebenso wie bei politischen Entscheidungsträgern und bei forschenden Wissenschaftlern wird dies kontrovers diskutiert.

Die Klärung der konkreten moralischen Probleme wird in der Theologie der Wissenschaftsdisziplin der Moraltheologie überlassen bleiben. In einer Arbeitsteilung mit der Moraltheologie sollte jedoch in jeder ethischen Disziplin der Theologie eine Klärung der anthropologischen Hintergründe dieser bioethischen Probleme vorgenommen werden und deren Zuordnung zur Ethik sowie deren Funktion für die Ethik bestimmt werden. Hier wird deshalb ganz spezifisch auf das Verhältnis von Anthropologie und Sozialethik eingegangen werden. Es geht um die Frage, wie angesichts einer derartigen Kontroverse über die anthropologischen Prämissen einer Gesellschaft, eine sozialethische Begründung konkreter gesellschaftlicher Regelungen erfolgen kann und auf welcher anthropologischen Basis dies geschehen sollte.

Die christliche Sozialethik beschäftigt sich mit der Begründung und Implementation von Normen, Normsystemen, Institutionen und Strukturen unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft. Insbesondere die sozialethische Begründung konkreter gesellschaftlicher Regelungen bezüglich der genannten Probleme ist das erkenntnisleitende Forschungsinteresse. Die Christliche Sozialethik, die sich an der öffentlichen Debatte über bioethische Themen am Beginn des Lebens beteiligt, bedarf einer anthropologischen Reflexion über den Menschen, weil sie sich sonst nicht kompetent an der Debatte beteiligen kann.

Das Thema wird allerdings aufgrund seiner Komplexität auf einen bestimmten Fokus, eine bestimmte Zeit und maßgebliche Autoren eingeengt. Anläßlich der zu Beginn genannten Problematik wird nur darauf reflektiert werden, was moderne anthropologische Forschung unter dem Begriff der menschlichen Person versteht und wie dieser Begriff von der christlichen Ethik rezipiert wird. Diese Beschränkung in der Themenstellung ist berechtigt, weil die Aussage ‚Der Mensch ist Person' die anthropologische Prämisse moderner christlicher Ethik ist und das Personalitätsprinzip das Schlüsselprinzip zur Grundlegung sozialethischer Normen darstellt.

Der Personenbegriff besagt, anthropologisch gesehen, daß menschliches Leben über die biologischen Bedingungen hinausgehende geistige Komponenten besitzt und ethisch betrachtet, daß dem Menschen ein moralischer Status zugeschrieben werden kann. Deshalb steht die These zu Beginn: Der Satz ‚Der Mensch ist Person' beinhaltet ein Verhältnis zwischen der anthropologischen Bestimmung des Menschen und seiner moralischen Schutzwürdigkeit in der Gesellschaft. Um diese These zu erläutern wird in drei Schritten argumentiert:

Erstens sollen die entscheidenden geschichtlichen Vorläufer des modernen Personenbegriffs mit ihren Kernthesen benannt werden, die heute wirkungsgeschichtlich noch von Relevanz sind.

Zweitens werden repräsentative christliche Ansätze eines modernen Personenbegriffs anhand von Hauptautoren vorgestellt und maßgebliche Inhalte, die das Verhältnis von Personalität und Menschsein betreffen, expliziert.

Drittens wird erläutert, wie in der gegenwärtigen christlichen Sozialethik der Begriff der menschlichen Person als Grundlage zur Gestaltung von gesellschaftlichen Normsystemen methodisch eingebracht werden kann.

II. Die Entwicklung des modernen Personenbegriffs

Geschichtliche Vorläufer

In der Theologiegeschichte wird der Personenbegriff zuerst im Rahmen der Gotteslehre, speziell im Kontext der Entwicklung des trinitarischen Dogmas, verwandt. In diesem Kontext wird der Personenbegriff auf die drei göttlichen Personen bezogen. Allein hieran zeigt sich bereits, daß der Personenbegriff seine ursprüngliche wissenschaftliche – nicht alltagssprachliche – Beheimatung in der christlichen Theologie besitzt. Wenn zusätzlich die christlich-anthropologische Einsicht in die Gottesebenbildlichkeit des Menschen berücksichtigt wird, ist verständlich, warum der Personenbegriff nicht allein auf Gott beschränkt blieb, sondern auch in der Theologie auf den Menschen übertragen wurde.

Zu Beginn des sechsten Jahrhundert entwickelte *Boetius* in einem theologischen Kontext die klassische Definition der menschlichen Person. Für ihn ist die Person die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur: „Persona est naturae rationabilis individua substantia."[2] Person wird bei *Boetius* zum ersten Mal als nomen dignitatis für den Menschen verwendet, also als anthropologischer Begriff. Auf zwei wesentliche Punkte weist *Boetius* hin: Individualität und Vernünftigkeit.

Auch für *Thomas von Aquin* ist die menschliche Person ein wichtiger Begriff. Sie ist die substantia prima, die erste Substanz. Person ist bei ihm ein Name für ein Individuum, das eine vernünftige Natur hat, per se existiert und durch sich selbst handelt, also frei ist. Vernunft und Freiheit sind die beiden wichtigsten Konstitutiva der menschlichen Person.[3]

Bei *Giovanni Pico della Mirandola* in seinem Hauptwerk ‚Oratio de hominis dignitate' stellt der Schöpfergott den Menschen in den Mittelpunkt der Welt und sagt: „Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, dem ich dich überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen."[4] Die freie Selbstbestimmung des Menschen macht den Menschen zum Abbild Gottes. *Mirandola* führt das Freiheits- und Selbstbestimmungsrecht des Menschen direkt auf den Willen des Schöpfergottes zurück.

Alle drei genannten Autoren haben bestimmte Einschätzungsmerkmale der menschlichen Person gemeinsam: Für sie alle ist die menschliche Person ein Individuum, vernunftbegabt, frei und aufgrund dessen vor allen anderen Lebewesen mit einem besonderen Status ausgezeichnet. Die Person bleibt jedoch noch streng eingeordnet in den Kosmos, die Natur und die Schöpfung. Sie ist ein Teilbereich des Ganzen und wird noch nicht losgelöst hiervon betrachtet. Zusammenfassend läßt sich in aller Kürze sagen: In Spätantike und Mittelalter sind Individualität, Vernunft und Freiheit als die wesentlichen anthropologischen Charakteristika entdeckt worden, die die Substanz menschlicher Personalität ausmachen. Diese ontologische Bestimmung des Menschen bleibt bei vorneuzeitlichen Autoren streng eingeordnet in die metaphysische Schöpfungsordnung und wird auf Gott selbst zurückgeführt. Dies ändert sich mit der anthropozentrischen Wende.

Die anthropozentrische Wende

Die Einordnung der Anthropologie in das Ganze der Theologie ändert sich mit dem 16. und 17. Jahrhundert, welche als die Geburtsstunde der eigenständigen Disziplin der Anthropologie zu verstehen sind. Diese anthropologische Entwicklung entspricht der geistesgeschichtlichen Wende zum Subjekt in der Neuzeit, denn der Mensch ist mit einmal nicht mehr Objekt der Geschichte, sondern wird zum verantwortlichen Subjekt, das sich nicht nur in gesellschaftliche Strukturen einfügt, sondern diese selbst verändern kann. Die neue Stellung des Menschen erfordert nicht nur Respekt innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung, sondern auch, daß die gesellschaftliche Ordnung selbst auf den Menschen hin verändert wird.

Diese Entwicklung wird maßgeblich von den Denkern der europäischen Aufklärung angestoßen. Die Aufklärung zeichnet sich durch eine eigenständige anthropologische Betrachtungsweise aus. Es kommt zu einer Arbeitsteilung von Gottes- und Menschenlehre. Die philosophische Anthropologie dieser Zeit nimmt sich den Menschen zum Forschungsgegenstand und versucht ihn unabhängig von theologischen Offenbarungswahrheiten zu durchdringen. Damit verselbständigt sich die Anthropologie; sie wird entsprechend der Stellung des Menschen zur eigenständigen Disziplin und bildet einen modernen Personenbegriff aus.

Seit dieser Zeit sind zwei maßgebliche konkurrierende Personenbegriffe in der Diskussion, die bis heute wirkungsgeschichtlich von Relevanz sind und selbst die gegenwärtige Ethikdiskussion spalten: der Personenbegriff *John Lockes* und der *Immanuel Kants*. Bei beiden beinhaltet die Zuschreibung von Personsein den Status der Unantastbarkeit des Menschen. Allerdings werden die Ursachen für die Zuschreibung personaler Würde unterschiedlich begründet und die Extensität der Zuschreibung verschieden beantwortet.

Für *John Locke* ist die menschliche Person: „a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, (...)".[5] *Locke* rückt ab von der gängigen substanzontologischen Bestimmung des Menschen und definiert die Person durch ihre kognitiven Fähigkeiten. Person und Menschsein wird zum ersten Mal unterschieden hinsichtlich des Vorhandenseins von Rationalität und Selbstbewußtsein. Die Anerkennung der menschlichen Person geht auf die wechselseitige Anerkennung von vernunftbegabten Individuen in einer gesellschaftlichen Übereinkunft zurück. Dies geschieht jedoch mit einer beachtenswerten Einschränkung: *Locke* spricht dem Menschen nur tatsächliche Würde zu, insofern er vernünftig ist. „Geisteskranke und Idioten", wie *Locke* sie nennt, müssen sich immer vom Willen anderer leiten lassen.[6] Der Zustand einer natürlichen Freiheit und Gleichheit der Menschen wird in der Realität überformt durch eine vertragliche Übereinkunft, die nicht allen Menschen, sondern nur Personen mit Bewußtsein volle Rechte gewährleistet.

Ganz anders *Kant*. Er begründet die Zuschreibung von Würde aus der Natur des Menschen selbst. „Vernünftige Wesen (werden) Personen genannt, weil ihre Natur sie schon als Zweck an sich selbst (...) auszeichnet."[7] Die anthropologische Kernaussage von *Kants* Theorie ist die Idee der Selbstzwecklichkeit, die auf der Autonomie eines freien Willens beruht. Wenn der Mensch für sich selbst nur Zweck, nicht Mittel sein kann, dann hat der Mensch einen Anspruch darauf, vor der Verfügungsgewalt und Instrumentalisierung durch andere geschützt zu werden. Selbstzwecklichkeit konstituiert von Beginn an den Menschen. Mensch- und Personsein ist folglich bei *Kant* umfangsgleich.[8]

Der Bedeutungszuwachs, der in dieser eigenständigen anthropologischen Argumentation der Aufklärer der menschlichen Person zukommt, erklärt, welche zentrale Bedeutung sie für die Würdezuschreibung in der Neuzeit erhält. Die Person als Vernunft- und Freiheitswesen wird als sittliches Subjekt erkannt. Diese zentrale Stellung der menschlichen Person ist damit grundsätzlich anerkannt.

Moderne Anthropologiekritik

Die Wende zur Anthropologie in Neuzeit und Moderne geht im 20. Jahrhundert mit einer elementaren Anthropologiekritik einher. Es wird trotz einer Wende zum Individuum und zur subjektiven Verantwortung des einzelnen Menschen in Frage gestellt, ob man wissenschaftlich überhaupt etwas über die geistige Natur des Menschen aussagen könne. Man spricht von einer „Krise der Begründung des Menschseins". Diese Krise geht im wesentlichen auf eine vierfache Kritik zurück:

Erstens, der Speziezismusvorwurf. Dieser Vorwurf wird gegen Ansätze der Anthropologie, die den Menschen in seiner besonderen Stellung gegenüber den Tieren reflektiert, wie das bei *Max Scheeler*, *Helmuth Plessner* und *Arnold Gehlen* geschieht. Hier würde zu Unrecht nur der Spezies Mensch Würde zugeschrieben und diese damit in nicht vertretbarer Weise anderen Lebewesen vorgezogen. Auch hochentwickelte Säugetiere hätten eine gewisse Rationalität, Sozialverhalten, Schmerzempfinden oder Einfühlungsvermögen, die ihnen einen Wert verleihen. Prominentester Vertreter dieses Vorwurfs ist *Peter Singer*.[9]

Zweitens, der Vorwurf der semantischen Leerformel. Der Vorwurf bezieht sich darauf, daß der Würdestatus der menschlichen Person als Leerformel gebraucht werde, inflationär verwendet würde und eigentlich keine wirkliche Aussagekraft besäße.[10] Der Würdebegriff sollte deshalb durch andere Argumente ersetzt werden und nicht auf ein Individuum, sondern auf die Gattung Mensch reduziert werden, so *Norbert Hoerster* und *Dieter Birnbacher*.

Drittens, der Vorwurf metaphysischer Spekulation. In der gegenwärtigen philosophischen Debatte existiert eine Kontroverse um die Möglichkeit einer metaphysischen Reflexion über das Wesen des Menschen. Die Frage nach der ontologischen Verfaßtheit des Menschen sei Spekulation und gehöre in den Raum religiöser Weltanschauung. Der Mensch weise so wenige allgemeine Besonderheiten auf, daß unter dem Anspruch universalisierbarer Theorien kaum etwas über ihn ausgesagt werden kann. Diese Kritik üben Vertreter einer strikt universalisierbaren, normativen Ethik wie *Jürgen Habermas*.[11]

Eine weitergehende Steigerungsform dieser Metaphysikkritik liegt, viertens, bei Fundamentalkritikern der geisteswissenschaftlichen Anthropologie vor. Hier wird daran gezweifelt, daß überhaupt etwas über die Natur des Menschen ausgesagt werden kann, was über die empirischen Befunde hinausgeht. Die Anfrage an die Anthropologie lautet folglich: Ist der Geist des Menschen, das Mentale also, nicht ein reines Produkt der Gene oder neurophysiologischer Gehirnprozesse? Diese Kritik an metaphysisch arbeitender Anthropologie wird von empirisch arbeitenden Anthropologen oder von Naturwissenschaftlern vorgebracht, die einen Totalerklärungsanspruch aus empirischen Erkenntnissen heraus erheben.

Aus der Perspektive einer christlichen Anthropologie wird der Versuch unternommen, auf diese Vorwürfe zu reagieren.

2. Personales Menschsein in der christlichen Anthropologie

1. Die Person in den Ansätzen christlicher Anthropologen

Die anthropozentrische Wende, die sich mit der europäischen Aufklärung in der Philosophie vollzogen hat, wird etwas verspätet von der Theologie trotz erheblicher Aufklärungskritik nachvollzogen. Namhafte Theologen entdecken die Anthropologie im zwanzigsten Jahrhundert neu und entwickeln auf dieser Basis einen eigenen modernen Personenbegriff. *Karl Rahner* stellt die anthropologische Reflexion in den Mittelpunkt seiner Theologie. Er bezeichnet die Anthropologie als die „Voraussetzung für das Hören und Verstehen der eigentlichen Botschaft des Christentums.“[12] Lehramtlichen Niederschlag findet dies im Zweiten

Vatikanischen Konzil. Hier läßt sich von der Anthropologie als Fundamentalthema der Theologie sprechen. Im 12. Kapitel von Gaudium et Spes wird von verantwortlichen Christen in modernen Gesellschaften erwartet: „alles in der Welt auf den Menschen als Ziel hinzuordnen."[13]

Die Frage nach dem Menschen umfaßt aus einer theologischen Perspektive auch immer die Frage nach Gott, reicht also hinaus auf die Frage nach der Transzendenz und nach den metaphysischen Bedingungen des Menschseins. In der christlichen Anthropologie stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ebenso wie die Frage nach der Auswirkung der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus auf den Menschen selbst. Christliche Anthropologie kann sich also nicht nur auf philosophische Bestimmungen des Menschseins beschränken. Was christliche Anthropologie jedoch kann und was auch in Reaktion auf eine breite Anthropologiekritik im 20. Jahrhundert bereits getan wurde, ist eine Loslösung von stark essentialistischen bzw. neuscholastischen materialen Wesensreflexionen des Menschen.

Christliche Anthropologie wird deshalb heute von ihren Hauptvertretern methodisch zumeist transzendentaltheologisch oder geschichtsphilosophisch angegangen. Für diese Entwicklung sprechen Vertreter moderner christlicher Anthropologie wie *Ernst Jüngel, Eugen Biser, Otto Hermann Pesch, Jörg Splett, Wolfhart Pannenberg* oder *Karl Rahner*. Wenn alle genannten Personen in ihrer anthropologischen Argumentation verglichen werden und angesichts der zu Beginn genannten Problematik bioethischer Anfragen an die Anthropologie die geeignetste Argumentation herausgegriffen werden soll, bietet sich *Karl Rahner* an. Obwohl er seine theologische Anthropologie nicht anhand bioethischer Themen entwikkelt hat, bringt sie die ethische Beurteilung in der konkreten Problematik erheblich weiter.

Der transzendentaltheologische Personenbegriff Rahners

Rahner geht in seiner Anthropologie vom Subjektstatus des Menschen aus. *Personalität bedeutet bei Rahner den „Selbstbesitz eines Subjektes als solchen in einem wissenden und freien Bezogensein auf das Ganze".*[14] Dies wird erkennbar dadurch, daß der Mensch sich selbst in Frage stellen kann und durch die Selbstreflexion seine eigenen Grenzen erkennt. Dabei wird ihm unwillkürlich bewußt, daß es über diese Grenzen hinaus etwas gibt und er sich hierauf ausrichten kann. *Rahner* nennt den Menschen deshalb ein Wesen der Selbsttranszendenz, also ein Wesen, das die Grunderfahrung macht: Es gibt mehr als mich und das, was ich momentan sehe. Ich kann also über mich hinausgehen und bin damit zu einer Erfahrung der Bedingungen der Möglichkeit überhaupt fähig. Diese transzendentale Erfahrung ist eine Erfahrung der Absolutheit und der Unbedingtheit. Gott ist unumgänglich in jedem Akt menschlichen Daseins bereits die Bedingung der Möglichkeit für das Erkennen des Menschen überhaupt. Dieses übernatürliche Existenzial ist eine mit seiner Existenz als Mensch verbundene Bedingung, die ihm immer schon zu eigen ist. Denn der Mensch ist Ereignis der Selbstmitteilung Gottes. Menschliche Würde wird durch diesen ontologischen Bedingungszusammenhang begründet. Durch seine Öffnung auf Gott hin erfüllt der Mensch die ihm bereits vorgegebene Würde und vollendet sie.[15]

Rahner sieht die Würde der menschlichen Person also in der Gottesrelation. Er deutet die Grundbedingungen des Menschseins auf die Frage nach der Transzendenz hin. Der wesentliche Unterschied zu anderen Ansätzen besteht darin, daß sich Gott dem Menschen nicht erst im Prozeß der Selbstwerdung, also geschichtlich mitteilt, also eine aposteriorische Relation hergestellt wird. Vielmehr verankert *Rahner* die ethische Qualität der Relation in einer apriorischen Existenzbedingung des Menschen, die der Heilsgeschichte sogar vorausliegt. Dadurch kann *Rahner* die Würde menschlicher Person direkt in der Selbstoffenbarung Gottes verankern und macht sie nicht erst von einem geschichtlichen Geschehen abhängig. Die Würde läßt sich auch nicht erst aus der unteilbaren Kontinuität menschlichen Lebens und auch nicht erst aus der Potenz eines Embryo schlußfolgern. Die Würde ist ein Existential des Menschen und macht ihn immer schon und zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz zur Person.

Zwei darüber hinausgehende inhaltlich entscheidende Punkte in der Argumentation christlicher Anthropologie bedürfen der Erwähnung.

2. Unverzichtbare Grundsätze

Nur Unbedingtheit begründet unverletzliche Würde

Das eindeutige Votum dafür, daß personale Würde nur von einem Unbedingten begründet sein kann, vereint die Vertreter christlicher Anthropologie.

Jörg Splett veranschaulicht dies an einem Bild[16]: Liebe ist das unbedingte Ja zu einem bedingten Menschen. Sie wird nur ernst und verlässig sein, wenn sie nicht von einem kontingenten, wankelmütigen Ich abhängig ist. Liebe wird also selbst unbedingt in ihrer Wirkung, wenn sie von einer absoluten personalen Wirklichkeit herkommt und in ihr verankert ist. Dann kann sich der oder die Geliebte wirklich bejaht wissen, weil die Zusage der Liebe absolut ist. Im Analogieschluß kann diese Einsicht auf das Verhältnis von Gott und Mensch übertragen werden. Der Kern der menschlichen Person ist nur dann der Verfügungsgewalt anderer Menschen entzogen und vor Instrumentalisierung geschützt, wenn sich ihr Würdeschutz auf das unbedingte eines personalen Gottes zurückführen läßt. Das Besondere an der christlichen Anthropologie ist also - um es zusammenfassend zu formulieren - die Annahme, daß der Würdestatus menschlicher Person durch Gott in einer ganz anderen Qualität begründbar ist, weil er im Unbedingten gründet. „Die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott ist der letzte Grund der Würde der menschlichen Person“[17], so *Walter Kaspar.*

Die Identität von Mensch und Person

Anthropologen wie *Peter Singer*[18] gehen davon aus, daß hinsichtlich menschlichen Lebens unterschieden werden kann, ob es personale oder nur biologische Qualität besitzt. *Singer* vertritt die These, daß Ungeborene, schwer behinderte Säuglinge oder Debile keine autonomen Personen sind, denen Würde zugesprochen werden kann. Personalität ist für ihn zu dem Zeitpunkt gegeben, wenn Bewußtsein, Subjektivität und die Fähigkeit zur autonomen und rationalen Selbstbestimmung im einzelnen voll ausgebildet sind. Mensch und Person sind also nach seiner Einschätzung nicht in jedem Stadium des Lebens identisch.[19]

Personalität in der Lesart, die zur Zeit in der christlichen Anthropologie vorherrscht, ist von der menschlichen Natur nicht zu trennen. Jeder Mensch ist im-

mer und zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz auch zugleich Person und damit in höchstem Maße schützenswert. Für die Identität von Mensch und Person werden zwei Klassen von Argumenten vorgebracht:

Erstens, die Personenwürde kommt jedem Menschen als Individuum zu:

Hier wird der Personenstatus damit begründet, daß Menschen in einem unvergleichlichen Sinne Individuen sind, die als Einheit von Leib und Ich existieren. Deshalb kommt es bei den einzelnen Menschen nicht auf bestimmte individuelle Merkmale oder Leistungen an, sondern darauf, ob sie menschliche Individuen sind. Als solche sind sie Subjekte, die sich Zwecke setzen können. Die Anlage dieser Größen, die das Individuum zur Person macht, ist das Kriterium für die Schutzwürdigkeit des Menschen. Es legt sich jedoch dennoch die Frage nahe: Gehen nicht auch die Vertreter aktiver Sterbehilfe oder die Befürworter von Klonierungsversuchen davon aus, daß die Schutzwürdigkeit sich auf individuelle menschliche Wesen erstreckt?

Diese erste Argumentation zur Individualität würde also als Grundlage für die christliche Ethik zu Beginn und am Ende des Lebens noch keine hinreichende Basis bieten. Denn im Embryonalstadium vor dem 14. Tag ist beispielsweise rein biologisch noch keine Individualität feststellbar. Deshalb wird von seiten der christlichen Anthropologie noch eine zweite Klasse von Argumenten vorgebracht, die als Argumentation der universalen *conditio humana* bezeichnet werden kann.

Zweitens, die Personenwürde kommt allen Menschen zu:

Diese zweite Argumentation beinhaltet die Annahme, daß Menschen auch schutzwürdige Menschen sind, wenn sie in einem Frühstadium oder in einem Krankheitsstadium und Sterbeprozeß bestimmte Eigenschaften von Personalität noch nicht, momentan nicht oder nicht mehr aufweisen. Die Begründung ist folgende: Nicht die wechselseitige Anerkennung von Individuen ist die Primärbedingung für die Zuschreibung von Würde, wie das die Tradition eines *Locke´*schen Personenbegriffs behaupten würde. Vielmehr ist die Anerkennung der Würde die Reaktion auf einen unbedingten Grund, der bereits im Menschsein und in seinem naturbedingten Verhältnis zu allen anderen Menschen existiert. Wenn dieser unbedingte Grund in einer immer schon vorhandenen Gottesrelation besteht, beginnt Personalität mit dem Menschsein. Der Status der Person wird dann nicht an der Anerkennung durch andere festgemacht, sondern existiert kraft eigenen Rechts und kraft eigener menschlicher Natur. Bereits in einer Phase, in der seine menschliche Natur dem Menschen die reale Potenz zur Realisierung menschlichen Fähigkeiten bietet, läßt sich personales Leben ausmachen. Es lassen sich von dieser Argumentation her drei Schlußfolgerungen ziehen: Das Menschsein ist das Kriterium für die Zuschreibung von Personalität. Die Person ist der Grund der Würdezuschreibung.[20] Das Sein der Person ist das Leben des Menschen.[21]

Nun stellt sich die entscheidende Frage, wie diese anthropologischen und fundamentalethischen Argumente mit Hilfe einer sozialethischen Begründung von Normen in einer modernen Gesellschaft in den politischen Diskurs eingebracht

werden können. Wie kann eine christlich-anthropologische Hermeneutik zur Grundlage einer universalen Ethik werden?

III. Personenwürde als regulatives Prinzip der Sozialethik

Die anthropozentrische Wende der Theologie der Moderne besitzt für die christliche Sozialethik eine entscheidende Bedeutung. Heute befindet sich sozialethische Forschung in einer geistesgeschichtlichen Situation, in welcher der christliche Glaube nicht mehr als eine gemeinsame Basis pluralistischer Gesellschaften vorausgesetzt werden kann, sondern *ein neuer Konsenspunkt* gefunden werden muß. Es deutet sich an, daß dieser Konsenspunkt in demokratischen Gesellschaften und in einer sich globalisierenden Marktwirtschaft darin liegt, daß menschlichen Personen Menschenrechte und grundlegende Bürgerrechte zugestanden werden. Die Bedeutung der Menschenrechte in modernen Gesellschaften wird weitestgehend auf die Erkenntnis der Schutzwürdigkeit der menschlichen Person zurückgeführt. Die Anthropologie bleibt also trotz universaler formaler Normen der Menschenrechte der Boden, auf dem die Ethik der Moderne ihre Allgemeingültigkeit erhält, weil auch die Personalitätsansprüche der Menschenrechte auf Grundbedingungen des Menschseins rückführbar sein müssen.

1. Von der Würde der menschlichen Person zu ethischen Rechtsansprüchen

Die Verknüpfung des menschlichen Personenstatus mit dem Anspruch auf die Einhaltung bestimmter Gerechtigkeitsnormen oder sogar konkreter Menschenrechte in einem sozialen und wirtschaftlichen System ist geistesgeschichtlich erst spät anzusetzen. Bei *Bartolomé de las Casas* wird der Gedanke der Personalität aufgrund der Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit dem Gedanken von menschlichen Grundrechten verknüpft.[22] Aber erst Ende des 16. Jahrhunderts wird durch *John Locke* der Gedanke der Rechte der menschlichen Person zum ersten Mal in der philosophischen Ethik begründet, wenn er sagt: „Der Mensch wird (...) mit einem Rechtsanspruch auf vollkommene Freiheit und uneingeschränkten Genuß aller Rechte und Privilegien des natürlichen Gesetzes in Gleichheit mit jedem anderen Menschen oder jeder Anzahl von Menschen auf dieser Welt geboren."[23] Diese Rechte werden jedoch bei *Locke* erst durch eine staatliche Ordnung gesichert.

Kant führt hundert Jahre später den Gedanken des rechtsethischen Status für alle menschlichen Person argumentativ zum Höhepunkt. Seit *Kant* ist der Personenbegriff der zentrale Begriff zur Begründung der Ethik und insbesondere der menschlichen Rechte. „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst."[24] Dieser kategorische Imperativ wird von *Kant* als Grundprinzip jeder interpersonalen Ethik angesehen und in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von der Selbstzwecklichkeit des Menschen her begründet. *Kant* führt den Gedanken der Selbstzwecklichkeit in der Rechtslehre fort und schlußfolgert, daß es Rechtspflichten gibt, die der menschlichen Person geschuldet sind, die unveräußerlich sind und vorstaatliches Recht darstellen.[25] Rechtspflichten bei *Kant* beinhalten das, was wir unseren Mitmenschen aufgrund

ihrer Würde und ihrer unveräußerlichen Rechte als menschliche Personen schulden. In der theologischen Literatur wird die Aufklärung und ihre freiheitliche Rechtstradition lange Zeit kritisch rezipiert. Fast 200 Jahre nach *Kant*, nämlich mit der Enzyklika Pacem in terris 1963, wird auch auf seiten des Lehramtes aus der Personenwürde auf einen Anspruch der Menschenrechte geschlossen. Hier macht *Johannes XXIII.* deutlich, was rechtsethisch aus dem Status des Personseins schlußgefolgert werden muß: nämlich die unveräußerlichen Menschenrechte, die anders als Bürgerrechte vorstaatlicher Natur sind und nicht aberkannt werden können.[26]

Wie in der anthropologischen Reflexion gezeigt worden ist, läßt sich eine kohärente Begründung personaler Würde in der christlichen Anthropologie gut begründen. Dennoch ist historisch gesehen die ethische Schlußfolgerung von anthropologischen Reflexionen auf rechtsethische interpersonale Ansprüche des Individuums innertheologisch erst sehr spät erfolgt. Sie wurde durch die christliche Naturrechtstradition des 17. Jahrhunderts mit *Ulpian, Grotius* und *Pufendorf* vorbereitet, wobei hier allerdings durch die im klassischen Naturrecht übliche Verknüpfung von Tugend- und Rechtsperspektive noch nicht auf eigenständige Rechtsansprüche von individuellen menschlichen Personen geschlossen wurde. Aufgrund der mangelnden Abstraktion der Rechtsperspektive von der gesamtmetaphysischen Betrachtung der menschlichen Natur ist der historische Konflikt zwischen modernem Menschenrechtsdenken und kirchlichem Lehramt erklärbar, der seit *Mirari vos* 1832 bestand und erst durch *Johannes XXIII.* tatsächlich beendet wurde. Letztlich mußte die Sozialethik des 20. Jahrhunderts die Idee eigenständiger individueller sowie sozialer Anspruchsrechte der Person aus der Sozialphilosophie rezipieren und sich von der negativen Aufklärungskritik ihrer Vorgänger emanzipieren.

2. Die Begründung sozialethischer Normen im Konsens

In der modernen Sozialethik ist das Personenprinzip[27] das eigentliche Paradigma der Disziplin. Es wird sozial auslegt und in gesellschaftlichen bzw. wirtschaftlichen Systemen zur Geltung gebracht. Die Methode, mit der ethische Normen und Institutionen hermeneutisch in der menschlichen Person verankert werden, wird in der sozialethischen Forschung allerdings kontrovers diskutiert. Denn es muß eine Verknüpfung zwischen der anthropologisch-theologischen Hermeneutik und einer strikt universalisierbaren normativen Ethik hergestellt werden, die wissenschaftstheoretischen Ansprüchen genügt und im politischen sowie wirtschaftlichen Diskurs auch akzeptanzfähige Plausibilitäten schafft. Dies erfordert eine neue und tragfähige Begründung auf seiten der christlichen Ethik.

Aus diesen Gründen wird nicht mehr einfach deduktiv ein abstraktes theologisches Personenprinzip auf die soziale und wirtschaftliche Wirklichkeit appliziert. Anstelle einer *deduktiven* Anwendung hat sich in der jüngsten sozialethischen Literatur der Weg des ethischen Diskurses entwickelt, in dem das Personenprinzip *diskursiv* ausgelegt wird.[28] Das bedeutet, daß aufgrund der anthropologischen Reflexion über die menschliche Person noch nicht auf konkrete Normen in einer Gesellschaft geschlossen wird, sondern das Prinzip mittelbar, also als Regulativ in die ethische Begründung gesellschaftlicher Normen eingeht. Man kann des-

halb von einem regulativen Prinzip der Sozialethik sprechen. Zur Erklärung eines solchen Prinzips lassen sich zwei Ebenen unterscheiden: zum einen die Würde der Person als Grund für den Rechtsanspruch der menschlichen Person auf einer naturrechtlichen Ebene und zum zweiten die gesellschaftliche Normierung als Ergebnis einer gesellschaftsvertraglichen Übereinkunft der Personen, die diesen Rechtsanspruch selbst ausüben. Das regulative Prinzip besagt: Allen menschlichen Personen, die potentiell von Normen betroffen sind, steht aufgrund ihrer Personenwürde ein Begründungsrecht für soziale und wirtschaftliche Normen zu, in dem sie ihre Rechtsansprüche bestimmen können. Dieses Begründungsrecht wird am besten diskursiv ausgeübt, weil so garantiert wird, daß jeder Träger und jede Trägerin dieses Rechtes gleichrangig beteiligt wird.

Die sozialethische Argumentation auf der zweiten Ebene schließt entweder an die ethische Konzeption der Diskursethik *Habermas*`scher Provenienz oder an die Gerechtigkeitstheorie von *John Rawls* an. Das Begründungsrecht wird bei diesen Autoren entweder im Diskurs oder in einer gesellschaftsvertraglichen Ursprungssituation ausgeübt, in der alle Personen als gleiche und freie über die Gerechtigkeitsgrundsätze der gesellschaftlichen Ordnung entscheiden. Erst die hypothetische Zustimmungsfähigkeit und *der Konsens aller Betroffenen* wirken normbegründend, insbesondere die Zustimmung der am meisten Benachteiligten. Politische Entscheidungsträger müßten also vor der Neuordnung grundsätzlicher gesellschaftlicher Prinzipien – nicht bei jeder operativen Einzelentscheidung – fragen: Sind diese Prinzipien für alle zumutbar, sind sie bei allen potentiell Betroffenen konsensfähig. Verfassungskonsense sind ein Beispiel für eine Übereinkunft über Gerechtigkeitsprinzipien in modernen rechtsstaatlichen Gesellschaften. Gesellschaftliche Normierung stellt sich also nach Maßgabe eines modernen gesellschaftlichen Prinzips menschlicher Personalität als eine Form konsensueller gesellschaftlicher Übereinkunft dar, in der Personen das Recht besitzen, ihre Ansprüche in einer hypothetischen gesellschaftlichen Übereinkunft selbst geltend zu machen.[29] Das Prinzip der Partizipation aller potentiell Betroffenen an sozialethischen Normbegründungsdiskursen und das Postulat ihrer Konsensfindung machen eine Möglichkeit einer sinnvollen Anwendung des modernen Personenbegriffs in der Sozialethik deutlich.

3. Die Implementation einer christlichen Hermeneutik

Was bei einer solchen formalen Methode in der sozialethischen Gerechtigkeitstheorie häufig ungeklärt bleibt, sind materiale Inhalte von Gerechtigkeitsnormen. Diese lassen sich erst durch eine hermeneutische Verknüpfung von Erkenntnissen anthropologischer sowie moraltheologischer Forschung, sozialethischer Begründung und den realen Implementationsmöglichkeiten der gesellschaftlichen Normierung herstellen. Die Sozialethik steht diesbezüglich in der Spannung zwischen einer fundierten anthropologischen Grundlagenreflexion auf der einen Seite und säkularer gesellschaftlicher Diskurse auf der anderen Seite, in denen der Gottesbezug, durch den die Würde menschlicher Person theologisch begründet wird, nicht leicht zu vermitteln sein wird. Die Erfahrung zeigt, daß theologische Prinzipien für die Implementierung geeigneter Normen für den Schutz der menschlichen Person allein nicht ausreichen. Die moderne christliche Anthropo-

logie ist dann erst implementierbar, wenn sie in Verfahren gerechter Regelfindung integrierbar ist und ihr materialer Inhalt in den politischen Diskursen tatsächlich Konsens findet. Diesbezüglich läßt sich eine Methode in der Sozialethik benennen, die den Versuch unternimmt, die Brücke zwischen prinzipieller anthropologischer Überlegung und konkreter Implementierung zu schlagen.

Es ist ein Konstitutivum moderner Sozialethik, der politischen Ethik sowie der Wirtschaftsethik, daß ihre Normen universalisierbar oder zumindest bei allen Betroffenen konsensfähig sein müssen. In allen genannten Bereichen geht es um die verallgemeinerbare Begründung von Gerechtigkeitsnormen. Auf der anderen Seite steht die christliche Hermeneutik, von der ein gewichtiger Teil die christliche Anthropologie darstellt. Diese ist in modernen Gesellschaften nicht von allen akzeptiert, obwohl sie von ihrem Anspruch her universalistisch ist. Wir befinden uns also in einer Spannung zwischen einer umfassenden Theorie des Guten auf der einen Seite, wie sie die christliche Anthropologie in der Entfaltung der menschlichen Personalität entwickelt, und in aller Regel sehr formalen Gerechtigkeitsnormen säkularer Gesellschaften auf der anderen Seite.

Diese Spannung ist nicht unüberwindbar, weil alle Personen, die an der Begründung von gerechten Normen mitwirken, immer bereits ein hermeneutisches Vorverständnis von grundlegenden Gütern besitzen. Wie *Anzenbacher* sagt, ist „unser Verstehen, Denken und Forschen (...) immer mitbestimmt durch Voraussetzungen, Vorverständnisse und Überzeugungen, die wir aus unserer Lebenswelt und Biographie mitbringen und die gerade nicht Resultate unseres Verstehens, Denkens und Forschens sind.“[30] Jeder Diskursteilnehmer bringt immer schon einen bestimmten Begriff des Menschen oder der menschlichen Person mit. Es ist ein wesentliches Ergebnis der Hermeneutik, die auch auf wissenschaftliche Forschung übertragbar ist: Jede wissenschaftliche Aussage wird von dem Sinnhorizont der Erfahrung und der Weltanschauung des Forschenden her getroffen. Diese Erfahrungen und geronnenen Einsichten in Zusammenhänge über das, was menschliche Personen ausmacht, lassen sich reflektieren, kritisch hinterfragen und plausibilisieren. Die Ergebnisse der Reflexion hermeneutischer Erfahrung sind jedoch nicht deckungsgleich, sondern plural; sie widersprechen sich in Teilen. Wenn jedoch die hermeneutischen Erfahrungen und Grundeinsichten eine gewisse Verallgemeinerbarkeit und rationale Einsicht aufweisen, dann können sie zum hermeneutischen Kern einer Religion oder einer Weltanschauung werden, die sich tradiert und deren Identität bildet.

Auch die Einsicht, daß die Inkarnation Gottes in Jesus Christus die Würde des Menschen in außerordentlicher Weise bejaht, läßt sich von seiten der theologischen Wissenschaft Andersdenkenden erklären, selbst wenn nicht angenommen werden kann, daß dies von anderen an einem säkularen politischen Diskurs Beteiligten gläubig angenommen wird. Trotz ihrer scheinbaren materialen Partikularität bietet die christliche Anthropologie ein äußerst kohärentes Sinnangebot für das materiale Defizit vieler rechtsstaatlicher Normfindungsprozesse an, das über Jahrhunderte tradiert wurde, das wissenschaftlich reflektiert wird und das, wie gezeigt wurde, die Entwicklung eines modernen Personenbegriffs rezipiert hat. Wenn Gesellschaften orientierungslos nach Normen des Lebensschutzes

oder nach Normen wirtschaftsethischer Regulierung suchen, kann christliche Anthropologie mit den Kriterien, die zuvor genannt wurden, ein Angebot im pluralistischen Streit weltanschaulicher Grundlagen moderner Ethik machen. Die vernünftige Kohärenz in der Argumentation um die Bedeutung menschlichen Personseins läßt mich von der Hypothese ausgehen, daß dieses Sinnangebot im Wettbewerb der Weltanschauungen trotz aller Kritik konkurrenzfähig und implementierbar ist.

Schlußfolgern läßt sich aus dieser Annahme folgendes: Die Stärke der christlichen Ethik bei der Mitwirkung an der gesellschaftlichen Normgebung und damit auch an der Wertorientierung in Gesellschaften wird davon abhängen, wie plausibel sie ihre anthropologische Hermeneutik machen kann. Dies hängt wiederum davon ab, wie sehr sie die Arbeitsteilung von säkularen Normierungsprozessen und weltanschaulicher Begründung in ihrem eigenen Selbstverständnis verankert und die beiden Bereiche schlüssig einander zuordnet.[31] Das regulative Prinzip der Person ist dann am besten fundiert, wenn seine anthropologische Tragweite auch von Nicht-Christen nachvollzogen werden kann. Diese werden es jedoch nur nachvollziehen, wenn die anthropologischen Kernaussagen christlicher Theologie nicht von Beginn an mit universalen Geltungsansprüchen vorgebracht werden, sondern in aller Bescheidenheit der Methode sich gleichrangig im politischen Diskurs um rationale Akzeptanz bemühen und allgemeine Phänomene des Menschseins anhand der Logik des christlichen Glaubens in ihrer Tragweite plausibel machen. Mit einem derartigen methodischen Zuschnitt wird Christliche Sozialethik tatsächlich eine Chance haben, die menschliche Person gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum „Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen“[32] zu machen.

Anmerkungen

1) Vgl. Nida-Rümelin, Julian, Pflichten der Humanität in: Der Spiegel, 4/2001, 202-204.
2) Boetius, Contra Eutychen et Nestorium, 5.
3) Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae I q.76 a.1 corp. Vgl. auch Langemeyer, Georg, Anthropologie, in: Beinert Wolfgang (Hg.), Texte zur Theologie, Bd. 8, Graz/ Wien/ Köln, 1998, 120. (Vgl. Summa theologiae I, q.93, a.6-7).
4) Pico della Mirandola, Giovanni, Oratio de hominis digitate, Kap. 3.1.
5) Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, Buch 2, Aalen, 1963, Kap. 27, §9.
6) Locke, John, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt, 7/1998, 236-237.
7) Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg, 3/1965, 428.
8) Honnefelder, Ludger u. a., Menschenwürde und Lebensschutz, in: Rager, Günter (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg/ München, 2/1989, 161-242.
9) Vgl. Singer, Peter, Practical Ethics, Cambridge, 2/1993, 60.
10) Vgl. Birnbacher, Dieter, Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde? In: Leist, A. (Hg.), Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt, 1990, 266-281, 266. Vgl. Hoerster, Norbert, Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde, in: Juristische Schulung 2, 1982, 93-96.
11) Vgl. Habermas, Jürgen, .Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt, 6/1996, 118. Vgl. Habermas, J., Moral und Sittlichkeit, in: Merkur 39, 1983, 1041-1052.

12) Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg, 12/1982, 36. „Daher kann von Gott nur endgültig gesprochen werden, indem auch darin - also inmitten der Theologie - Anthropologie getrieben wird." Rahner, Karl, Schriften zur Theologie, Bd. II, Köln, 8/1968, 253.
13) Gaudium et Spes, in: Rahner, Karl/ Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompendium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Basel/Wien, 17/1984, 459.
14) Vgl. Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/ Basel/ Wien, 12/1982, 41.
15) Vgl. Rahner, Karl, Schriften zur Theologie Bd. II, Zürich 8/1968, 247-277. Vgl. Ders., Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/ Basel/ Wien, 12/1982, 37.
16) Splett, Jörg, Konturen der Freiheit, Frankfurt, 1974, 25.
17) Kaspar, Walter, Das theologische Wesen des Menschen, in: Ders., Unser Wissen vom Menschen. Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Erkenntnisse, Düsseldorf, 1977, 95-116, 99.
18) Vgl. Singer, Peter, Praktische Ethik, Stuttgart, 1984, 197.
19) Vgl. Honnefelder, Ludger u. a., Menschenwürde und Lebensschutz, in: Rager, Günter (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg/ München, 2/1989, 161-242, 235.
20) Vgl. ebd.
21) Spaemann, Robert, Personen, Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand', Stuttgart, 1996, 264.
22) Bartolomé de las Casas (1474-1566) zitiert in: Kress, H., Menschenwürde im modernen Pluralismus. Wertedebatte-Ethik der Medizin – Nachhaltigkeit, Hannover, 1999, 32.
23) Locke, John, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt, 7/1998, 253 und 429.
24) Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg, 3/1965, 429.
25) Vgl. Kant, Immanuel, Metaphysik der Sitten, Frankfurt 9/1991, AB 22, AB 48, AB 49.
26) Johannes XXIII. Papa, Die Sozialenzyklika Papst Johannes XXIII: Pacem in terris (Hg. Eberhard Welty), Freiburg 1962, erster Teil, Kap.8-45.
27) Vgl. Hans-Joachim, Höhn, Personalitätsprinzip, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VIII, Freiburg, 2000, 62.
28) Vgl. Höhn, Hans-Joachim, Konsens und Konflikt. Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik, in; Heimbach-Steins/ Lienkamp, Andreas/ Wiemeyer Joachim (Hg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, Freiburg, 1995, 135-151, 139-142.
29) Korff, Wilhelm, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München, 1985, 101.
30) Anzenbacher, Arno, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn, 1998, 32.
31) Vgl. hierzu Mack, Elke, Gerechtigkeit und gutes Leben – Christliche Ethik im politischen Diskurs, Paderborn 2001 (in Vorbereitung).
32) Gaudium et Spes, in: Rahner, Karl/ Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompendium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Basel/Wien, 17/1984, 472.

Priv.-Doz. Dr. Elke Mack ist wissenschaftliche Geschäftsführerin am „Institut für Wissenschaft und Ethik e.V." der Universität Bonn.

Bericht und Gespräch

Gerhard Beestermöller

Welche Logik haben Zwang und Gewalt?

Erwiderung auf Heinz-Günther Stobbe

Im September 2000 veröffentlichten die deutschen Bischöfe fast 20 Jahre nach ihrem Friedenswort „Gerechtigkeit schafft Frieden“ (1983) ein neues Hirtenwort zum Frieden. Der Epochenumbruch, den das Ende des Kalten Krieges markiert, erfordere „eine ethisch begründete Neuorientierung der Friedenspolitik, deren Hauptakzent und Zielperspektive wir in programmatischer Kürze mit dem Titel des vorliegenden Schreibens zum Ausdruck bringen: Gerechter Friede.“(1) Das allgemeine Echo auf dieses Wort war positiv.

Mit einem Beitrag in der Märzausgabe 2001 der „Stimmen der Zeit“ hatte ich mich mit „Gerechter Friede“ (= GF) kritisch auseinandergesetzt.[1] Das Hirtenwort ist in drei große Einheiten unterteilt, der erste entwickelt „die biblische Botschaft vom Frieden“, der zweite entfaltet „Elemente innerstaatlicher und internationaler Friedensfähigkeit“, während der dritte sich zu den „Aufgaben der Kirche“ äußert. Mein Anliegen war es, darauf aufmerksam zu machen, daß zwischen dem ersten und zweiten Teil eine Spannung besteht. Beide Teile entwickeln ein theologisches Paradigma der Friedensethik, die sich nicht harmonisieren lassen und die zu widerstreitenden Konsequenzen führen. Letztlich geht es um die Frage, wie eine zwangsbewehrte Rechtsordnung und damit auch das Mitwirken in den entsprechenden Organen theologisch zu interpretieren ist.

So vertrete ich die These, „daß im ersten Teil eine Diastase zwischen Kirche und Staat gezeichnet wird. Staat und Recht sind von Gott in der unerlösten, von der Sünde gezeichneten Welt errichtet worden, um die Welt vor dem absoluten Chaos zu bewahren. Das von Christus erlöste Volk, die Kirche, bedarf keines Rechts mehr, da in ihm die Sünde an der Wurzel, also im Herzen des Menschen, überwunden ist. Im zweiten Teil wird dagegen ein komplementäres Verhältnis von Kirche und Staat entworfen. Staat und Recht gehören hier wesentlich zum Menschen, insofern wird auch die staatliche Ordnung von Christus erlöst.“ (174)

Plakativ kommt die Spannung zwischen diesen Paradigmen in den Interpretationen der Bergpredigt heraus. So heißt es im ersten Teil: Bei dem, „was Jesus in der Bergpredigt lehrt, ... handelt es sich um Grundeinstellungen ..., um echte Weisungen ... Sie gelten denen, die sich als Jünger ins Volk Gottes haben berufen lassen, das in Christus definitiv zur Stadt auf dem Berg geworden ist (vgl. Mt 5, 14).“ (GF 46) „So faszinieren sie die Völker der Welt, die unter den immer wiederkehrenden Eruptionen der Gewalt stöhnen, durch ihre Andersartigkeit,

und wallfahren mit ihnen zum Zion.“ (GF 47) Das Handeln gemäß der Bergpredigt bezieht sich also auf den Umgang der Jünger miteinander. Sie bilden eine Art Alternativgesellschaft zu der gewaltdurchwirkten Welt. Die Jünger verändern die Welt gerade nicht dadurch, daß sie diese von innen umgestalten, sondern indem sie Menschen aus ihr heraus in die Kirche locken.

Demgegenüber kann man im zweiten Teil lesen: „Der Geist der Gewaltfreiheit bewahrt davor, daß wir die Allgegenwärtigkeit der Gewalt einfach hinnehmen, uns gar an Gewalt als Mittel der Konfliktaustragung gewöhnen. Er hält die Erinnerung daran wach, daß uns in der biblischen Botschaft, in der Nachfolge Jesu ein Weg erschlossen ist, auf dem wir mitten in einer gewaltdurchwirkten Welt den Teufelskreis der Gewalt durchbrechen, ihre verhängnisvolle Logik überwinden können. ... Nach unserem Verständnis bildet deshalb der Geist der Gewaltfreiheit eine unersetzliche Quelle der Inspiration für politische, soziale und wirtschaftliche Programme, ...“ (GF 69) Ein Handeln gemäß der Bergpredigt besteht nach diesen Passagen in einem engagierten Einsatz für die Überwindung der Gewalt in dieser Welt.

Meine Anregung zu einer Debatte über diese Thesen ist dankenswerter Weise von *Heinz-Günther Stobbe* aufgenommen worden. In einem Beitrag zur Juni-Nummer 2001 der „Stimmen der Zeit“ legt er eine grundlegende Kritik vor.[2] Er bestreitet einen Bruch zwischen den beiden Teilen. Der zweite Teil, die politische Ethik, werde im ersten, biblischen Teil, kohärent grundgelegt. Darüber hinaus verteidigt er die von den Bischöfen im ersten Teil entwickelte Anthropologie. In seiner Kritik setzt sich *Stobbe* in drei Schritten mit meinem Beitrag auseinander: „der Anthropologie des biblisch-theologischen Teils, der Verhältnisbestimmung von noachistischem System und jesuanischem Ethos sowie der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat.“ (402)

Das Anliegen dieser Replik ist es, mittels drei mehr skizzenhaften Strichen zu demonstrieren, warum ich mich von *Stobbes* Kritik nicht getroffen fühle. Abschließend möchte ich die Debatte zu den entscheidenden systematischen Fragen, die *Stobbe* nur anreißt, aufgreifen, da hierüber die Diskussion weitergeführt werden sollte.

Zur Anthropologie des Bischofswortes

Stobbe stimmt mir zu, daß „in der Tat im biblischen Teil des Hirtenwortes an mehreren Stellen die Idee einer radikalen Verderbtheit des Menschen an(klingt)“. Allerdings würden die Bischöfe hier nur den biblischen Befund reflektieren. „Infolgedessen sollte, wer diese Sicht für kritikwürdig hält, seine Kritik eher an die biblischen Autoren richten als an die Bischöfe.“ (402) Ist die Sintflut zudem nicht lange vor Christus? Warum heißt es dann aber im zweiten Teil von Gerechter Frieden: „Aber trotz der Gebrochenheit menschlicher Existenz ist dem von Gott berufenen Menschen mit der Schöpfung wie mit der Erlösung die Fähigkeit zu einer verantwortlichen Gestaltung der Welt geschenkt. Dieses Können geht allem Sollen voraus. Die ethische Forderung entspringt der von Gott gegebenen Befähigung zu einem vernünftigen und verantwortlichen Handeln.‘ (Für eine

Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Nr. 95)“. (GF 58) Von einer radikalen Verderbtheit des Menschen ist hier wohl kaum die Rede!

Überhaupt wirft mir *Stobbe* vor, meine Kritik zu hoch zu hängen. Den Bischöfen ginge es nicht um „eine systematische Sünden- und Gnadenlehre“ – was ich natürlich auch nie behauptet habe. „Die Aussageabsicht der Bischöfe läuft mithin eindeutig nicht darauf hinaus, die Allgegenwart der Gewalt in der Welt durch die sündenbedingte Unfähigkeit des Menschen zum Guten zu erklären.“ (403). Demgegenüber ist in Gerechter Friede zu lesen:

„Am Anfang des Buches Genesis lesen wir von der Ursünde. Sie hat zwei Aspekte. Der eine ist das Mißtrauen gegenüber Gott, geschildert als Ungehorsam der Stammeltern im Paradies (Gen 3). Der andere, schon aus der Situation nach dem Paradies erzählt und an der zweiten Generation der Menschen dargestellt, ist die Zerstörung der zwischenmenschlichen Harmonie. Kain ermordet aus Rivalität seinen Bruder Abel (Gen 4). Das Urbild der zwischenmenschlichen Sünde ist also die ichbesessene Gewalttat. Was sind die Folgen? ... Sie (die biblischen Ortsnamen) deuten an, wie sich die Welt durch die Gewalttat verändert.“ (Nr. 14)

Einmal in der Welt zeugt sich die Gewalt immer weiter. Das ganze Problem menschlichen Zusammenlebens läuft auf die Bändigung der Gewalt hinaus: „Die ganze Kultur wird vom Menschen entwickelt in Verbindung mit dem Urelement des Rechts, der Sanktionsandrohung für Mord. ... Alles bindet und besänftigt den *Drang zur Gewalt (Hervorhebung d. Verf.*).“ Dieser kann nur durch „die bändigende Drohung mit Gegengewalt“ eingedämmt werden (Nr. 15).

Ist es wirklich eine überzogene Interpretation, daß nach diesen Ausführungen die Sünde ihren Ursprung im Mißtrauen gegenüber Gott sowie in Ichbesessenheit und zwischenmenschlicher Rivalität hat, die zur Gewalttat führt? Der Drang zur Gewalt wird derart übermächtig, daß der Mensch nicht mehr zum Guten fähig ist. Man kann ihn nur durch Abschreckung mit Gewalt vom Bösen abhalten. Gerade daher ist ja der Mensch auf die Erlösung durch Gott in Jesus Christus angelegt, die das Mißtrauen gegenüber Gott und die Rivalität unter Menschen überwindet.

Zum noahistischen Sytem und jesuanischen Ethos

Hier kommen wir wohl zum eigentlichen Anliegen *Stobbes*. An keiner anderen Stelle ereifert er sich derart wie hier. So trete hier meine „Neigung, die Ausführungen des Hirtenwortes ... zugunsten (m)einer Interpretation zurechtzubiegen, ... besonders krass ... hervor... Man reibt sich verwundert die Augen und fragt sich, wo das steht“ (404), was *Beestermöller* zu lesen glaubt.

Es geht um die Interpretation der Nummer 44 von Gerechter Friede, die man vollständig in den Blick nehmen muß, um meine Argumentation nachvollziehen zu können:

Alle Völker der Welt kennen nur ein System der Friedenssicherung, das die Gewalt durch Androhung von Gegengewalt bändigen muß und dann ständig in

seine eigene Krise gerät. Als Jesus verhaftet wird, greift einer seiner Jünger (nach dem Johannesevangelium war es *Petrus* selbst) zum Schwert. Er hat nicht verstanden , worum es Jesus geht. Jesus muß ihm sagen:

„Steck den Schwert in die Scheide. Denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen." (Mt 26, 52).

Die Antwort Jesu ist nicht nur eine augenblickliche Handlungsanweisung. Mit seiner Begründung charakterisiert er sehr grundsätzlich das Denk- und Handlungssystem, aus dem heraus *Petrus* reagiert hat. Es bleibt ein System des Kreislaufs der Gewalt, auch wenn es innerhalb dieses Systems ethisch geboten ist, einem zu Unrecht Angegriffenen solidarisch zur Hilfe zu eilen. Doch Jesus macht deutlich, daß die Bereitschaft, Gewalt lieber zu erdulden als auszuüben, nicht grundsätzlich als Ausdruck mangelnder Solidarität mit zu Unrecht Angegriffenen zu verstehen ist. Vielmehr kann wahre Solidarität gerade in der Bereitschaft bestehen, das Schicksal des anderen dort, *wo man ihm nicht mehr wirksam helfen kann (Hervorhebung d. Verf.)*, wenigstens zu teilen. Zugleich trägt dieses Ethos dazu bei, die Logik der Gewalt nicht nur einzudämmen, sondern sie in einer entscheidenden Situation zu überwinden.

Stobbe und ich sind uns im wesentlichen in der Interpretation der Conclusio dieses Textes einig. Es wäre schön gewesen, er hätte dieses Einvernehmen deutlich gemacht: „Es gibt Situationen" – so *Stobbe* zu recht –, „in denen Gegengewalt Betroffenen nicht hilft bzw. nicht zu helfen vermag. ... Gerade dann eröffnet sich eine neue – den üblichen Maßstäben zufolge unsinnig erscheinende – Möglichkeit, Solidarität zu üben, und durch den Verzicht auf wirkungslose Gegengewalt und dem Entschluß, daß Schicksal des wehrlosen Opfers zu teilen. Erst dieser Schritt überwindet die Logik der Gewalt, weil er auf die Weigerung beruht, die Grenzen gewaltsamer Gegenwehr mit den Grenzen solidarischen Handelns gleichzusetzen." (404/5)

Zwischen *Stobbe* und mir ist allerdings strittig, inwiefern die in der Nummer 44 vorgetragene Argumentation schlüssig ist. Vor allem inkriminiert er meine These: „Der hier konstruierte Gegensatz basiert auf der problematischen Behauptung, es sei im System der zwangsbewehrten Rechtswahrung ‚ethisch geboten', Gewalt auszuüben, wenn diese voraussehbar erfolglos sein würde." (179) Dazu *Stobbe*: „Man reibt sich verwundert die Augen und fragt sich, wo das steht." (404) Ich will mich bemühen, meinen Gedankengang noch einmal zu verdeutlichen.

Dem Text geht es um die Zuordnung des „System(s) des Kreislaufs der Gewalt" einerseits und der „wahren Solidarität" andererseits, die Jesus vorgelebt hat. Gleich im ersten Satz wird der Kreislauf der Gewalt definiert. Es ist die Weise, in der in der noachitischen Welt Frieden gesichert wird, indem nämlich „Gewalt durch Androhung von Gegengewalt" gebändigt wird. Als Repräsentant dieses System erscheint dann *Petrus*, dem Jesus entgegentritt. Entscheidend für meine Argumentation ist, daß *Petrus* in dieser Situation gemäß der Logik des Systems, das er repräsentiert, zur Gewalt greift, Jesus ihn aber daran hindert. Es geht also um eine Situation, in der Gewaltimperative des noachitischen Systems mit den

Maßgaben der wahren Solidarität kollidieren und erstere außer Kraft gesetzt werden.

Wenn man dies nun im Kopf behält, und liest, daß jesuanische, „wahre Solidarität gerade in der Bereitschaft bestehen (kann), das Schicksal des anderen dort, wo man ihn nicht wirksam helfen kann, wenigstens zu teilen“, dann impliziert dies doch, daß *Petrus* als Repräsentant der zwangsbewehrten Rechtswahrung in derartigen Situationen zum Schwert greifen würde. Anderenfalls bräuchte Jesus *Petrus* gar nicht zurechtzuweisen. Zu einem Konflikt zwischen dem noachitischen „System der Friedenssicherung“ und der „wahren Solidarität“ kommt es nur unter der Voraussetzung, daß es die Logik zwangsbewehrter Friedenssicherung verlangt, auch dann Gewalt anzuwenden, wenn sie niemandem schützen kann. Dies ist eine offensichtlich äußerst problematische Voraussetzung.

Leider wird bei *Stobbe* nicht recht deutlich, warum die Nummer 44 in meiner Interpretation einen Schlüsseltext darstellt. Dieser Text gibt m.E. Antwort auf die Frage, ob Christen in der Nachfolge Jesu an der Aufrechterhaltung eines auf Androhung von Gegengewalt beruhenden Friedens mitwirken dürfen, geht es doch in der Christusnachfolge um die wurzelhafte Überwindung von Gewalt überhaupt. Wüßten die Christen im vorhinein, daß ein Mensch auf das Angebot des Friedens ablehnend reagiert, wären sie zu einem rechtswahrenden, gewaltbewehrten Vorgehen verpflichtet. Wüßten sie, daß er das Angebot annimmt, wären sie zu einem gewaltlosen Handeln aufgefordert. Das Problem besteht nun einerseits darin, das die Bekehrung eines gewalttätigen Sünders zum Frieden immer ein Wunder Gottes darstellt, das sich nicht prognostizieren läßt. Andererseits wird durch die Aufrechterhaltung des zwangsbewehrten Rechts die Ausbreitung der gewaltlosen Alternativgesellschaft aufgehalten. Wie soll ein Christ also handeln?

Die Lösung dieses Problems sieht die Nummer 44 darin, daß auch Christen mit Gegengewalt auf Unrecht zum Schutz anderer reagieren sollen, solange dies möglich ist. Das Ethos der Gewaltüberwindung kommt erst dann zum Zuge, wenn ein Opfer nicht mehr mit Gewalt geschützt werden kann. In diesem Falle bestehe wahre Solidarität darin, das Schicksal des Opfers zu teilen. Das System der gewaltbewehrten Rechtswahrung bleibt also als solches intakt. Daher wird auch der Konflikt, welchem System zu folgen ist, in Wirklichkeit gar nicht gelöst. Denn es könnte durchaus sein, daß ein Unrechtstäter, dem man erfolgreich entgegnen kann, vielleicht durch einen gewaltlosen Anruf aus der Gewalt geführt würde.

Daher sehe in der Nummer 44 einen Bruch zu der Argumentation des ersten Teils. Dieser Bruch kaschiert einen direkten Widerspruch zwischen dem ersten und zweiten Teil. Konsequent auf der Linie des ersten Teiles wäre es gewesen zu fordern, daß Christen immer auf Gegenwehr verzichten und sich solidarisch dem Opfer beigesellen. Genau zu diesem Ergebnis kommt man, wenn man die Kautele „dort, wo ...“ aus der Nummer 44 herausnimmt. Daher stellt sich mir die Frage, ob es sich hier um einen späteren Einschub handeln könnte. Ich sehe nicht, daß *Stobbes* Kritik meine Ausführungen treffen.

Zu Staat und Kirche

Stobbes Kritik an meinen Ausführungen zu Staat und Kirche läuft im Grunde darauf hinaus, daß ich in die Ausführungen der Bischöfe eine Grundsätzlichkeit hineininterpretieren würde, die sie nicht hätten und nicht haben wollten. Schauen wir im einzelnen.

Zu recht weist *Stobbe* darauf hin, daß nach meiner Analyse das Bischofswort die Notwendigkeit des Staates im biblischen Teil mit der Sündhaftigkeit des Menschen begründet, während es dies im zweiten Teil mit dem Wesen, also der Schöpfungsnatur des Menschen, argumentiert. *Stobbe* bezweifelt beide Aussagen.

A) So heißt es im Blick auf den zweiten Teil des Bischofswortes: „Nun weist zwar Gerechter Friede in der Tat mit Blick auf das Gemeinwohl, die Bedürfnisbefriedigung und die Friedenssicherung dem Staat bestimmte Aufgaben und Pflichten zu, doch an keiner Stelle wird von ihnen oder vom Wesen des Menschen her die unbedingte Notwendigkeit des Staates abgeleitet.“ (406)

Demgegenüber kann man in Gerechter Friede lesen: „Die Politik hat die Aufgabe, für menschenwürdige Verhältnisse zu sorgen.“ (Nr. 57)

„Im Schnittpunkt von kirchlichem Auftrag und politischer Aufgabe steht der Respekt gegenüber der Würde des Menschen. Nach christlichem Verständnis ist der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen und als das Gegenüber Gottes mit seiner einzigartigen und unveräußerlichen Würde ausgezeichnet. Er ist dazu berufen, als vernunftbegabtes und verantwortliches *Wesen (Hervorhebung d. Verf.)* in Beziehung zu Gott, den Mitmenschen und zu allen Geschöpfen zu leben.“ (Nr.58)

„Wenn ... der menschlichen Person aufgrund ihrer ‚erhabenen Würde ... unverletzliche(r) Rechte(n) und Pflichten‘ zukommen, dann muß, alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was (er) für ein menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann ...“ (Nr. 59)

Es ist also die Aufgabe von Politik, für menschenwürdige Verhältnisse zu sorgen. Dieser Auftrag ergibt sich zu einem aus dem Wesen des Menschen als eines sittlichen Subjektes, worin seine Berufung zur Gottebenbildlichkeit gründet, zum anderen aus der naturalen Bedürftigkeit des Menschen. Die Notwendigkeit von Politik gründet also im Wesen des Menschen. Nun stehen die eben zitierten Ausführungen unter der Überschrift „Elemente innerstaatlicher und internationaler Friedensfähigkeit“. Wenn Gerechter Friede hier von Politik spricht, dann geht es um die Verantwortung für den Staat und die zwischenstaatlichen Verhältnisse. Insofern bleibe ich bei meiner Aussage, daß für den zweiten Teil von Gerechter Friede die Notwendigkeit eines Staates nicht erst mit der Sünde entstanden ist, sondern im Wesen des Menschen gründet.

B) Um seine These, der erste Teil von Gerechter Friede entwickele keine grundsätzlichen Aussagen zum Staat, zu belegen, zitiert *Stobbe* die Nummer 21:

„Die jüdische Tradition hat aus diesem Text“ – (Ich füge ein: Dem *Noah*-Bund, demzufolge „Gott von den Menschen“ fordert, die Gewalttat „nach Möglichkeit

durch rechtliche Sanktion zu verhindern.“) – „das wichtigste der nach ihr allen Menschen geltenden Gebote geschöpft: die Verpflichtung, ein geordnetes Rechtswesen einzurichten.“

Stobbe fährt fort: „Diese letzte Formulierung meint keineswegs dasselbe wie: die Verpflichtung, einen Staat zu gründen. Das Hirtenwort läßt offen, auf welche Weise die notwendige Rechtsordnung zu verwirklichen und durchzusetzen ist. ... Mit Blick auf die Rolle des Staates argumentieren sie eher historisch und pragmatisch als anthropologisch und grundsätzlich. Sie rechnen mit einer Existenz des Staates in seiner gegenwärtigen Gestalt, also einschließlich seiner Instrumente der Rechtserzwingung, und mit der Möglichkeit einer gewaltbewehrten Ordnung ohne Staat. Ob es einen Staat ohne Gewaltmittel geben kann, reflektieren sie ebenso wenig wie die Frage, ob es in der Kirche Gewaltmittel geben darf.“ (407)

Zur Erwiderung verweise ich auf die nächstfolgenden Sätze aus Gerechter Friede: „Der Bund mit Noah ist eine universale Aussage. Noah ist der Stammvater der gesamten neuen Menschheit. Das Gebot der Gewalteindämmung durch das Recht ist universal. Die Genesis hat in der Figur des von Gott gesetzten ‚Noah-Bundes‘ die zu ihrer Zeit am weitesten entwickelte Gestalt *internationalen, zwischenstaatlichen Rechts herangezogen, das mehrere Staaten übergreifende Vertragsrecht (Hervorhebung d. Verf.*). Es kam durch eidliche Selbstverpflichtung der jeweiligen Herrscher zustande. Dieser Rechtstyp wies schon damals und weist heute erst recht über eine uneingeschränkte Handlungsfreiheit von Staat hinaus.“ (Nr. 22)

Es stimmt also nicht, daß „die biblisch-theologische Grundlegung ... den Begriff des Staates nur ein einziges Mal im einschlägigen Sinne (vgl. Nr. 38)“ (405) erwähnt. Zugleich macht die eben zitierte Nummer 22 deutlich, daß die Bischöfe zwar im Blick auf die internationale Friedenssicherung die Vorgaben des *Noah*-Bundes historisch relativieren, keineswegs jedoch den Staat als ordnungspolitische Grundgröße der Rechtswahrung in Frage stellen.

Schließlich sehe ich auch nicht, daß sich die Bischöfe eine staatliche Rechtsordnung ohne Zwangsgewalt vorstellen können, erblicken sie doch das „Urelement des Rechts“ in „der Sanktionsandrohung für den Mord“ (Nr. 15). In diesem Sinne kann Kirche „als messianisches Gottesvolk“ auf eine Rechtsordnung verzichten, insofern nämlich in ihr „Menschen Gott und einander vorbehaltlos vertrauen und deswegen völlig auf Gewalt verzichten können“ (56).

Was ist Recht?

Stobbe beendet seinen Beitrag mit ein paar grundlegenden systematischen Überlegungen über das Wesen von Recht und -erzwingung. Ich bin mit ihm der Meinung, daß die Debatte in dieser Richtung fortgesetzt werden muß. Er schreibt:

„Wer Staat und Herrschaft einerseits sowie Recht und Rechtserzwingung andererseits als wesentlich zusammengehörig denkt, kann Staat und Herrschaft theologisch weder in der Schöpfungsordnung verankern, noch mit der Hoffnung auf das vollendete Gottesreich vereinbaren. Unter dieser Voraussetzung kann beides

nur in der sündigen Welt bestehen und muß darum mit ihr untergehen. Wer umgekehrt Staat und Herrschaft eine sowohl protologische wie eschatologische Bedeutung zuschreiben will, muß die Möglichkeit sehen, beides als uneingeschränkt vereinbar mit der menschlichen Freiheit zu denken." (408)

Ich denke, daß es sehr wohl möglich ist, Staat, Herrschaft, Recht und Rechtserzwingung als wesentlich zusammengehörig zu denken, diese Größen in der Schöpfungsordnung verankert zu sehen, ohne ihren Fortbestand in der Erlösungsordnung behaupten zu müssen. Denn Staat, Herrschaft, Recht und Rechtserzwingung sind mit Freiheit, solange sie im Status der noch nicht definitiven Entschiedenheit existiert, nicht nur ungeschränkt vereinbar, sondern stellen eine Bedingung ihrer Möglichkeit dar.

So hat schon *Thomas* darauf aufmerksam gemacht, daß das Zusammenleben im Paradies einer Autorität bedarf, da der Mensch ein entwurfsoffenes Wesen ist, ein Zusammenleben also erst durch verbindlich erlassene Regeln möglich wird.[3] Ferner wäre darauf hinzuweisen, daß Recht nicht dadurch erzwingbar wird, daß es gebrochen wird. Die Erzwingbarkeit geht dem Rechtsbruch voraus. Es muß also auch im Paradies erzwingbares Recht gegeben haben. Bleibt die Frage, ob es im Paradies auch Rechtserzwingungsinstitutionen gegeben haben muß.

Hier lohnt es sich, *Kant* zu Wort kommen zu lassen: „Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewalttätigkeit der Menschen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Faktum, welches den öffentlichen gesetzlichen Zwang notwendig macht, sondern, sie mögen auch *so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will (Hervorhebung d. Verf.)*, so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nichtrechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, einzelne Menschen, Völker und Staaten und niemals vor Gewalttätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenem Recht, zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen."[4]

Nach *Kant* stellt sich das Problem der Gewalt also nicht erst, wenn Menschen boshaft werden, sich Ichbesessenheit und Rivalität ausbreiten. Die schlichte Tatsache, daß jeder Mensch ein autonomes Subjekt ist, seinen eigenen Kopf hat, impliziert eine wechselseitige Bedrohung. Daher bedarf es einer Ordnung, die jedem das gleiche Maß an Freiheitsraum zuweist.

Solange nun Menschen in der Entscheidung zwischen Gut und Böse stehen, kann niemand sicher sein, daß die anderen sie einschränkende Regeln akzeptieren. Wenn aber keine Sicherheit herrscht, ist ein gedeihliches Leben nicht möglich. Dieser Zustand läßt sich auch nicht durch Vertrauen überspringen, so lange Menschen auf dem Weg zur Vollendung sind. Ein derartiges Vertrauen hätte kein Fundament in der Wirklichkeit. Im biblischen Bild: Der Sündenfall war im Paradies möglich und hat stattgefunden. Wenn es also im Paradies keine zwangsbewehrten Rechtsinstitutionen gegeben haben sollte, dann wäre dies ein Konstruktionsfehler gewesen.

Das sind selbstverständlich nur Gedankensplitter, die anderenorts zu entfalten sind. Sie wirken darüber hinaus überaus abstrakt und weltfremd. In Wirklichkeit sind sie von ungeheurer Bedeutung, wenn es darum geht, ob Christen sich an der Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden beteiligen und zugleich als Polizisten und Soldaten an der Aufrechterhaltung des Rechts mitwirken können. Gerechter Friede will beides theologisch zusammenbringen, was dem Papier aber m.E. nicht gut gelungen ist. Ich danke *Stobbe* für seine Kritik, die die entscheidenden Interpretationsfragen in den Mittelpunkt rückt. In seinen Thesen kann ich ihm nicht folgen, aber die Debatte geht ja – hoffentlich – weiter.

Anmerkungen

1) Gerhard Beestermöller, Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede", in Stimmen der Zeit, 219 (2001), 173-185; weitere Seitenangaben in Klammern im Text.
2) Heinz-Günther Stobbe, Die Friedenslehre in der Debatte, Eine Entgegnung auf Gerhard Beestermöller, in Stimmen der Zeit,. 219 (2001), 398-410; weitere Seitenangaben in Klammern im Text.
3) Vgl. Dolf Sternberger, Der alte Streit um den Ursprung der Herrschaft, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 161, vom 16/17 Juli 1977, 94-96.
4) Metaphysik der Sitten, Bd. 8 von Immanuel Kant, Werke in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M 1968, 303-643, 430.

Dr. habil. Gerhard Beestermöller ist stellvertretender Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Barsbüttel bei Hamburg.

Alexander Saberschinsky

Soziale Gerechtigkeit

Zur Sozialethiker-Tagung in Mönchengladbach 2001

„Soziale Gerechtigkeit“ lautete das Thema der diesjährigen Sozialethikertagung vom 10.-12. Mai in Mönchengladbach. Die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle griff damit als Veranstalter ein Thema auf, das aktuell in Politik und Gesellschaft diskutiert wird. Denn „es knirscht in Industriegesellschaft und Sozialstaat“, konstatierte *Anton Rauscher*, der Direktor der Zentralstelle. Gegenwärtig spürbare Prozesse auf nationaler und internationaler Ebene, wie die Bevölkerungsentwicklung, die zunehmende Globalisierung und anderes mehr, wecken Ängste und lassen die Frage nach Sozialer Gerechtigkeit laut werden. So erlebt die Rede von Sozialer Gerechtigkeit zur Zeit nicht nur einen Boom, sondern wird nahezu inflationär von den Vertretern der unterschiedlichsten Couleur bemüht. Sich in dieser Situation wieder auf die ethischen Inhalte zu besinnen und Soziale Gerechtigkeit nicht zur blutleeren Worthülse im politischen Alltagsgebrauch verkommen zu lassen, ist die vornehmste Aufgabe des Sozialethikers, die sich auch die Tagung in Mönchengladbach zu eigen machte. Die Referenten spannten in ihren Beiträgen den inhaltlichen Bogen von der wissenschaftlich-ethischen Begründung der Sozialen Gerechtigkeit zu den Herausforderungen ihrer Verwirklichung in der Realität, und zwar im einzelnen Staat, auf europäischer Ebene und vor globalem Horizont.

So sprach *Gerard J. van Wissen*, Professor für vergleichendes Staatsrecht an der Universität von Amsterdam, über „Das niederländische Sozialmodell“, das sogenannte Poldermodell, und fragte, ob es „ein Weg zu sozialer Gerechtigkeit“ sein könne. Für die Niederlande kennzeichnend ist die sogenannte Konsens- bzw. Verhandlungswirtschaft, die ursprünglich auf einer stabilen politischen Koalition von Sozialdemokraten und Christen beruhte. Auffallend werden hier die Prinzipien der Katholischen Soziallehre verwirklicht: Es entspricht dem Sozialprinzip der Solidarität, daß die Konsenswirtschaft einen Klassenkampf vermeidet und statt dessen ein friedlicher Ausgleich der Interessen und somit Arbeitsfrieden gelingt. Das auf diesem Wege wachsende Arbeitsplatzangebot ermöglicht es vielen Menschen, sich selbst zu entfalten, so daß auch das Prinzip der Personalität realisiert wird. Daß der Staat sich aus selbständigen wirtschaftlichen Bereichen zurückzieht, paßt schließlich zum Prinzip der Subsidiarität. Allerdings wies *van Wissen* auch auf einige negative Folgen des Konsensmodells hin: Weil man immer um einen Konsens bemüht sei, würden viele gesellschaftliche Probleme vertuscht – nach dem Motto „eine Hand wäscht die andere“. So werden Gesetze teilweise zur Verhandlungssache mit den Behörden und gesellschaftliche Probleme, die wie das Drogenproblem nicht in den Griff zu bekommen sind, werden einfach toleriert.

An diese Überlegungen knüpfte *Thomas Hoppe*, Professor für Katholische Theologie an der Universität der Bundeswehr in Hamburg, an, indem er eigens Soziale Gerechtigkeit als „ein zentrales Anliegen der katholischen Soziallehre“ vorstellte. Bereits die erste Sozialenzyklika 1891 entsprach in verblüffender Weise dem sich noch entwickelnden Menschenrechtsdenken der Neuzeit. Der damalige Papst *Leo XIII.* zeigte sich sozial sensibel für konkrete Verstöße gegen die Menschenwürde. Auch heute gilt noch: Danach zu fragen, ob elementare Rechte der Person gewahrt sind, bedeutet, sich an der Sozialen Gerechtigkeit zu orientieren. Für den wirtschaftlichen Bereich heißt das, daß man nicht abseits stehen darf, wenn die Wirtschaft und der Markt offensichtlich zu sozialen Ungerechtigkeiten führen. Hier muß Politik eingreifen. Denn Politik ist nicht nur eine nachgeordnete Größe im System der Wirtschaft, sondern muß ein Korrektiv im Gegenüber zur Ökonomie sein, das einen Ordnungsrahmen vorgibt. Subsidiarität bedeutet demzufolge nach *Hoppe*, nicht nur einseitig den Vorrang der Initiative der einzelnen zu beachten, sondern auch Bedingungen zu schaffen, die eine solche Initiative ermöglichen. Konkret ergibt sich daraus, daß – auch auf globaler Ebene – eine „menschenfreundliche Rahmenordnung“ geschaffen werden muß, die verhindert, daß die Armen nicht immer ärmer werden. Nach einer solchen rechten Ordnung für das nationale und internationale Gemeinwesen zu fragen, heißt, sich um Soziale Gerechtigkeit und Gemeinwohl zu bemühen.

Wie dies auf europäischer Ebene geschieht, schilderte *Franz Matscher*, Direktor des Österreichischen Instituts für Menschenrechte in Salzburg und ehemaliger Richter am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg, unter dem Titel „Soziale Gerechtigkeit in der europäischen Rechtssprechung“. Dazu knüpfte auch er an die Menschenrechte an und unterschied vor allem zwischen den liberalen Freiheitsrechten und sozialen Teilhaberechten. Während Freiheitsrechte auch juristisch einklagbar sind, und zwar immer dann, wenn Freiheiten des einzelnen verletzt werden, können Teilhaberechte, wie etwa das Recht auf Gesundheit oder Bildung, nicht erklagt werden. Allerdings hat der Staat in diesen Fällen die Aufgabe, günstige Rahmenbedingungen zu schaffen, die Verwirklichung solcher Rechte zu ermöglichen. In den entsprechenden Gesetzestexten, die solche Rahmenbedingungen verwirklichen sollen, finden sich oft Worte wie „gerecht“ oder „angemessen“, die noch einer inhaltlichen Füllung bedürfen. Das ist die Aufgabe der Rechtssprechung. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte folgt hier dem sogenannten „fair-balance-Grundsatz“, das heißt, er bemüht sich um einen Ausgleich zwischen den Interessen der Öffentlichkeit und des einzelnen.

Gerechtigkeitsentwürfe jüngeren Datums stellten *Ulrich van Suntum* vom Institut für Siedlungs- und Wohnungswesen der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und *Michael Schramm*, Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Erfurt, vor. *Van Suntum* zeigte ausgehend von der Wirtschaftswissenschaft, daß Umverteilung in der Gesellschaft nur bis zu einem bestimmten Ausmaß sinnvoll ist. Denn ein maximaler Nutzen ist für die Reichen bzw. für die Armen nur bis zu einem gewissen Punkt der Ausnutzung der jeweils anderen Gruppe zu erreichen; bei weitergehender Aus-

beutung schadet man sich selbst. Während der reine Kapitalismus einen maximalen Nutzen der Reichen auf Kosten der Armen anstrebt, versucht die Ausrichtung im Anschluß an den *John Rawls* das Gegenteil. Um einen Ausgleich bemüht sich der Utilitarismus, der gewissermaßen einen Mittelweg einschlägt und zugleich maximalen Nutzen der Reichen und Armen zu erreichen versucht. Doch *van Suntum* betonte, man solle sich nicht an den Marktergebnissen orientieren, um eine gerechte Marktordnung zu finden, sondern vielmehr über gerechte Spielregeln diskutieren, am besten durch Leute, die keine unmittelbaren Vor- oder Nachteile erwarteten.

Dieser Vorschlag folgt letztlich der „Gerechtigkeitskonzeption bei John Rawls", die *Schramm* ausführlich vorstellte. Nach *Rawls*, der Gerechtigkeit als Fairneß definiert, ist eine Gesellschaftsordnung dann gerecht, wenn jedes Mitglied dieser Gesellschaft dieser Ordnung zustimmen könnte, und zwar bevor es weiß, welchen Platz es in der Gesellschaft einnehmen wird. *Rawls* spricht vom „Schleier des Nichtwissens". In Anknüpfung an *Kant* formuliert *Rawls* zwei Gerechtigkeitsprinzipien. Ersteres besagt, daß jeder das gleiche Recht auf möglichst umfassende Grundfreiheiten hat. Das zweite Prinzip fordert angesichts bestehender wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ungleichheiten den Nachweis, daß in der gegebenen Situation die am wenigsten begünstigten Personen immer noch den größtmöglichen Vorteil genießen.

Abschließend warf *Norbert Walter*, Chefvolkswirt der Deutschen Bank AG, einen Blick auf die globalen Finanzmärkte und fragte, ob sie das „Ende der Gerechtigkeit" bedeuteten. Das Phänomen der Globalisierung ist nicht mehr zu bestreiten, allerdings wird es kontrovers diskutiert. Vom Standpunkt des Produzenten fürchtet man die Konkurrenz der Anbieter, als Konsument hingegen begrüßt man die neue Vielfalt der Angebote. Unter dem Gerechtigkeitsaspekt wird öfters heftige Kritik am „shareholder value" geübt. Der Vorwurf lautet, daß die Orientierung am Gewinninteresse der Aktionäre die Verantwortung für die Beschäftigten ausschalte. *Walter* hielt dagegen, daß dies nur zutreffe, wenn aus „shareholder value" ein „sharehopper value" werde, das heißt, die Aktionäre kein nachhaltiges Interesse am Unternehmen hätten. Ein solches nachhaltiges Interesse ist allerdings nicht loszulösen von Kundenorientierung und Verantwortungsbewußtsein für die Mitarbeiter, die letztlich auch entscheidende Wegmarken für den Unternehmensgewinn sind. Auf internationaler Ebene forderte *Walter* angesichts der Globalisierung weitere internationale Institutionen, die eine wirtschaftliche Ordnung ermöglichen. Weltbank und Internationaler Währungsfond seien hier Anfänge. *Walter* hielt ein deutliches Plädoyer für eine Verantwortungsethik. Denn mit einer guten Gesinnung sei angesichts der globalen Probleme niemandem gedient. Wichtig sei hingegen, zu guten Ergebnissen zu kommen.

Man wird nicht nur im Rückblick auf die Tagung mit Recht konstatieren, daß der Begriff der Sozialen Gerechtigkeit Karriere gemacht hat: Zwar spricht man von ihr seit dem 19. Jahrhundert, doch die Forderung nach Sozialer Gerechtigkeit, die uns heute so selbstverständlich erscheint, war zunächst ein sehr unklarer Begriff. Nicht nur, daß keine deutliche Vorstellung darüber herrschte, was man sich denn darunter vorzustellen habe, sondern sie wurde als „Giftfrucht des Mo-

dernismus“ dem Wort und der Sache nach abgelehnt.[1] Heute hingegen ist dieser Begriff in Wissenschaft und öffentlichem Diskurs gleichermaßen rezipiert. Allerdings wird immer noch diskutiert, was denn genau mit Sozialer Gerechtigkeit gemeint sei. Handelt es sich um eine neue Bezeichnung für eine altbekannte Sache? Einige Wissenschaftler setzen soziale und legale Gerechtigkeit gleich, andere verstehen unter Sozialer Gerechtigkeit einen Überbegriff für die austeilende und legale Gerechtigkeit. Eine dritte Möglichkeit besteht darin, in der Sozialen Gerechtigkeit eine Beschreibung für das Verhältnis der ausgleichenden, austeilenden und legalen Gerechtigkeit zu sehen. Oder ist hier nicht eine neue Dimension des gesellschaftlichen Lebens gemeint?[2]

Die Bestimmung dessen, was Soziale Gerechtigkeit ist, sollte m.E. damit ansetzen, daß man die Formen der ausgleichenden, austeilenden und legalen Gerechtigkeit nicht voneinander isoliert versteht. Sie stehen nicht jede für sich, sondern beschreiben im Kontext gesehen die gesellschaftliche Gesamtordnung mit ihren unterschiedlichen Beziehungsebenen zwischen einzelnen und dem Gemeinwesen. Je für sich allein genommen, thematisieren sie jeweils nur einen Aspekt und geben Orientierung für das Verhalten in einer konkreten Situation, beschreiben aber eben nicht das Ganze der Gesellschaftsordnung. Gerade dies ist aber der Sinn der Sozialen Gerechtigkeit. Sie bildet gleichsam den Rahmen für die Einzelaspekte der gesellschaftlichen Ordnung als Ganzes und die Gestaltung der inneren Beziehungsebenen durch die verschiedenen Formen der Gerechtigkeit.

Wenn Soziale Gerechtigkeit den umfassenden Rahmen für die einzelnen Formen der Gerechtigkeit darstellt, dann ist es für die Bestimmung des Begriffs der Sozialen Gerechtigkeit sinnvoll zu fragen, welches denn der verbindende Aspekt der verschiedenen Einzelformen der Gerechtigkeit ist. Gemeinsam ist den einzelnen Gerechtigkeitsformen, daß sie zwar jeweils eine Beziehungsebene zwischen einzelnen, Gruppen und Gesamtheit regeln, doch niemals losgelöst von der übergeordneten Perspektive, daß es sich dabei um einen Teilaspekt eines größeren Ganzen handelt. Denn ein Gemeinwesens setzt sich aus den unterschiedlichen Beziehungsebenen zusammen. Es besteht weder nur aus der Summe isoliert nebeneinander stehender Individuen noch nur aus übergeordneten Strukturen, in denen die Individuen völlig aufgingen, weil Individualität und Sozialität konstitutiv zu den Menschen gehören, aus denen sich das Gemeinwesen zusammensetzt. Daher kann ein Gemeinwesen nur dann als gerecht gelten, wenn Individuum und Gemeinschaft nicht gegeneinander ausgespielt werden oder ein Aspekt auf Kosten des anderen höher bewertet wird. Beide sind aufeinander bezogen. Doch genau das ist das Wesen dessen, was die Katholische Soziallehre mit dem Sozialprinzip des Gemeinwohls ausdrückt: Das Gemeinwohl beschreibt nicht die Addition des Wohlergehens der einzelnen, sondern das Wohl der Gemeinschaft. Entscheidend ist, daß das Wohl des Einzelnen und das der Gemeinschaft in einer Wechselbeziehung stehen. Es geht hier nicht um eine Alternative zwischen dem Wohl des einzelnen und dem Wohl der Gemeinschaft. So heißt es in der Enzyklika Divini redemptoris Papst *Pius' XI.* zum Zusammenhang von Gemeinwohl und Sozialer Gerechtigkeit treffend: „Es ist gerade der sozialen Gerechtigkeit eigen, von den einzelnen all das zu fordern, was zum Gemeinwohl notwendig ist.“

Der Unterschied zwischen der Tugend der Gerechtigkeit und der Sozialen Gerechtigkeit liegt darin, das letztere kein einseitiger Appell an die Gesinnung des einzelnen ist, sondern einen Maßstab für die institutionelle Dimension des Gemeinwesens bildet. Denn die soziale Gerechtigkeit „drängt auf die Schaffung eines gesellschaftlichen Gesamtentwurfes, ... einer ‚Rahmenplanung', welche für die drei speziellen Gerechtigkeitsformen die Grundlage bildet und ihnen die Richtung weist." Sie kann daher als das „Baugesetz der Gesellschaft" bezeichnet werden.[3] Soziale Gerechtigkeit ist in dem Sinne zugleich Ziel und Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung, daß sie nicht eine ferne Utopie, sondern der Maßstab ist, an dem sich heute schon die Strukturen und Institutionen einer Gesellschaft auszurichten haben. Denn wie *Augustinus* bereits im 5. Jahrhundert treffend festhielt: Was sind Königreiche ohne Gerechtigkeit anderes als große Räuberbanden?[4]

Anmerkungen

1) Vgl. Joseph Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1997, S. 82f.
2) Vgl. ebd., S. 83. Zur Diskussion vgl. auch Arthur F. Utz, Sozialethik, Bd. 1: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre (Sammlung Politeia, Bd. 10), Heidelberg-Löwen 1964, S. 220-226, sowie Franz Klüber, Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre, Osnabrück 1960, S. 70-72, Anm. 44.
3) Klüber, a.a.O., S. 69.
4) „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?" Augustinus, De civitate Dei IV, 4.

Diplomtheologe Alexander Saberschinsky wurde kürzlich zum Dr. theol. promoviert (Thema der Doktorarbeit: „Menschenrechte zwischen Begründung und Universalisierbarkeit) und arbeitet als Sozialethiker in Trier.

Max Wingen

Familie im Mittelpunkt

Zum neuen Grundlagenprogramm des FdK

Mit Familie Zukunft gestalten in Politik, Gesellschaft, Kultur und Kirche – dazu bekennt sich der Familienbund der Katholiken (FdK), die Interessengemeinschaft zur Vertretung der Belange von Familien. Die Familien sind schlechthin unentbehrliche Leistungsträger mit einer eindrucksvollen Breite von Basisleistungen für den einzelnen wie für die Gesellschaft; sie sehen sich aber auch vielfältigen, durch die wirtschaftlichen und sozialen Strukturen bedingten Leistungsbehinderungen ausgesetzt. Deshalb haben sie nach Auffassung des FdK mit im Mittelpunkt einer zukunftsfähigen Politik zu stehen, die ihrerseits mitgetragen wird von Familien, die nicht deren Objekt sind, sondern deren aktive Mitgestalter sein wollen.

Für diese Aufgabe hat sich der FdK zu Beginn des ersten Jahrzehnts des neuen Jahrhunderts durch ein in diesem Frühjahr vorgelegtes *neues Grundlagenprogramm* geistig gerüstet. Es versteht sich als Standortbestimmung des Verbands mit seinen Diözesan-, Landes- und Mitgliedsverbänden nach innen und als Orientierungsgrundlage in der Arbeit nach draußen. Wichtige Fundamente sind dabei zum einen die Erfahrungen der Familien in ihren verschiedenen äußeren Erscheinungsformen, die in einer sich wandelnden Gesellschaft auch selbst dem Wandel unterworfen sind, zum anderen die aus der christlichen Gesellschaftslehre entnommenen Sozialprinzipien der Personalität, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit in Verbindung mit den Ergebnissen familienwissenschaftlicher Forschung. Der FdK sieht die Absicherung der Verantwortungsgemeinschaft der Eltern mit ihren (leiblichen oder adoptierten) Kindern in der Ehe der Eltern als verläßliche Grundlage verbindlicher Lebensgemeinschaft. Zentral erscheint ihm für die Gestaltung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen die Verbindung des Prinzips der Gerechtigkeit für Familien mit dem Grundsatz der Entfaltungsfreiheit in gelebter Mehr-Generationen-Solidarität.

Hauptsächliche familienbezogene Handlungsfelder sind danach:

- die Stärkung der Erziehungskraft der Familien durch ein familien- und kindorientiertes Bildungswesen, eine durchgreifende Aufwertung der elterlichen Betreuungs- und Erziehungsarbeit und nicht zuletzt durch Absicherung sowohl eines familiengemäßen Einkommens als auch der für verantwortliche Elternschaft erforderlichen Zeitressourcen;

- eine Familienrechtsgestaltung, die die elterliche Erstverantwortung für Kinder; aber auch vorrangige Verpflichtung sicherstellt und das Spannungsverhältnis von Grundrechtsfähigkeit und -mündigkeit des Kindes besonders im Blick behält;

- eine bewußte, auch durch eine tarifliche und unternehmerische Familienpolitik flankierte familienorientierte Gestaltung der Erwerbsarbeitswelt, dabei müssen Erwerbsarbeit und das Leben mit Kindern in der Familie für Frauen *und* Männer gleichwertige Optionen sein können;

- Sicherstellung familiengerechter Wohn- und Wohnumfeldbedingungen und Stärkung der Familien in der Gesunderhaltung ihrer Mitglieder in einer gesundheitsförderlichen Umgebung;

- familienunterstützende, -ergänzende und -entlastende soziale Dienste mit adressatenspezifisch angelegten Maßnahmen z. B. für Migrantenfamilien;

- Förderung eines kulturellen Klimas, das Entscheidungen zu Kindern als lebenssinnstiftend sichtbar werden läßt, sowie Schutz von Wert und Würde des menschlichen Lebens von Anfang an und bis zum Lebensende;

- eine Familienpastoral, die sich des Wandels der gesellschaftlichen und familiären Realitäten voll bewußt ist.

Für die verschiedenen Zweige der Sozialversicherung wird festgehalten, daß eine familienbezogene Ausgestaltung zu den „konstitutiven Elementen" dieser durch sozialen Ausgleich und soziale Sicherheit charakterisierten Sicherungssysteme gehört. Daher müßten in der gesetzlichen Alterversorgung die Erziehungsleistungen von Eltern angemessen berücksichtigt werden, damit dem Prinzip der Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit von Erwerbs- und Familienarbeit sowie dem Beitrag zum Fortbestand der Mehrgenerationensolidarität konsequent Rechnung getragen werde. „Der bisherige Umfang der Anrechnung von Erziehungsjahren reicht dazu nicht aus", heißt es in dem Grundlagenprogramm. Dieses Votum erhält eine zusätzliche aktuelle Relevanz durch die soeben getroffenen Entscheidungen des *Bundesverfassungsgerichts*, wonach künftig in der gesetzlichen Pflegeversicherung Eltern einen geringeren Beitrag zu zahlen haben werden als Kinderlose und Konsequenzen dieser richtungweisenden Entscheidung auch für andere Zweige der Sozialversicherung zu überprüfen sein werden.

Die Maßnahmen und Instrumente in diesen verschiedenen Feldern dürfen nach Auffassung des FdK nicht isoliert – erst recht nicht halbherzig – nebeneinander stehen, sondern müssen sich für eine wirklich effiziente Familienförderung zu einer familienorientierten gesellschaftlichen Ordnungspolitik als Querschnittspolitik „aus einem Guß" zusammenfügen. Hier sind die verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Verantwortungsträger im staatlichen und gesellschaftlichen Raum auf der Ebene von Kommune, Land und Bund immer neu gefordert. Zugleich ist die demokratische Teilhabe von Familien zu erweitern, ihre Selbsthilfegruppen sind zu fördern. Das Spektrum familienbezogenen Handelns reicht heute längst über die nationalen Grenzen hinaus bis hin zur EU-Ebene, auf der der FdK mit befreundeten Familienorganisationen ebenso zusammenarbeitet wie auf der nationalen Ebene in der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Familienorganisationen.

Auch die Kreise, die sich gegenwärtig um das Konzept einer *Neuen Sozialen Marktwirtschaft* Gedanken machen, können in den analytischen Befunden des Programms die zum Nachdenken anregende Feststellung finden: Der Anspruch des sozialordnungspolitischen Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft werde im Blick auf die wirtschaftliche und gesellschaftliche Position der Familien nur bedingt eingelöst. „Soziale Marktwirtschaft ist in ihrem Familienbezug bisher immer noch mehr Wunsch als Wirklichkeit", heißt es in dem Dokument, das kein Jahrhundertprogramm sein kann und will, aber für die Arbeit der nächsten Jahre als gute Zusammenfassung der wichtigsten grundsätzlichen Aussagen gelten kann.

Ministerialdirektor a.D. Prof. Dr. Max Wingen war Leiter der Abteilung Sozialrecht und Wohlfahrtspflege im Bundesministerium für Familie und Senioren.

Peter Paul Müller-Schmid

Politische Ethik - Prüfstein der Gesellschaftsethik

Zum 5. Band des Standardwerks von *Arthur F. Utz*

Vorgegebene Werte und politische Freiheit, metaphysisch begründete Normativität und prozedurale Ethik im Sinne der modernen Demokratie gelten in der zeitgenössischen Ethik-Debatte weithin als unvereinbare Ziele. Für den individualistischen Ansatz der Ethik (*Hans Albert* spricht in seiner Kritik der Begründungsphilosophie von einem „Trilemma") nicht anders als für die vertragstheoretischen Ansätze wie auch für den diskursethischen Systemansatz (*Jürgen Habermas* kritisiert die metaphysische Begründung von einem geschichtsphilosophisch-emanzipatorischen Ansatz her) – um nur diese exemplarisch zu nennen – gilt das erste Prinzip als für heutiges Bewußtsein nicht plausibel und somit die Zuordnung dieser Prinzipien als Widerspruch in sich selbst, mithin als undurchführbares oder jedenfalls als nur in unlogischer Weise durchführbares Manöver. Eine grundsätzlich andere Sicht vermitteln die auf einem naturrechtlichen Fundament aufbauenden Ansätze der Ethik.

Dieser zeitgenössische Problemhorizont bildet den Hintergrund der „Politischen Ethik", des neuesten Systemwerks des Fribourger Dominikaners und Naturrechtlers *Arthur F. Utz*, das nun als abschließender fünfter Band seines Standardwerkes zur Sozialethik erschienen ist.[1] Was ist die Grundidee und welches sind die Grundfragen dieser Neuerscheinung?

Handlungsordnungen und Gemeinwohl

Spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg, d.h. nach der Niederschlagung des *Hitler*-regimes, hat sich in den westlichen Ländern die Überzeugung durchgesetzt, daß man die politische Gewalt vollständig der Kontrolle der demokratischen Gesellschaft, d.h. dem individualistischen Mehrheitsprinzip, unterstellen müsse. Ethisch ist dieses Prinzip aber nur so lange zu rechtfertigen, als das Resultat seiner Anwendung dem Ziel des Staatswesens nicht widerspricht. Der Ethiker ist daher in seiner gesellschaftlichen Analyse gezwungen, zunächst den Zweck des gesellschaftlichen Gebildes, um das es jeweils geht, zu bestimmen.

Nun unterscheidet man in der modernen Sozialwissenschaft drei verschiedene Handlungsordnungen, die gesellschaftliche, die wirtschaftliche und die politische. Man spricht ihnen funktionale Eigenbedeutung zu. Diese Handlungsordnungen unterstehen aber – und dies bildet, wie *Utz* in seiner naturrechtlichen Grundlegung dieser jeweiligen Ordnungsbereiche herausgearbeitet hat[2], den Nukleus einer jeden Sozialethik – dem umfassenden Gemeinwohl. Wenn also das Mehrheitsprinzip die Ordnungsregel der politischen Handlungen sein soll, dann ist, wie *Utz* in seiner „Politischen Ethik" eingehend diskutiert, zu fragen, ob damit das Gemeinwohl des Staates gesichert ist. Er bezeichnet es daher als den Grundirrtum, zu meinen, man könne die

politische Ordnung als eine in sich geschlossene Gesellschaft betrachten. Am Schreibtisch mag man eine rein politische Handlungsordnung zeichnen, die sich einzig am Mehrheitsprinzip orientiert. In der Wirklichkeit werden sich aber diejenigen mit Protestaktionen melden, die in ihren Daseinserwartungen zu kurz gekommen sind. Man kann nämlich die genannten drei Ordnungen (gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische Ordnung) nicht wie drei Gesellschaften oder Kollektive behandeln. Erst diese zusammen bilden eine in sich geschlossene Gesellschaft, die den Namen Staat verdient.

Das Beispiel der Wirtschaftsordnung

Ein anschauliches Beispiel für diesen Sachzusammenhang liefert die Entwicklung der Wirtschaftsordnung. *Utz* hat sich hiermit eingehend im vierten Band seiner Sozialethik[3] befaßt. Wie verhängnisvoll es war, die Wirtschaft einzig nach dem Wettbewerbsprinzip zu ordnen und zu definieren, zeigt sich für *Utz* in der Geschichte des mit der kapitalistischen Klassengesellschaft verbundenen wirtschaftlichen Liberalismus mit seiner einzig individualistischen Begründung der Marktwirtschaft.[4] Um diesen Irrtum zu vermeiden, d.h. um des Humanums in der Wirtschaft willen, baute man das marktwirtschaftliche System aus im Sinne der „Sozialen Marktwirtschaft". Es sei allerdings, so *Utz*, zu fragen, ob bzw. inwieweit sich die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft eindeutig von jenem Liberalismus getrennt hätten, für den die Wirtschaft ein gesellschaftliches Gebilde sei, das sich ausschließlich am Wettbewerb orientiere. Die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft unterstellen in ihrem Wirtschaftskonzept eine Gesellschaft, deren Handlungsordnung zunächst der Wettbewerb ist, der aber ergänzt werden muß durch die sozialen Anliegen. Es liege daher in der Logik dieses Konzepts, daß es die Forderung der Vollbeschäftigung (Recht aller auf Arbeit) immer nur auf dem Wege größerer wirtschaftlicher Effizienz zu erfüllen suche, obwohl das Recht auf Arbeit über dem Prinzip des wirtschaftlichen Fortschritts rangiere. So sei man zu einer hochmodernen Konsumgesellschaft gelangt, die das prioritäre Problem der wachsenden Arbeitslosigkeit verdrängt habe.

Utz verweist auf die Widersprüchlichkeit der Vorstellung, ein liberales Grundkonzept zu übernehmen und nachträglich mit einigen sozialen Korrekturen zu kommen. Der Wettbewerb sei zwar wichtig, um den Leistungswillen anzuspornen. Er müsse also in der wirtschaftlichen Handlungsordnung berücksichtigt werden. Diese sei aber ihrerseits in das Gesellschaftsprogramm zu integrieren. *Utz* versäumt es nicht, auf heutzutage möglicherweise eher unpopuläre Konsequenzen einer solchen gesellschaftsintegrierten Wirtschaftsethik hinzuweisen, wenn er als kulturethisches Ziel formuliert: Wir wollen nicht nur technischen und materiellen Fortschritt, wir möchten auch menschenwürdig leben, wenngleich vielleicht auf einem niedrigeren Lebensstandard. Wie fundamental diese Zielvorstellung ist, erleben wir heute in zugespitzter Weise in der gesellschaftlichen Diskussion über die Bioethik. Man denke etwa an die gegenwärtige Debatte über die in der Menschenwürde begründeten ethischen Grenzen von Gentechnik und wirtschaftlichem Wettbewerb, wie sie der deutsche Bundespräsident *Johannes Rau* in seiner großen „Rede vom 18. Mai 2001" angestoßen hat. De facto ist das gesellschaftliche Leben heute beherrscht durch das wirtschaftliche Prinzip der Steigerung der Produktivität durch Wettbewerb, dem auf der anderen Seite ein ten-

denziell schrankenloser Konsum von Gütern entspricht, die nur von denen bezahlt werden können, die in der Gesamtheit der Erwerbstätigen einen Platz gefunden haben. Diejenigen, denen dieses Glück nicht beschieden ist, befinden sich nicht nur außerhalb der Wirtschaftsgesellschaft, sie sind auch allgemein an den Rand der Gesellschaft abgedrängt.[5]

Politische Ordnung und Gemeinwohl

In der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik ist es immerhin möglich, sich auf die Autorität des Staates zu berufen. Er hat im Falle des Mißerfolges, des Protestes der Benachteiligten, des Chaos usw. für entsprechende Abhilfe zu sorgen. Wo ist aber in der politischen Ordnung, in der es um die Macht im Staate geht, das Gemeinwohl aufgehoben? Es bleibt jeweils nur die Möglichkeit, mit Hilfe des Mehrheitsprinzips einen anderen Autoritätsträger zu wählen. Das heißt nichts anderes, als daß die demokratische Gesellschaft sich wiederum an die demokratische Gesellschaft wendet, wenn Chaos entstanden ist. Die demokratische Gesellschaft ist zugleich aufbauend und zerstörerisch, wie dies *Tocqueville* vorurteilslos beschrieben hat. Man könnte einwenden, daß es zum Wesen der demokratischen Gesellschaft gehört, sich je nach Umständen ihre Autorität neu zu schaffen. Aber das könnte ihr Untergang sein, wie die Geschichte der an „struktureller Instabilität" gescheiterten deutschen Demokratie nach dem ersten Weltkrieg gezeigt hat.[6] Die Demokratie wird gemäß ihrem eigenen Gesetz zur Diktatur. Man kann mit einem technischen Regelprinzip eine Gesellschaft, die keine gemeinsame Moral hat, nur solange zusammenhalten, als es dabei allen gut geht. Und es geht allen nur gut, wenn jeder seine Einkommensquelle hat. Man kann daher nicht wahllos jedem Entwicklungsland unsere Form der Demokratie angedeihen lassen, wie es geschehen ist. Die Folgen sind verheerend, wie man weiß. Demokratie als freiheitliche Ordnung setzt zu ihrer Realisierung die Berücksichtigung der kulturellen Voraussetzungen gesellschaftlichen Konsenses voraus.[7]

Nachdem die Politikwissenschaft die Segmentierung der an sich nur theoretisch interessanten drei Ordnungen übernommen hat und den Weg zum Gemeinwohl als Ziel jeglicher sozialen und politischen Handlung illusorisch werden läßt, bleibt dem Ethiker, wenn er mit den modernen Sozial- und Politikwissenschaftlern ins Gespräch kommen will, nichts anderes übrig, als sich diesem rein formalen Schema irgendwie anzupassen. Seine Aufgabe besteht nun darin, die vielen einzelnen formalistischen, wertneutralen Regeln in Beziehung zum Gemeinwohl zu bringen.[8] Er muß also bereits bei der Definition der Politik ansetzen und von da aus die verschiedenen Definitionen der formalistischen Demokratievorstellung auf das Gemeinwohl zurückbeziehen. Diese Aufgabe ist besonders bei den einzelnen subjektivistischen Definitionen der Bürgerrechte prekär. Dort wird in aller Klarheit erkennbar, in welch vielfältige juristische Widersprüche sich die moderne Theorie der Politik verwickelt hat. Ganz deutlich ist dies beim Recht auf Meinungsfreiheit manifest. Hätte sich die moderne Sozial- und Politikwissenschaft nicht so weit von der aristotelischen Staatsphilosophie entfernt, hätte sie ein Denkschema gefunden, das Theorie und Praxis logisch miteinander verbindet. Doch setzt, wie *Utz* eingehend darstellt, die aristotelische Staatsphilosophie eine grundsätzlich andere erkenntnistheoretische Basis, nämlich

die Metaphysik voraus, die ihre Wesensbegriffe vom individuellen Sein abstrahiert – Wesensbegriffe, die genau so analog erkannt werden, wie sie real sind.[9]

Wer der analogen Seinserkenntnis den Realitätswert aberkennt, befindet sich noch weitab von Metaphysik. Wer jeglichen allgemein analog gültigen Wert ausschließt, in der Vorstellung, daß es überhaupt keine gemeinsame von Natur vorgegebene Seinsordnung gebe, kann nur für den wertneutralen Subjektivismus votieren. Hier liegt die eigentliche Problematik. Man mißtraut der Vernunft als in allen Menschen von Natur gleicherweise existierendes Erkenntnisvermögen. Wie man dann noch Gesetze erlassen kann, die von allen Adressaten in gleicher Weise verstanden werden sollen, ist rätselhaft. Man kann nur im Sinne von „trial and error" fortschreiten. So ist es tatsächlich, wie die politische Wirklichkeit beweist. Anders kann man es nicht erklären, daß der Gesetzgeber einmal z.B. die Definition der Ehe als Lebensgemeinschaft von zwei geschlechtlich verschiedenen Individuen und dann, im Gegensatz dazu, als irgendeine geschlechtliche Gemeinschaft, auch von gleichgeschlechtlichen Individuen, bestimmt bzw. letztere der Ehe anzugleichen sucht, oder – um ein anderes Beispiel zu nennen – daß vom Gesetzgeber zunächst das Leben des einzelnen Menschen als unantastbar bezeichnet wird, kurz darauf aber erklärt wird, die schwangere Frau könne aus persönlichen Gründen den Embryo töten. Natürlich spricht man nicht von „Gutdünken". Man sucht Gründe, die es aber in der Wirklichkeit, in der das Recht auf Leben beheimatet ist, nicht gibt. Man fragt sich bei dieser Sachlage, woher der Staat seine der Gesellschaft übergeordnete Kompetenz, Ordnung zu schaffen, gewinnt, wenn er seinen Ordnungsbegriff doch aus dem wechselnden Urteil der einzelnen bezieht. Der Begriff der Autorität ist eine Funktion des Mehrheitsprinzips geworden. Neuesten Anschauungsunterricht liefert in Deutschland die Debatte um den „Nationalen Ethikrat", der Befürchtungen wachruft, er könne „diskursethischer" Wegbereiter einer Auflösung absoluter, in der Menschenwürde begründeter Werte sein.

Erkenntnistheoretische Grundlagen

Um die Erkenntnistheorie und überhaupt die philosophische Grundhaltung eines Autors kennenzulernen, braucht man nur seine verschiedenen Begriffsdefinitionen zu untersuchen. Entwickelt er sie wie *Kant*, *Hegel* usw. auf der Basis einer idealistischen Bewußtseinsphilosophie, oder gewinnt er sie durch Abstraktion innerhalb des Seins, wie sie von *Aristoteles* und von *Thomas von Aquin* verstanden wird? Klar erkennbar wird der Gegensatz zur ontologisch begründeten Abstraktion in der auf *Husserl* zurückgehenden Phänomenologie. Den unterschiedlichen Abstraktionsweisen kommt, wie *Utz* ausführt, grundlegende Bedeutung in der Ethik zu. Die phänomenologische Abstraktion entnimmt der konkreten Wirklichkeit einzig einen bestimmten Gesichtspunkt wie z.B. der wirtschaftlichen Handlung die Wirtschaftlichkeit oder der politischen Handlung das Politische. In der Wirklichkeit erscheinen sie wie eine Qualität der menschlichen Handlung, was aber nicht stimmt, die menschliche Handlung läßt diese Qualifizierung gar nicht zu, weil sie nur bestehen kann unter der Bedingung, mit dem Ziel der Handlung, dem Gemeinwohl, konform zu sein. Die metaphysische Abstraktion des Aristotelis mus erfaßt das ganze Wesen eines Seins, z.B. der politischen Handlung, die ohne Berücksichtigung ihrer Finalität nicht erklär-

bar ist. Die Abstraktion der Seinsmetaphysik ist darum eine totale, d.h. durch sie wird das ganze Wesen erfaßt. Nur unter dieser Bedingung ist für sie die praktische Anwendung brauchbar. Die phänomenologische Abstraktion bringt diesen Sachverhalt nicht zur Geltung, sie verzerrt vielmehr diesen ganzen Sachverhalt. Sie kann freilich als denktechnische Operation, wie sie in den empirischen Wissenschaften Verwendung findet, nützlich sein. *Utz* hat bereits in der Wirtschaftsethik[10] auf diese Sachverhalte hingewiesen.[11] Er legt großen Wert darauf, die Begriffe, die er der politischen Wissenschaft entnimmt, mittels der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre neu zu definieren, um sie von den positivistischen Elementen frei und für die politische Praxis brauchbar zu machen. Man kann darin wohl das Charakteristikum seiner politischen Ethik sehen.

Individualismus und Subjektivismus der Menschenrechte

Da die phänomenologische Abstraktion über das Konkrete nicht hinauskommt, weil sie nur einen Teilaspekt eines Seienden ablöst, sind alle entsprechenden Definitionen von Rechten des Menschen individualistisch und subjektivistisch geprägt. Das hat sich deutlich im Katalog der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 erwiesen. Dort wird erst im nachhinein auf die Pflicht des Individuums hinsichtlich des Gemeinwohls hingewiesen. Dagegen steht das Recht des einzelnen seinem Wesen gemäß im Zusammenhang mit dem Ganzen der Gesellschaft. Das beinhaltet mehr, als wenn man sagt, der einzelne habe nur ein Recht, solange er die Rechte der anderen nicht störe. Wer kann sagen, wann ein subjektives Recht des einzelnen die anderen stört? Damit würde man beim Gutdünken von einzelnen, vielleicht überempfindlichen Mitmenschen landen. Man glaubte bei der Formulierung der Meinungsfreiheit genug getan zu haben, indem man die Privatsphäre des einzelnen als einen hermetisch abgeschirmten Bereich gegen die Neugierde anderer auffaßt, wobei allein der Inhaber des Rechts auf Privatsphäre zu bestimmen habe, was als Privatsphäre zu bezeichnen ist. De facto ist dies die Denkweise der heutigen Formulierung der Menschenrechte.[12] Es hat sich aber bald erwiesen, daß der einzelne zu seinem Privatbereich auch solches zählt (z.B. die Wohnadresse), ohne dessen Kenntnis die gesellschaftliche Ordnung behindert würde. Der Gesetzgeber kann nun für diese Einzelfälle eine Begrenzung des Rechts auf die Privatsphäre logisch nur rechtfertigen, indem er die Menschenrechte grundsätzlich als Rechte des einzelnen im Rahmen des Gemeinwohls erklärt. Diesen Vorschlag hatten, worauf *Utz*, der die Vorbereitungsarbeiten der Menschenrechtserklärung aus nächster Nähe verfolgte, hinweist[13], die spanischen Vertreter in Genf gemacht, sie konnten sich aber nicht durchsetzen, weil es der Kommission einzig um die Rettung des Individuums gegen die Staatsmacht ging.

Unterscheidung von Wert- und Handlungsordnung

Für diese Sorge hat aber nicht zuletzt auch der Metaphysiker großes Verständnis. Denn der Begriff des Gemeinwohls besagt in keiner Weise, daß in jedem Falle das Kollektiv in der Handlungsordnung den Vortritt hätte. Das Gemeinwohl ist, wie *Utz* immer betont, ein Wertbegriff, der entsprechend den konkreten Umständen vernünftig, d.h. klug, in eine Handlungsordnung umgesetzt werden muß[14]. Die definitions-

gemäße Bindung von subjektiven Rechten an das Gemeinwohl kann in der Praxis auch bedeuten, daß dem Individuum das Vorrecht zuerkannt werde. Es geht grundsätzlich um eine der Verantwortung gemäße Freiheitsordnung. Es geht daher nicht zuletzt auch darum, jeden mit dem christlich geprägten Freiheitsbegriff und personalen Menschenbild unvereinbaren „Tugendwahn" à la *Robespierre*[15], jede Art von moralischem Fanatismus[16] und Totalitarismus[17] zu verhindern. Um das Mißgeschick des Totalitarismus abzuriegeln, spricht sich *Utz*[18] in der Handlungsordnung zugunsten des Vorrechts des Individuums aus, allerdings ausdrücklich „im Rahmen des Gemeinwohls". „Es wäre aber mißverständlich und sogar falsch, wenn wir dieses Recht des Vortritts schlichtweg als Naturrecht bezeichnen würden"[19]. *Utz* anerkennt die Tatsache, daß wir in manchen Fällen auf das Experimentieren angewiesen sind. „Unter diesem Gesichtspunkt ist das von *K. R. Popper* immer wieder angerufene Prinzip von ‚trial and error' zu berücksichtigen, ohne damit seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt zu teilen"[20] und das Wertprinzip, das Gemeinwohl aus dem Auge zu verlieren. Man könnte die Utz'sche Auffassung daher mit gewissem Recht als sozusagen naturrechtlich begründete Version einer „offenen Gesellschaft" bezeichnen: als Aufweis, daß entgegen der Meinung des „Kritischen Rationalismus" (*K. R. Popper, H. Albert*) metaphysisch-naturrechtliche Erkenntnistheorie und Gemeinwohlorientierung einerseits und pluralistisches Ordnungsdenken andererseits keine apriorischen Gegensätze sind, es vielmehr die Möglichkeit eines metaphysischen Zugangs zur Ordnung der pluralistischen Gesellschaft gibt.[21]

Die stets vorzunehmende Rückbeziehung auf das Gemeinwohl erfordert vom Gesetzgeber viel Klugheit, also moralische Abwägung. Der moderne Demokrat traut diese aber dem Gesetzgeber nicht zu. Und das ist dann verständlich, wenn die Gesellschaft wie heute kein gemeinsames Wertbewußtsein mehr hat. Darum das geradezu absolute Mißtrauen gegenüber allgemein gehaltenen Rechtsformulierungen, die ihre konkret gültige Gestalt erst in einem Richterspruch erhalten. Der Demokrat verlangt eine Gesetzesformulierung, die möglichst keinen Interpretationsspielraum frei läßt. Unter diesen Umständen bleibt nur die Möglichkeit von Gesetzesvorschriften, die auf dem Prinzip des Individualismus und Subjektivismus aufbauen. Das war auch der Grund, warum die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte diesen bereits erwähnten individualistischen und subjektivistischen Akzent tragen. Dasselbe gilt, wie *Utz* in dem lesenswerten vierten Kapitel seiner „Politischen Ethik" ausführt, für die einzelnen Bürgerrechte.[22]

Auseinandersetzung mit Carl Schmitt

Aristoteles hat von *Plato* die sozialethische Erkenntnis übernommen, daß eine Gesellschaft von selbständigen rationalen Wesen nur regierbar sei, wenn die einzelnen sich gemeinsam der Wahrheit verpflichtet wissen und somit der weisen Führung der Autorität unterwerfen. Dagegen verhält sich der heutige Demokrat – aus leidvollen geschichtlichen Erfahrungen wie aber auch aus dem zeitgenössischen Bewußtsein autonomer Selbstverwirklichung heraus – der Autorität gegenüber grundsätzlich mißtrauisch. Was als Wahrheit gelten kann, muß mit dem Bewußtsein des Demokraten identisch sein.[23]

Daraus ergibt sich, daß eine gewisse Homogenität des moralischen Urteils in der Demokratie vorausgesetzt werden muß. Diese vorausgesetzte Realität zu finden, war das Grundanliegen des bekannten deutschen Universitätslehrers *Carl Schmitt*. Es ist erstaunlich, wie sehr der nicht nur in der Krisenzeit der Weimarer Republik, sondern in Anpassung an die neuen politischen Verhältnisse auch in der Anfangsphase des „Dritten Reiches" als Propagandist eines antipluralistischen totalen Staates auftretende Rechtsphilosoph und politische Denker *C. Schmitt* eine weltweite Beachtung findet – und dies bei Autoren verschiedenster ideologischer Couleur. Man braucht nur das Literaturverzeichnis in der „Politischen Ethik" von *Utz* durchzusehen, um sich eine Vorstellung von dem internationalen Interesse für das politische Denken *C. Schmitts* zu machen. Wohlverstanden, dieses Interesse ist nicht nur geschichtlich motiviert, um die Gründe der Entwicklung eines Repräsentanten der deutschen Rechtsphilosophie zum Rassismus hin kennenzulernen. *C. Schmitt* hat offenbar der Politikwissenschaft in der Sache etwas zu sagen. Aus diesem Grunde hat sich *Utz* innerhalb des ersten Kapitels, wo es um die Definition der Politik geht, eingehend mit der politischen Theorie im allgemeinen[24] und der politischen Theologie *C. Schmitts*[25] im besonderen auseinandergesetzt.[26]

Bei *C. Schmitt* spielt die Homogenität der Staatsgemeinschaft eine grundlegende Rolle. Unbewußt anknüpfend an den aristotelischen Gedanken, daß der Staat in der Familie seine Wurzeln hat, erscheint ihm diese Qualität der Staatsgemeinschaft nur in der gleichen Abstammung, also die gleiche Rasse der nächstliegende Garant für eine solche Staatsgemeinschaft zu sein.

Diese Homogenität beweist ihre Kraft in dem Moment, da ein Feind von außen das Staatsgebilde bedroht. Erst da äußert sich gemäß *C. Schmitt* der politische Charakter der staatlichen Gemeinschaft. Darum konnte *C. Schmitt* die Politik geradezu als Freund-Feind-Verhältnis definieren. Wo die gleiche Rasse nicht vorhanden ist, hilft nur die gleiche, in die Tiefe der Seele dringende Glaubensüberzeugung, d.h. Weltanschauung. Das ist der Grund seiner hohen Wertschätzung und Bewunderung der katholischen Kirche.[27] Die katholische Kirche schließt in sich auch die unfehlbare Dezisionsgewalt des Papstes, die die Kirche gegen alle Feinde des katholischen Glaubens abschirmt.[28] Der religiöse Glaube gewinnt bei *C. Schmitt* aus politischen Gründen, d.h. um der Verankerung der Dezisionsgewalt der staatlichen Autorität in der Transzendenz willen eine so hohe Wertschätzung, daß er sich bemüht, den Monotheismus seinem Gedankensystem einzuordnen. Auf dieser Basis findet er das nötige Argument gegen die demokratische Aufteilung der Staatsgewalt: Ein Gott, ein Volk, ein Führer.

Hier hat sich *C. Schmitt* allerdings, wie *Utz* darstellt, aufgrund seiner schlechten theologischen Kenntnisse sehr vertan. Er kennt die Annahme des Monotheismus nur als Glaube, während es gemäß katholischer Lehre einen Monotheismus aus rationaler Erkenntnis gibt, nämlich als Schlußfolgerung aus der Kontingenz der Welt auf die göttliche Erstursache. *C. Schmitt* hätte sich die breite Auseinandersetzung mit *Erik Peterson*, der aus der göttlichen Trinität den Schluß zugunsten der Demokratie zog, sparen können. Daß diese These längst als nichtig nachgewiesen worden ist, wußte *C. Schmitt* natürlich nicht.[29]

Um zu der natürlichen Anlage des Menschen zu einer gewissen homogenen moralischen Urteilsbildung vorzudringen, hätte *C. Schmitt*, worauf *Utz* ebenfalls hinweist, das Naturrecht kennen müssen, für das er aber nur Verachtung übrig hatte.

Naturrechtliche Voraussetzungen der politischen Ethik

Utz bemüht sich nun, die wertvollen Elemente der politischen Theologie *C. Schmitts* in der naturrechtlich begründeten politischen Theologie nachzuweisen. In der Tat sind die Menschenrechte und die Handlungsprinzipien ohne die Vorstellung eines ewigen Schöpfers nicht erklärbar. *Utz* entfaltet hier die bereits in verschiedenen Veröffentlichungen dargestellte Naturrechtsdoktrin des *Thomas von Aquin*.[30] Die menschliche Vernunft ist, wie *Thomas von Aquin* sagte, eine Partizipation der Vernunft des Schöpfers. Von dort her stammt die imperative Kraft der praktischen Vernunft des Menschen. Die menschliche Vernunft hat aufgrund der Schöpfung ihre Ausrichtung auf die Seinsordnung, d.h. auf das allen Gesellschaftsmitgliedern vorgeordnete Gemeinwohl. Die Menschen haben unverlierbar die gleiche Vernunft mit ihrer Beziehung zur Wahrheit und zu den im Sein begründeten allgemeinen Handlungsprinzipien. Die gegensätzliche empirische Erfahrung, die gegen die in der Natur begründete Konsensfähigkeit zu sprechen scheint, ist dadurch erklärbar, daß die natürliche Anlage durch die persönliche moralische Abirrung überdeckt wurde. Doch hat der Mensch dadurch seine natürliche Anlage nicht verloren. Sonst wäre er im Sinne eines allgemeinen Wertkonsenses nicht erziehbar und wäre die Gesellschaft a priori dem Chaos ausgeliefert. Einzig in der Anwendung der allgemeinen vom Sein abstrahierten Prinzipien auf ganz konkrete Fälle tritt die Verschiedenheit der praktischen Urteile in Erscheinung. Hier öffnet sich das legitime Feld für die staatliche Dezision. Wie diese zustandekommen soll, bestimmt das politische System. Das Mehrheitsprinzip ist darum kein Verfahren, um die allgemeinen natürlichen Prinzipien zu bestimmen. Um diesen Geltung zu verschaffen, hilft nur die gründliche Wertschulung der Gesellschaftsmitglieder. Wo diese vernachlässigt wird, riskiert die Demokratie ihre Existenz, wie *Utz* im sechsten Kapitel „Die politische Krise“[31] nachweist. Um diese zu vermeiden, hat *C. Schmitt* die Flucht in die Theorie des Rassismus gewählt. Daß diese zu einem internationalen Schreckgespenst werden kann, ist ihm entgangen.

Aus dieser hohen Warte des klassischen Naturrechts behandelt *Utz* die verschiedenen in der modernen Politikwissenschaft erörterten Fragen, wie z.B. im zweiten Kapitel[32] Gewaltenteilung, Rechtsstaat, Staatsformen, Staatsverfassung, Legitimität, Föderalismus, im dritten Kapitel[33] die Demokratie, vor allem die Ethik der Partei, im vierten Kapitel[34] die Bürgerrechte, im fünften Kapitel[35] den Krieg, und schließlich im sechsten Kapitel, wie erwähnt, die politische Krise.

Das umfangreiche, systematisch geordnete bibliographische Verzeichnis[36] gibt Einblick in die einschlägige politikwissenschaftliche Literatur. Die sorgfältig erstellten Namen- und Sachregister erleichtern dem eiligen Leser den Zugang zu den von ihm gesuchten Themen.

Rufen wir uns in der Absicht eines Resümees nochmals die zu Beginn dieser Rezension formulierte Ausgangsfrage in Erinnerung. Das besprochene Werk liefert den

Nachweis, daß eine im personalen Menschenbild begründete, auf der Sozialnatur des Menschen aufbauende Naturrechtsethik alle notwendigen Elemente zum Aufbau einer den Erfordernissen der Demokratie entsprechenden freiheitlichen Gemeinwohlethik enthält, zugleich auch Kriterien besitzt, in realistischer Weise Krisenerscheinungen und Widersprüche der demokratischen Wirklichkeit offen beim Namen zu nennen. Daß es sich hier im Vergleich zu den eher eindimensionalen Theorien sei es des Individualismus oder der Vertragstheoretiker oder aber etwa der Diskursethik um eine in gewissem Sinne schwierigere Theorie handelt, ist in der Komplexität des alle – innerweltlichen wie auch transzendenten – Wesenselemente des Menschen umfassenden Objekts begründet. Dies schließt die Feststellung ein, daß im Durchgang durch die hier entwickelten Gedanken gleichwohl – erst recht im Vergleich zu so manchen theoretisch-unverbindlich bleibenden Entwürfen – dem Leser dieses Werkes eine erstaunliche lebensweltliche Plausibilität begegnet.

Utz gehört zu den wenigen Philosophen unserer Zeit, die unter Rückgriff auf die konkreten Ordnungen der Wirtschaft, des Sozialen und der Politik eine Ganzheitssicht der Rechts- und Sozialphilosophie entworfen, den Systemgedanken des klassischen, metaphysisch-ontologisch begründeten Naturrechts unter den Systembedingungen der Moderne weiterentwickelt haben. Das besprochene Buch bietet eine einmalige Gesamtsicht der Probleme, ohne sich in Sekundärem zu verheddern. Dem Leser werden existentielle Einsichten und Kontexte zum Bewußtsein gebracht, die im (un)philosophischen Alltag nicht selten allzu schnell einem oberflächlichen Nutzenkalkül geopfert werden.

Anmerkungen

1) *A. F. Utz*: Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie. V: Politische Ethik. Unter Mitarbeit von Brigitta Gräfin von Galen. Bonn 2000. 353 S. geb. 46.- DM.
2) Neben der hier zu besprechenden „Politischen Ethik“ ist hinzuweisen auf die folgenden Bände seines jeweils mit einer systematischen internationalen Bibliographie abschließenden Standardwerks zur Sozialethik: III: Die soziale Ordnung. Bonn 1986; IV: Wirtschaftsethik. Unter Mitarbeit von Brigitta Gräfin von Galen. Bonn 1994. – In den beiden ersten Bänden seiner „Sozialethik“ geht es Utz um die vorgeordneten sozial- und rechtsphilosophischen Prinzipienfragen: Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie. I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Heidelberg – Löwen 1958; II: Rechtsphilosophie. Heidelberg 1963.
3) A. F. Utz: Sozialethik. IV: Wirtschaftsethik. Bonn 1994 (vgl. vor allem das siebte Kapitel über die Wirtschaftssysteme).
4) Vgl. auch A. Utz: Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges. Köln 1975, 41ff.
5) Daß dies die Kriminalität fördert, darf bei dieser Sachlage, worauf Utz mahnend verweist, nicht verwundern. Vgl. A. F. Utz: Sozialethik. IV: Wirtschaftsethik, 158.
6) Vgl. R. Morsey: Woran scheiterte die Weimarer Republik? Köln 1998, 8 ff.; vgl. auch Juan José Linz: Totalitäre und autoritäre Regime. Hrsg. von Raimund Krämer. Berlin 2000.
7) Vgl. R. B. Goudjo: La liberté en démocratie. L’éthique sociale et la réalité politique en Afrique. Frankfurt 1997.
8) Vgl. P. P. Müller-Schmid: Die sozialethische Rechtfertigung der pluralistischen Demokratie. In: A. Utz/H. B. Streithofen (Hrsg.): Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. Stuttgart 1977, 36-49.

9) Wie Utz betont, setzt die klassische, aristotelisch-thomasische, metaphysisch orientierte Naturrechtstradition einen erkenntnistheoretischen Realismus voraus, dessen Letztbegründung auf Wesenserkenntnis beruht. Allerdings ist gemäß Utz hierbei anzumerken, daß nach Auffassung des realistischen Naturrechts die Prinzipienbestimmung nur selten in univoker, meistens nur in analoger Weise möglich ist (vgl. A. F. Utz: Sozialethik II, 13ff.; 84-87).
10) Vgl. A. F. Utz: Sozialethik. IV: Wirtschaftsethik, Drittes Kapitel: Die wirtschaftliche Rationalität, 67-76, hier insbesondere 70.
11) In der Auseinandersetzung mit der der Phänomenologie zugewandten Sozialphilosophie Johannes Messners beschäftigt sich Utz eingehend und hintergründig mit dem Unterschied von Phänomenologie und Seinsmetaphysik in seinem Artikel: Die epistemologische Grundlage der Ethik und Sozialethik von Johannes Messner. In: Erfahrungsbezogene Ethik. Festschrift für Johannes Messner zum 90. Geburtstag. Berlin 1981, 17-36, abgedr. in: A. F. Utz: Ethische und soziale Existenz, Ges. Aufsätze aus Ethik und Sozialphilosophie 1970-1983, (hrsg. von H. B. Streithofen), Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg 1983, 22-39. Ebenso in seinem Artikel: Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie. Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft. In: Das Neue Naturrecht. Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner. Gedächtnisschrift für Johannes Messner († 12. Februar 1984). Berlin 1985, 21-62. abgedr. in: A. F. Utz: Ethik des Gemeinwohls. Ges. Aufsätze 1983-1997. Im Auftrag der Internationalen Stiftung HUMANUM hrsg. von Wolfgang Ockenfels. Paderborn-München-Wien-Zürich 1998, 186-219 (hier vor allem 194-196).
12) Zur naturrechtlichen Auffassung der Meinungsfreiheit und zur Formulierung der Meinungsfreiheit im modernen Rechtsdenken vgl. A. F. Utz: Sozialethik. V: Politische Ethik, 131-140.
13) A. F. Utz: Sozialethik. V: Politische Ethik, 83 (Anm. 4).
14) Vgl. dazu B. Kettern: Sozialethik und Gemeinwohl. Die Begründung einer realistischen Sozialethik bei Arthur F. Utz. Berlin 1992, 144 f.
15) Vgl. etwa als wichtiges Dokument des moralischen Fanatismus die „berühmte", im Februar 1794 vor dem französischen Nationalkonvent gehaltene Rede Robespierres, in der es um die „Prinzipien der politischen Moral" geht, die der Nationalkonvent bei der inneren Verwaltung der Republik zu beachten habe. Robespierre spricht von „Maßregeln" und „wahren Prinzipien", mit denen die „Geschicke der Freiheit" der individuellen Verantwortung der „verderbten Menschen" entzogen werden sollen. In ganz Frankreich müsse der Egoismus durch Moral und die Gewohnheit durch Prinzipien ersetzt werden, bis daß die Versprechungen der Philosophie realisiert seien. (Maximilien Robespierre: Über die Prinzipien der politischen Moral. Mit einem Essay von Uwe Schultz. Aus dem Französischen von Kurt Schnelle. Hamburg 2000).
16) Vgl. hierzu die klassische Arbeit von Eric Hoffer zum Phänomen und zu den Gründen der Pathologie des Fanatismus: E. Hoffer: Der Fanatiker und andere Schriften. Aus dem Englischen. Mit einem Nachwort von Wolfgang Heuer. Frankfurt a.M. 1999. – Interessant ist die Erkenntnis, die man aus diesem Buch herauslesen kann, daß sich Fanatismus nicht zuletzt auch erklären läßt als Phänomen des Niedergangs von Religion und Metaphysik, als Phänomen einer Dialektik der Freiheit, einer Sinngebung des Sinnlosen, die den Massenbewegungen einen quasireligiösen Charakter, ja sogar auch totalitäre Züge verleiht. Ziel aller fanatischen Bewegungen ist nach Eric Hoffer die Befreiung von der persönlichen Verantwortlichkeit. Diese gelte als Quelle aller Haltlosigkeit und allen Unglücks. Das 20. Jahrhundert war bekanntlich „reich" an Prototypen dieses bindungs- und glaubenslosen Individuums: Mussolini, Hitler, Goebbels, Stalin.
17) Vgl. hierzu grundlegend Hannah Arendts Arbeit „The Origins of Totalitarianism", 1951 (umgearb. und erw. deutsche Fassung unter dem Titel „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft"; mehrere Aufl.).
18) Sozialethik. V: Politische Ethik, 82.
19) A.a.O., 82.

20) A. F. Utz: a.a.O., 82.
21) Vgl. zu diesem Problem A. F. Utz (Hrsg.): Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien. Bonn 1986. – Zur Frage der Rationalität und der Normativität in der klassischen Naturrechtsphilosophie als Begründungsphilosophie der modernen, d.h. pluralistischen Gesellschaft vgl. die Arbeit von Joachim Detjen, der auch ausführlich auf die Utz'sche Naturrechtslehre zu sprechen kommt: J. Detjen: Neopluralismus und Naturrecht. Paderborn-München-Wien-Zürich 1988, 465ff. – Zur Utz'schen Sicht: P. P. Müller-Schmid: Kritischer Rationalismus und metaphysische Naturrechtsphilosophie vor dem Problem des Pluralismus. In: Die Neue Ordnung 47,2 (1993) 116-123. – Zu den erkenntnistheoretischen, ethischen und sozialphilosophischen Fragen des Problemkomplexes „Naturrecht und Pluralismus" vgl. auch P. P. Müller-Schmid: Der rationale Weg zur politischen Ethik. Stuttgart 1972; ders.: Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsdenken. Stuttgart 1976.
22) A. F. Utz: Sozialethik. V: Politische Ethik, 121-163.
23) Vgl. P. P. Müller-Schmid: Normative Voraussetzungen gesellschaftlicher Integration. Die Sichtweise von Soziologie und Sozialphilosophie. In: Die soziale Dimension menschlichen Lebens. Hg. von Anton Rauscher. St. Ottilien 1995, S. 37-58.
24) A. F. Utz: a.a.O., 17ff.
25) A. F. Utz: a.a.O., 31ff.
26) Es sei angemerkt, daß C. Schmitt, als er nach dem Krieg nach gründlicher Untersuchung durch die Alliierten freigelassen worden war, Unterkunft bei den Dominikanern in Walberberg bei Bonn gefunden hatte, wo Utz Gelegenheit hatte, mit ihm zu diskutieren.
27) A. F. Utz: a.a.O., 38ff.
28) Freilich wäre es eine Verkennung der Sachverhalte zu meinen, es gehe bei der Kirche etwa um das in der Interpretation des demokratischen Verfassungsstaats oft angeführte Prinzip „auctoritas, non veritas facit legem": Die Dezisionsgewalt der Kirche ist nicht zu verwechseln mit einer aus Systemgründen letztlich von der Wahrheitsfrage absehenden Verfahrensregel staatlicher Autorität. Vgl. dazu A. F. Utz: a.a.O., 51ff.
29) Zu den Interpretationen des Politikbezugs des monotheistischen und trinitarischen Glaubens vgl. W. Ockenfels: Politisierter Glaube? Bonn 1987, 176ff.
30) Vgl. vor allem seine großen Thomas-Kommentare, mit denen Utz zusammen mit seinem Lehrer Santiago Ramírez zu den bedeutendsten Interpreten des Aquinaten zählt. Aus der Vielzahl dieser Veröffentlichungen sei verwiesen auf den legendären Bd. 18 der Deutschen Thomas-Ausgabe: Recht und Gerechtigkeit. Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, Heidelberg 1953, sowie die Nachfolgefassung dieses Bandes: Recht und Gerechtigkeit. Thomas von Aquin: Summe II-II, Fragen 57-79. Bonn 1987 (neue Übersetzung von J. F. Groner sowie Anmerkungen und gänzlich überarbeiteter und ergänzter Kommentar von A. F. Utz). – Vgl. auch den Kommentarband zum Gesetzestraktat: Thomas von Aquin: Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe, Fragen 90-97. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Übersetzung von Josef F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz. Bonn 1996.
31) A. F. Utz: Sozialethik. V: Politische Ethik, 179-186.
32) A. F. Utz: a.a.O., 57-100 („Grundsätzliches zur Strukturierung des Staates").
33) A. F. Utz: a.a.O., 101-119.
34) A. F. Utz: a.a.O., 121-163.
35) A. F. Utz: a.a.O., 165-177.
36) A. F. Utz: a.a.O., 187-318.

Dr. phil. habil. Peter Paul Müller-Schmid ist Wissenschaftlicher Referent an der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach.

Peter Müller

Das Management-Modell der Jesuiten

Der Management-Guru *Fredmund Malik* bringt seine Auffassungen zur Kunst der Unternehmensführung folgendermaßen auf den Punkt: „Voraussetzungen und Ressourcen zählen nicht, so lange sie nicht genutzt werden. Von all den vielen Definitionen von Management, die es gibt ist, ist daher die beste und fruchtbarste jene, die diese Aufgabe ins Zentrum stellt: Management ist die Transformation von Ressourcen in Nutzen – und das Kriterium, der Maßstab ist die Wirksamkeit, mit der das geschieht.“[1] Eine Organisation, die diese Erkenntnis seit nahezu 500 Jahren erfolgreich praktiziert, ist die *Societas Iesu*, der römisch-katholische Jesuitenorden.[2]

Im seinem Buch arbeitet der Theologe und Psychoanalytiker *Helmut Geiselhart* die zentralen Erfolgsfaktoren dieses Ordens in der Führung und Selbsterhaltung seiner Organisation heraus:

Helmut Geiselhart: Das Management-Modell der Jesuiten. Ein Erfolgsrezept für das 21. Jahrhundert, Gabler Verlag, Wiesbaden 1997, 167 Seiten

Im Mittelpunkt steht nach einer Analogiebildung zwischen der Gesellschaft Jesu und heutigen Industrieunternehmen die Frage, warum der *Societas Iesu* gelingt, was noch keinem Unternehmen über einen so langen Zeitraum hinweg gelungen ist: den eigenen Bestand zu sichern, sich bei kontinuierlicher Identität der sich verändernden Umwelt immer wieder anzupassen und an Selbsterneuerungskraft nicht nachzulassen. (S. 50)

Seit Jahren geistert das japanische Schlagwort *Kaizen*[3] durch die Management-Literatur. *Warnecke* schreibt dazu: „Als entscheidendes Qualitätsmerkmal gilt für manche Experten das Verhalten des einzelnen in der Gruppe oder im gesamten Betriebsgeschehen – das Bemühen der Mitarbeiter um ständige Verbesserung. Wir haben dazu bereits die japanische Bezeichnung ‚KAIZEN’ übernommen, ohne wirklich zu wissen, wie das zu einem selbstverständlichen Bestandteil des betrieblichen Geschehens gemacht werden kann.“[4] Die Ausführungen *Geiselharts* belegen allerdings, daß schon *Ignatius von Loyola* (1491-1556) das „Bemühen um ständige Verbesserung“ zu einem „selbstverständlichen Bestandteil des betrieblichen Geschehens“ im Jesuitenorden gemacht hat. „Die Suche nach der jeweils besseren Lösung, also das ständige Verbessern und Weiterlernen ... finden wir im Jesuitenorden in der Leitidee wieder, in der sich sein wesentliches Selbstverständnis ausdrückt, in dem Motto: Omnia ad majorem Dei Gloriam (OAMDG), „Alles zur größeren Ehre Gottes“. Bezeichnend ist, daß hier die erste Steigerungsform gewählt wird, der Komparativ, nicht der Superlativ... . Man könnte meinen, wenn es um die Ehre Gottes geht, kann nur das Beste, das Vollkommenste angestrebt werden. Aber der Superlativ, wenn er erreicht ist,

bedeutet auch das Ende, es geht dann nicht mehr weiter, das „Mehr“ wird sinnlos, das Streben erlischt, es gibt nichts mehr zu lernen.“ (S. 34) „Die ständige Suche nach dem „mehr“ (lat. „magis“), der besseren Lösung, der größeren Leistung, der höheren Qualität – dies bedeutet unablässiges Weiterlernen.“ (S. 35) *Ignatius* fordert die Jesuiten deutlich dazu auf, „… ut *unice* illud spectetur, quod *magis* conducat ad finem.“ (... daß wir nämlich *einzig und allein* das ins Auge fassen, was *mehr* zur Erreichung unseres Zieles förderlich ist.)[5]

Unterstützt wird das „ignatianische *Kaizen*“ durch die permanente Metareflexion der Mitglieder der *Societas Iesu*. *Geiselhart* stellt fest: „Das, was menschliches Denken von anderen Intelligenzleistungen unterscheidet, ist die Fähigkeit, das eigene Denken zum Thema zu machen, die Selbst- oder Metareflexion.“ (S. 32) *Ignatius* empfiehlt im „Examen particulare“ zur ersten Woche der „Exercitia spiritualia“ eine besondere Gewissenserforschungs- und Kontrollmethode, bei welcher der Exerzitant in eine Tabelle aus sieben untereinander angeordneten Doppellinien (von denen jede einem bestimmten Wochentag entspricht) immer dann einen Punkt einträgt, wenn er in einen Fehler zurückfällt, von dem er sich freimachen will. So ist er in der Lage, von einer Gewissenserforschung bis zur anderen Rückschläge oder Fortschritte festzustellen.[6] Auch der US-amerikanische Protestant *Benjamin Franklin* (1706-1790) hat ein ähnliches Verfahren auf seiner Suche nach Vervollkommnung angewandt.[7] Dieser ist für den deutschen Soziologen *Max Weber* (1864-1920) eine Referenzquelle für die Enstehung des Kapitalismus aus der innerweltlichen Askese des Calvinismus. Die Rolle der Jesuiten beschreibt *Weber* in diesem Zusammenhang folgendermaßen: „Das religiöse Tagebuch, in welches Sünde, Anfechtungen und die in dem Grade gemachten Fortschritte fortlaufend oder auch tabellarisch eingetragen werden, war der in erster Linie von den Jesuiten geschaffenen, modern-katholischen Frömmigkeit ... mit derjenigen der kirchlich eifrigsten reformierten Kreise gemeinsam.“[8]

Die Ausführungen von *Ignatius* zur Wahl (ad electionem faciendam) als Handlungsanweisung für Entscheidungen von besonderer Qualität bilden einen zentralen Teil der „Exercitia spiritualia“.[9] *Geiselhart* erläutert u.a. die folgende 6-stufige Methode aus der ignatianischen Entscheidungslehre (S. 121 f.):

Der Übende formuliert eine Frage, die zur Entscheidung ansteht, z. B. „Soll ich mich für dieses Organisationskonzept entscheiden oder nicht.“ Er fragt sich, worauf es ihm im Leben im Grunde ankommt (übergeordnete Idee). Ziel ist es, den inneren Gleichmut (indifferentia) gegenüber den Entscheidungsalternativen zu gewinnen. Der Übende verdeutlicht sich, daß er sich mit klarem Verstand für eine Lösung entscheiden will.

„Jetzt wägt er ab, wie viele Vorteile ihm die eine Alternative bringen würde, um sein übergeordnetes Ziel zu erreichen, und auch wie viele Behinderungen und Gefahren damit verbunden wären. Dann fragt er sich, was geschieht, wenn er sich dagegen entscheidet, wie viele Vorteile einerseits, wie viele Nachteile und welchen Schaden andererseits er erwarten kann.“

Auf der Grundlage dieser Abwägung trifft er seine Entscheidung, wobei er nochmals Bestrebungen ausschließt, die vor seiner Vernunft nicht bestehen kön-

nen. Der Übende überprüft schließlich seine Entscheidung vor dem Hintergrund seiner übergeordneten Idee (siehe Punkt 2.) und fragt, ob sie die Bestätigung des Göttlichen findet.

Die betriebswirtschaftliche Entscheidungstheorie kennt sogenannte „klassische Entscheidungsregeln“ als Grundlagen der Planung bei Unsicherheit, die sehr an Punkt 4. im Beispiel erinnern. So funktioniert die von *Savage* und *Niehans* entwickelte „Minimum-Regret-Regel“ folgendermaßen: „Auch hier wird zunächst von der Gesamtheit der möglichen Ergebnisse der Handlungen ausgegangen. Jede mögliche Datenkonstellation der Umwelt bringt bei einer der Handlungsmöglichkeiten ein höchstes Ergebnis. Die einzelnen Ergebnisse einer bestimmten Handlungsalternative werden nun jeweils in Relation zu dem unter den jeweiligen Bedingungen maximalen Ergebnis gesetzt. In der Regel wird diese Relation als Differenz ausgedrückt.

Diese Differenzen können interpretiert werden als der ‚Verlust‘ den man erleidet, weil man diese Handlungsweise gewählt hat und nicht eine andere Handlungsweise, die ein besseres Ergebnis unter der spezifischen Situation liefert. Es wird unterstellt, daß sich der Entscheidende im *nachhinein* über diesen potentiellen Verlust ärgert und ihn bedauert. Die Auswahl der Handlungen erfolgt dann nach dem Kriterium, daß diejenige Handlung ausgewählt wird, bei der im Durchschnitt der geringste, nachträgliche Ärger bzw. das geringste Bedauern zu erwarten ist.“[10] Man wundert sich nach diesen Sätzen, warum die betriebswirtschaftliche Theorie keine „Best-Choice-Regel“ für rationale Entscheidungen unter Unsicherheit nach *Ignatius* in ihr Repertoire aufgenommen hat.

Geiselhart belegt in seinem Buch sehr überzeugend, daß der Jesuitenorden vor allem durch die Institutionalisierung eines permanenten Lernprozesses und einer ständigen Metareflexion sowie das Einüben sehr pragmatischer Entscheidungsregeln den Erhalt seiner Organisation gesichert hat. Die Gesellschaft Jesu machte letztlich das systemtheoretische Prinzip der Selbstorganisation zum Eckpfeiler ihrer Existenz. „Selbstorganisation ... kann man defininieren als die Fähigkeit eines Systems, sich selbst eine Ordnung zu geben, diese zu verändern und trotzdem – oder gerade deswegen – auch unter wechselnden Umweltbedingungen seine Identität zu bewahren. ... Wenn wir jedoch die Selbstorganisation als ein wesentliches Grundmuster der lebendigen Natur auffassen, dann kommen wir zum Schluß, daß dieses Phänomen auch in sozialen Systemen grundlegender Natur ist und daß das planmäßige Organisieren durch den damit beauftragten Organisator oder Manager nur eine im Bereich der von Menschen für menschliche Zwecke gemachten Systeme notwendige Ergänzung ist – ja mehr noch: *Daß Organisieren und Managen eigentlich so verstanden werden sollten, daß sie die den sozialen Systemen inhärente Selbstorganisationsfähigkeit stärken und Rahmenbedingungen schaffen sollen, in denen sich diese zweckgerichtet entwickeln kann*.“[11] (Hervorhebungen des Verf.)

Das 500 Jahre alte „Management-Modell“ der *Societas Iesu* verdeutlicht, wie viel moderne westliche Unternehmen und Führungskräfte durch einen Blick in die kulturelle Vergangenheit ihrer Länder lernen könnten. Das modische Greifen

nach esoterischen Techniken scheinbar buddhistischer oder anderer östlicher Provenienz[12] würde damit überflüssig werden.

Als wichtigstes Fazit bleibt für jeden Einzelnen die Aufforderung haften, in seinem beruflichen Leben – und nicht nur da – die Fähigkeit zu entschlossenem und wirksamem Handeln zu entwickeln. *Glogowski* apostrophiert den „Networker" *Friedrich Nietzsche* (1844-1900) und hält in Anlehnung an diesen „Gescheiterten", der Reichtum, Erwerbsarbeit und berufliches Vorwärtskommen ablehnte, als Ratschlag zu den Themen Arbeitswelt und Umgang mit Menschen u.a. fest: „Notwendige Entscheidungen, die vertagt oder hinausgeschoben werden, sind ein Ausfluß von Unentschlossenheit und daher letztlich schädlich..."[13] *Ignatius* formuliert das im 16. Jh. so: „Orandum ergo est omnibus, ut et, quae agenda sunt, videant, et ad implenda, quae viderint, convalescant.[14] (Alle müssen demnach beten, daß sie sehen, was zu tun ist, und zur Erfüllung dessen, was sie gesehen, kräftig werden.) – Management[15] als Handwerkskunst *ad maiorem Dei gloriam!*

Anmerkungen

1) Malik, F.: Kunst der Wirksamkeit, in: Handelsblatt, 28./29.04.2000, S. K 3.
2) Siehe z. B. Müller, P.: Die Jesuiten in Rußland – historische Vorbilder für eine Marketingstrategie des „Going East", in: Die Neue Ordnung, 50 (1996), 5, S. 362-374.
3) Vgl. Imai, Masaaki: Kaizen: the Key to Japan's Competitive Success, New York 1986, deutsche Übersetzung: KAIZEN: Der Schlüssel zum Erfolg Japans im Wettbewerb, München 1992.
4) Warnecke, H.-J.: Revolution der Unternehmenskultur. Das Fraktale Unternehmen, Berlin; Heidelberg; New York ^{2}1993, S. 20. *Warnecke* definiert nach dem „Vater der Managementmethode Kaizen" *Masaaki Imai*: „KAIZEN: ständige schrittweise Verbesserungen in allen Bereichen und auf allen Ebenen: kleine Dinge besser tun, morgen stets besser sein als heute, immer höhere Standards setzen und halten, alle als Kunden sehen.", S. 20. Siehe auch „KAIZEN – „Eine Schande", Interview von H. Metzen und U. Schwarzer mit Masaaki Imai in Managermagazin 9/1998.
5) Roothaan, J. (ed.): Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola, versio litteralis ex autographo hispanico notis illustrata, Regensburg ^{3}1923, S. 72, deutsche Übersetzung Roothaan, J. (ed.): Die geistlichen Übungen des heiligen Ignatius nach der spanischen Urschrift wortgetreu übersetzt und durch Anmerkungen erläutert, aus dem Lateinischen, Regensburg 1855, S. 71.
6) Vgl. Guillermou, A.: Ignatius von Loyola, Reinbek bei Hamburg 1981, S. 80.
7) Vgl. Türk, K.: Einführung in die Soziologie der Wirtschaft (Studienskripten zur Soziologie, Bd. 131), Stuttgart 1987, S. 288-290. *Türk* bildet *Franklins* Tugendformular nach Sombart, W.: Der Bourgeois, München; Leipzig 1913, S. 158 ab.
8) Weber, M.: Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus, Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, Lichtblau, K.; Weiß, J. (editores), Bodenheim 1993, S. 84.
9) Vgl. Roothaan, J. (ed.): Exercitia spiritualia, a. a. O., S. 191-205.
10) Hanf, C.-H.: Entscheidungslehre. Einführung in Informationsbeschaffung, Planung und Entscheidung unter Unsicherheit, München; Wien ^{2}1991, S. 57.

11) Ulrich, H.: Der mühsame Weg zum Generalisten (Schriftenreihe MZ-Forum, Malik, F. (ed.)), St. Gallen 2000, S. 11f.
12) Siehe als groteskes Beispiel Goldini, G. M.: Manager-Magier. Die eigenen Kräfte zum höchsten Potential entwickeln, Düsseldorf; München 1996.
13) Glogowski, E.: Networker Nietzsche, in: Handelsblatt, 5./6.05.2000, S. K 2.
14) Roothaan, J. (ed.): Exercitia spiritualia, a. a. O., S. 73 bzw. Die geistlichen Übungen, a. a. O., S. 72.
15) Das englisch-amerikanische Substantiv „Manager“ ist vom Verb „to manage“ (handhaben, bewerkstelligen, leiten, führen) abgeleitet, das auf das italienische „maneggiare“ mit gleicher Bedeutung zurückgeht. Stammwort ist das lateinische „manus“, vgl. Drosdowski, G. (ed. et al.): Duden. Band 7. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich ^{2}1989, S. 436.

Dr. Peter Müller arbeitet als Diplom-Kaufmann, Slavist und Soziologe in Schwäbisch Hall.

Besprechungen

Menschenrechte

Die gegenwärtige Weltlage erfordert, daß sich Menschen verschiedenster kultureller und ethischer Traditionen auf einige allgemein verbindliche Normen (vor allem Menschenrechte) einigen, während die Vielfalt des Ethos gleichzeitig einen Skeptizismus und Relativismus fördert. In diesem Problemhorizont wäre es sehr hilfreich, Normen zu finden, die alle Menschen mit Notwendigkeit wollen. Lassen sich apriorische, analytisch wahre und universal gültige Bedingungen des Handelns formulieren? Das ist das Ziel von:

Malte Hossenfelder: Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück. Grundlegung einer Ethik des Wollens und Begründung der Menschenrechte. München: C.H. Beck, 2000, 251 S.

Die *Vorrede* skizziert Schwierigkeiten der eudaimonistischen, der Kantischen und der utilitaristischen Ethik. Während sich *H.* eines transzendentalphilosophischen Verfahrens bedient (ohne es so zu benennen), möchte er sich doch von *Kant* und seiner Sollensethik („der eigentliche Widerpart") abgrenzen.

Der *I. Abschnitt* verteidigt die Rationalität des Handelns und seine Zurechenbarkeit einerseits gegen den Einwurf, daß eine Letztbegründung moralischen Tuns unmöglich sei, gegen eine Vermischung von praktischer Normkompetenz und theoretischer Normbegründung und gegen die Behauptung, daß eine skeptische Lebenshaltung die Möglichkeit demonstrieren würde, sich in nicht vernünftig verantworteter Weise zu verhalten. Auf der anderen Seite wird die These, daß alles Handeln rational sei, vom Dezisionismus bestritten, der allerdings entweder eine Selbstverständlichkeit oder eine Unmöglichkeit behauptet. In diesem Zusammenhang verteidigt *H.* gegen *Aristoteles* den unendlichen Regreß von Mittel-Ziel-Relationen als unverzichtbare Bedingung für freies Handeln. Ein höchstes Gut, ein letzter Endzweck allen Tuns würde dieses determinieren und darf es daher gar nicht geben für einen Nichtkantianer, der zudem weiß, daß *Aristoteles* hierin irrt.

Die methodischen Vorüberlegungen im *II. Abschnitt* betreffen die Notwendigkeit, daß allgemein geltende Normen nur a priori begründbar sind und die Unmöglichkeit, sie als Sollenssätze zu formulieren. Denn, so *H.*, einzig mein Wort bestimmt mein Tun, jegliches Sollen nur vermittels dessen. *Kants* unbedingte Geltung des kategorischen Imperativs als „Faktum der Vernunft" will er als Paradoxon enthüllen, das nur historisch oder psychologisch erklärbar sei: als „eine religiöse Ethik, der der Gott verloren gegangen ist" und als das Ergebnis von irrationalen Motiven *Kants*. Weil eine konsequente Wollensethik durchgehend im Deskriptiven bleibt, vermeidet sie zudem das Problem bzw. „Dogma" des naturalistischen Fehlschlusses.

Der *III. Abschnitt* „Recht" kommt auf der Suche nach Normen, die alle Handlungssubjekte wollen müssen (aus logischen Gründen, nicht empirisch und ohne anthropologische Zusatzannahmen wie Grundbedürfnisse) auf einen allgemeinen Willen zum Recht. Denn zum Erreichen meiner Zwecke ist es nötig, daß sie nicht mit den Zwecken anderer kolli-

dieren. Das garantiert das Recht als „Inbegriff der Bedingungen einer allgemeinen Zweckharmonie“. In diesem Sinn ist der klassische Liberalismus im Rang eines Naturrechts.

Aus dem Begriff des Rechts leitet *H.* dann dessen allgemeine Charakteristika ab (Garantie der Freiheit, Gleichheit aller Menschen, Notwendigkeit eines Gesellschaftsvertrages zur Schaffung positiven Rechts, Bedingungen des Vertrages) sowie von empirischen Bedingungen erforderte Normen (freie Meinungsäußerung, Öffentlichkeit, Institutionen des Eigentums, Zwangsgewalt, unabhängige Justiz, Bildung).

Aus den objektiven Rechtsgrundsätzen ergeben sich die subjektiven universalen Rechte (klassisch: natürliche Menschenrechte), nun gerechtfertigt als Implikate des Wollens eines zwecktätigen Wesens. Unerörtert bleibt die Frage nach den Rechten nicht zwecksetzender Menschen, etwa geistig Behinderter.

Die kulturinvariant gültigen Universalrechte erfordern einen internationalen Gerichtshof und internationale Zwangsgewalt. Jene sind alle negativen Freiheitsrechte; soziale Rechte nur positives Recht. Das wird auch in einem Vergleich mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 verdeutlicht. Der Begriff der Menschenwürde ist für *H.*, da eine glänzende aber hohle Attrappe, nicht ungefährlich.

Der *IV. Abschnitt* „Moral“ sieht ganz sokratisch die Ursache für ungesetzliches Tun in reiner Uneinsichtigkeit. Nach der Eliminierung der „Achtung vor dem Gesetz“ als moralisches Motiv bleibt nur, die Legalität zu wollen als unverzichtbares Mittel zu allen meinen Zwecken. Damit wird Moral reduziert auf eine höherstufige Zweckrationalität – ausdrücklich ist diese Wollensethik „radikal egoistisch“ (74; vgl. 145). Moralität ist folgerichtig gut, insofern sie eine Verhaltenskonstanz garantiert, und das soll nicht von Gefühlen wie Nächstenliebe abhängen, sondern von Einsicht. Der aufgeklärte Egoist muß gerecht im Sinn von gesetzestreu und hilfsbereit sein.

Der *V. Abschnitt* definiert „Glück“ als Zufriedenheit, als umfassende Wirklichkeit des Gewünschten. Von daher stellt sich *H.* neu den antiken Fragen nach Universalität des Glücksstrebens, Glück als höchstem Zweck, als höchstem Gut, nach Glücksregeln, nach Lust und Glücksgefühl.

Der *VI. Abschnitt* klärt den praktisch notwendigen Begriff der Willensfreiheit als negative Freiheit, als Möglichkeit, jederzeit seine Maximen zu ändern, unter rationaler Begrifflichkeit, sowie die Wirklichkeit der Willensfreiheit, die wir zu Recht einander unterstellen.

Inwieweit dieser stilistisch unkomplizierte Entwurf einer universalen Ethik aus minimalen, nichtmetaphysischen Annahmen überzeugt, wird die Diskussion darüber zeigen müssen.

Markus Riedenauer

Bildung - Politik - Verfassung

Eine Politikwissenschaft, die von der praktischen Philosophie mitbestimmt ist, sich den Aufgaben der politischen Bildung verpflichtet fühlt und ethische Fragen nicht grundsätzlich ausklammert, verdient bei Sozialethikern Beachtung. Einer solchen Politikwissenschaft hat sich *Gottfried Leder* in seinem langjährigen Wirken an der Pädagogischen Hochschule und späteren Universität Hildesheim immer

verpflichtet gefühlt. Davon gibt Zeugnis der Sammelband, den Freunde und Mitarbeiter des gesellschafts-, bildungs- und kirchenpolitisch engagierten Wissenschaftlers zu seinem 70. Geburtstag zusammengestellt haben:

Gottfried Leder: Bildung - Politik - Verfassung. Ausgewählte Aufsätze zur Politikwissenschaft. Hrsg. von Herward Sieberg und Wolfgang-Uwe Friedrich. Hildesheimer Beiträge zu den Erziehungs- und Sozialwissenschaften, Studien - Texte - Entwürfe, Bd. 41. Hildesheim, Zürich, New York: Verlag Georg Olms, 1999, 288 S.

Der Aufsatzband dokumentiert die Schwerpunkte im wissenschaftlichen Schaffen von *Gottfried Leder*: Grundfragen der Politikwissenschaft, aktuelle Themen der Sozial- und Bildungspolitik und der politischen Bildung sowie Probleme des Verfassungsrechts. In der letzteren Thematik kommen die bleibenden Interessenperspektiven des ursprünglich bei dem Staatsrechtslehrer *Rudolf Smend* promovierten Juristen zum Ausdruck. Die Aufsätze, die erstmals zwischen 1964 und 1996 weit verstreut in wissenschaftlichen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind, wurden von den Herausgebern zu drei Themenkreisen geordnet 1. Politikwissenschaft und Bildung (S. 2-58), 2. Politik und Recht (S. 59-148) und 3. Verfassungsrecht und Verfassungspolitik (S. 149-285). Vorangestellt wurde eine Einführung über den beruflichen Werdegang, das wissenschaftliche und politische Wirken des Jubilars.

Der erste Artikel „Vom Lehren“ greift ein Grundanliegen von *Gottfried Leder* auf: die Reflexion des Verhältnisses von Theorie und Praxis, insbesondere von pädagogischer Theorie und pädagogischer Praxiserfahrung, kam es ihm doch nicht auf wirklichkeitsferne Systementwürfe, sondern auf eine problem- und aufgabenorientierte praktische Politikvermittlung an. Sowohl bei Pädagogikstudenten wie in der Erwachsenenbildung sei ein wirklichkeitsorientiertes Verständnis des politischen Handelns zu wecken, das sich an den drei Kriterien Sachgerechtigkeit, Zeitgerechtigkeit und Persongerechtigkeit messen lassen muß. Der Maßstab der Persongerechtigkeit, der eng mit dem Verfassungsgrundsatz der unantastbaren Menschenwürde verknüpft ist, führt *Leder* immer wieder zu Themen der philosophischen Anthropologie. Trotz der wissenschaftlichen Fortschritte in der Erkenntnis des Menschen läßt sich nach ihm kein abschließendes sicheres Bild vom Menschen ermitteln, deshalb haftet auch einer gemeinwohlorientierten Politik immer ein Rest an Unsicherheit an, so daß Politik immer eine Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten mit der Freiheit und Not des Entscheidens bleibt, eine Interessenabwägung zwischen Alternativen. Die Politikwissenschaft kann und muß dabei dem Politiker in begrenzter Weise helfen, ohne dem Politiker die Entscheidung abzunehmen.

Diese nüchterne Sicht von Politik und Politikwissenschaft bewahrt letztere vor der Zuweisung, notwendigerweise Partei ergreifen zu müssen. In der Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule wie mit dem Kritischen Rationalismus von *Karl Popper* gelangt *Leder* zu der nur scheinbar paradoxen „Frage nach dem Bild des Menschen in ihrer normativen Dimension ..., obwohl wir sie so eigentlich gar nicht

stellen können“ (S. 42). Die ethische Perspektive kann in der Politik und in der Politikwissenschaft – ungeachtet aller methodologischen Einwände - nicht ausgespart werden, weil es in der Politik auch immer um einen Ordnungsentwurf geht. Die Politik als gestaltendes Ordnungshandeln steht „im Spannungsfeld zwischen Recht und Macht“ (S. 52).

Im Teil 2 über „Politik und Recht“ wirft *Leder* grundlegende Fragen der Bildungs- und Sozialpolitik unter dem Gesichtspunkt rechtlicher Rahmenbedingungen und rechtspolitischer Konsequenzen auf. Das Verfassungsprinzip des „sozialen Rechtsstaats“ gehört nach ihm „unzweifelhaft zum fundamentalen Normgehalt der Verfassung“ (S. 81), aber er sieht aufgrund der demographischen Belastung und des langjährigen strukturellen Problems hoher Arbeitslosigkeit die Bundesrepublik in einer kritischen Phase. Es gäbe bedenkliche Entsolidarisierungsprozesse und ein apathisches Versorgungsdenken. Nicht jede Verkürzung einer Sozialleistung oder der Sozialleistungsquote dürfe bereits als „Demontage des Sozialstaats“ bezeichnet werden. Andererseits gäbe es in der Familienpolitik einen Nachholbedarf.

Aufmerksamkeit verdient das selten behandelte und kontroverse Thema „Kunst und Recht“. *Leder* hebt die Kunstfreiheitsgarantie des Grundgesetzes hervor, setzt sich aber kritisch mit der These vom „Definitionsverbot“ der modernen Kunsttheorie auseinander, wonach alles Kunst sei. Dies schaffe eine neue Art der Diskussionsverhinderung. Auch obliege Kunst den Schranken des Strafrechts und des Sittengesetzes. Kunst kann mit anderen Freiheitsrechten und mit dem Jugendschutz kollidieren.

In dem 3. Teil „Verfassungsrecht und Verfassungspolitik“ erörtert *Gottfried Leder* „das Menschenbild des Grundgesetzes und die Zukunft unserer Verfassung“. Das im Grundgesetz verankerte Menschenbild sei nicht das eines isolierten souveränen Individuums, sondern einer gemeinschaftsbezogenen und -gebundenen Person. Aber die Theorie vom grundgesetzlichen Menschenbild bleibe immer neu konsensbedürftig. Das bestehende Spannungsverhältnis zwischen dem geltenden Verfassungsrecht und dem ihm innewohnenden Bild des Menschen werde durch die sozioökonomischen Problemlagen im wiedervereinten Deutschland und ihre Wahrnehmung im Bewußtsein der Menschen herausgefordert.

Leder legt dar, wie die Bewußtseinslagen und Mentalitäten der ostdeutschen, aber auch der westdeutschen Bevölkerung zu bestimmten Grundentscheidungen unserer Verfassung, auch zu seinem Menschenbild in Widerspruch stehen. Das politische Bewußtsein und die erfolgreiche Bewältigung der ökonomischen und sozialen Probleme werden aber für die Zukunft der Verfassungswirklichkeit ebenso bedeutend sein wie das Grundgesetz und die von ihm ausgehende normierende Kraft.

Das Spannungsfeld zwischen verschiedenen Grundrechten verdeutlicht *Leder* in seinem Beitrag über Persönlichkeitsschutz und Kommunikationsfreiheiten. Die Konflikte zwischen dem Basiswert der Menschenwürde und den Grundrechten der Kommunikationsfreiheiten geraten in die Asymmetrie.

Für *Leder* ist es selbstverständlich, „Kritik braucht Freiheit“, aber er sieht zu geringe rechtliche Abwehrmöglichkeiten bei einer unsachlichen,

unzutreffenden und vor allem bei einer ehrverletzenden Kritik. Bedenklich sind die Folgen für die „politische Kultur“, wenn in der höchstrichterlichen Rechtsprechung eine Tendenz zur indirekten Ermunterung des Angreifers und zur permanenten Benachteiligung des Angegriffenen sich durchsetzen sollte.

Ein halbherziger Schutz der Persönlichkeitsrechte könne die Rekrutierung von politischem Führungspersonal erschweren. Geistiger Kampf, Kritik und Gegenkritik seien unverzichtbare Bestandteile der politischen Kultur, aber „wenn die Freiheit der Kritik zu Lasten der Menschenwürde geht, ... leidet letztlich die Freiheit selbst und mit ihr wiederum die Politikfähigkeit, ja sogar die Überlebenschance des Gemeinwesens“ (S. 284). Die unkonventionelle und kritische Art zu denken regt bei der Lektüre zu ernsthaften geistigen Auseinandersetzungen an.

Manfred Hermanns

Religion im Film

In den fünfziger und sechziger Jahren wurden opulente US-Kinofilme zu biblischen Figuren wie Jesus, *Moses* oder *Abraham* gedreht. Beliebte Themen waren die Christenverfolgungen im Imperium Romanum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte und die Durchsetzung des christlichen Glaubens als Staatsreligion unter Kaiser *Konstantin dem Großen*: ein Reich, ein Kaiser, ein Gott. Stets verkörperte dabei der Glauben an den christlichen Gott zweifelsfrei das schlechthin Gute, daß sich in den Wirren der menschlichen Existenz zu behaupten hat. Der Münchener Filmproduzent *Bernd Eichinger* (Jahrgang 1949) begann seine filmische Arbeit in den siebziger Jahren, als Wertewandel und Säkularisierung zu einem bestimmenden Moment der deutschen Gesellschaft wurden. Die nun erwachsen werdende Generation ist nicht weniger religiös als ihre Eltern und die großen Fragen nach dem Sinn des Lebens und des Todes, nach dem Woher und Wohin menschlichen Seins und die Suche nach den Ursprüngen des Menschen überhaupt haben nach wie vor Konjunktur. Doch die gesellschaftlichen Strukturen in Deutschland sind komplexer geworden, die Antworten auf die drängenden Fragen der Zeit werden schwieriger und der sogenannte „religiöse Film“ – so das Katholische Institut für Medieninformation in Köln – verlor an Wirkungskraft, weshalb nunmehr eher nach dem „Religion im Film“ zu fragen ist:

Andreas M. Rauch: Bernd Eichinger und seine Filme. Unter Mitwirkung von Bernhard Matt. Mit einem Vorwort von Rolf Bähr. Frankfurt a. M.: Verlag Haag u. Herchem, 2000, 226 S., 120 Photos, ISBN 3-89846-027-4

In *Eichingers* Filmen, bei denen es sich in der Regel um Literaturverfilmungen von Beststellern handelt, werden immer wieder Sinnfragen thematisiert und religiöse Bezüge hergestellt. Bereits sein erster großer Kinofilm „Christiane F. – Wir Kinder vom Bahnhof Zoo“ setzt sich mit der Suche nach Lebensorientierung junger Menschen auseinander, die sich konfrontiert von Ehescheidungen und Plattenbausiedlungen in die Gegenwelt der Drogen stürzen. *Eichingers* Verfilmung von *Michael Endes* „Die unendliche Geschichte“ ist ein Angriff auf das rational-technische Den-

ken der Neuzeit und ein Plädoyer dafür, sich in der Wirklichkeit der Lebensgestaltung von guten Gedanken und Ideen leiten zu lassen, auch wenn sie zunächst kindlich anmuten mögen in einer Welt der Profitmaximierung und der Sicherung eigener Vorteile.

Die filmische Umsetzung von *Umberto Ecos* „Der Name der Rose" durch *Eichinger* ist schließlich eine intensive Suche nach Wahrhaftigkeit. Auch die katholische Kirche und ihre Ordensklöster sind keine Orte alleiniger Glücksseligkeit, sondern können von Intrigen, Machtkämpfen und Unglauben durchsetzt sein. Doch wird dadurch jene christliche Trias von „Glaube, Liebe und Hoffnung" – so die Erkenntnis des Films – letztlich nicht infrage gestellt. *Eichingers* Film „Das Geisterhaus", der auf der Romanvorlage von *Isabell Allende* basiert, setzt neue Akzente, die sich auch im kirchlichen Leben widerspiegeln. So bilden die Achtung der Menschenrechte und die Suche nach Gerechtigkeit ebenso wie das Wachsen in der Liebe zum Nächsten Leitmotive dieses Films.

Das Buch von *Andreas Rauch* ist eine Mischung aus Biographie und analytischer Darstellung der filmischen Leistung *Bernd Eichingers*. Das Sachbuch veranschaulicht die Arbeit *Eichingers* als Filmproduzent und Vertriebschef, gibt einen systematischen Überblick über sein filmisches Schaffen und ermöglicht einen Zugang zur Person von *Bernd Eichinger*. Das mit vielen interessanten Photos durchsetzte Buch ist einfach geschrieben und richtet sich an eine breite Leserschaft.

Christoph Arnold

Zeugnis der Kirche

Aus *Stefan Rehders* Interviewbuch mit *Joachim Kardinal Meisner* wurde ein „kleiner Katechismus" für die verunsicherten Christen unserer Zeit:

Joachim Kardinal Meisner: Mit dem Herzen sehen. Chance und Auftrag der Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends. Ein Gespräch mit Stefan Rehder. Aachen: MM-Verlag, 2000, 230 S.

„Für das kollektive System des Sozialismus war der einzelne Mensch gleichsam nur etwas wie die Kohle, die bedenkenlos in der Lokomotive des so genannten Fortschritts verheizt wurde, um die Menschheit in das kommunistische Endzeitparadies zu befördern. In den konsumorientierten westlichen Gesellschaften verliert der Mensch seine Freiheit auf andere Weise. Hier wird aus der Genusssucht, der Habsucht und der Ehrsucht der Menschen Kapital geschlagen. Immer neue Lawinen von Werbung und Propaganda werden losgetreten und überschütten den Einzelnen. Der Mensch wird zu einer Marionettenpuppe degradiert, an der andere beliebig die Fäden ziehen, um ihn zu noch größerem Konsum zu bewegen. Hier lebt der Mensch nicht, hier wird er gelebt."

Ein typisches Zitat aus dem Interviewbuch des Kölner Kardinals, an dem sich die Geister scheiden wie an vielleicht keinem Kirchenmann im derzeitigen Deutschland: bildhaft-verständlich, prophetisch-kritisch, drastisch-mahnend und nicht zuletzt aus seiner – facettenreich entfalteten – biographischen Erfahrung heraus um den Schutz des Humanums vor der Realität des Bösen besorgt. Hier spricht einer, der noch innerlich

brennt für den Glauben, der das *juste milieu* der lauen Arrangeure und Konfliktvermeider zwischen Parteiapparaten und Funktionärskirche provoziert, dessen Rede „ja, ja, nein, nein“ ist und der einer verbreiteten „Religion zum Wohlfühlen“ den zornigen Herrn gegenüberstellt: „Ich bin nicht gekommen den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10,34).

Bei aller aufrüttelnden Radikalität – an die Wurzeln rührenden Zeitanalyse, Sittenpredigt und Ekklesiologie – scheint aber in einer manchmal fast lyrischen Sprache immer wieder der gütige Pastor und demütige Diener durch: „Es gibt kein ergreifenderes Symbol für die wartende Geduld Gottes als einen besetzten Beichtstuhl in einer leeren Kirche“; „Wenn ich eine Person erkennen will, muß ich zunächst einmal mein Herz einsetzen. Damit muß ich anklopfen“; „Im Gebet lege ich in jede der Wunden (Jesu) meine besonderen Sorgenkinder“; „Wenn einer meiner Priester seine Berufung verliert, dann ist dies (...) auch immer eine Anfrage an mich: Habe ich für diesen Priester zu wenig gebetet, geopfert, habe ich mir zu wenig Verzicht für diesen Priester auferlegt, habe ich mich für ihn zu wenig geheiligt?“ Es sind wohl solche Stellen, in denen *Isa Vermehren* in ihrem Vorwort „einfühlsame Zartheit“ erkennt und die Interviewer und Verlag zu dem für den kämpferischen Kardinal zunächst eher überraschenden Titel „Mit dem Herzen sehen“ bewogen haben mögen.

Der Inhalt des von *Stefan Rehder* klug geführten und sorgsam „sortierten“ Gesprächs ist reichhaltig: von den einführenden biographischen Kapiteln über die religiöse Situation des heutigen Deutschlands, das Staat-Kirche-Verhältnis und die innerkirchlichen Reizthemen bis hin zu den eher katechetischen Kapiteln über Gebet, Sakramente, Liturgie sowie die Familie und die Mutter Gottes. Dank dieser in insgesamt 16 Kapiteln gegliederten Themenvielfalt und ihrer Auffächerung in Frage und Antwort, Rede und Gegenrede, vor allem aber dank der eingängigen Sprache des Kölner Erzbischofs, ist eine für jedermann lesbare und kurzweilige „kleine Christenlehre“ für unsere Zeit entstanden, die der Neualphabetisierung des Glaubens so dringend bedarf.

Kardinal *Meisner* fragt sich angesichts des Abgleitens professioneller Theologie in die Pflege von „Privatmeinungen“, „ob das Ausmaß dieser Entwicklung nicht auch an uns Bischöfen liegt. Ob wir nicht den Eindruck erwecken, daß wir selbst nicht genügend unser Lehramt ausüben“. Er selbst hat mit diesem Buch, wie schon mit mancher viel beachteten Predigt und Publikation geistliche Führung gezeigt im ermüdeten deutschen Katholizismus. Das mag seinen Sympathiewerten nicht immer zuträglich sein und ihn im Episkopat hinter anderen zurückstehen lassen; doch hierin spiegelte sich nur seine eigene realistische Einsicht: „Je entchristlichter unsere Gesellschaft wird, desto mehr werden wir als Kirche auch immer wieder wie ein Fremdkörper erscheinen.“ Dies bereitwillig auf sich zu nehmen, bisweilen sogar innerhalb einer sich selbst säkularisierenden Kirche oder gar des eigenen Bistums, verlangt auch von starken Persönlichkeiten Tapferkeit. Respekt, Eminenz, daß in diesem Falle jene Kardinaltugend tatsächlich als Tugend eines Kardinals verstanden werden kann.

Andreas Püttmann