ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Wolfgang B. SCHÜNEMANN: **Ethik und Menschenbild der wettbewerbsgesteuerten Marktwirtschaft aus rechtlicher Sicht**

Michael SCHRAMM: **Gott, Geld und Moral.** Beobachtungen der theologischen Sozialethik

Günter WILHELMS: **Wie kann „systemische Verantwortung" gedacht werden?**

Johannes FALTERBAUM: **Christliche Entwicklungshilfe in der multikulturellen Weltgesellschaft**

Nachrichten

Jahr 5 – 1997 – 2

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

ETHICA ist eine interdisziplinäre Quartalschrift für Verantwortung in Wissenschaft, Forschung, Lehre und Verhalten. Sie dient der Eigenart und Entfaltung von Physis, Bios, Psyche und Pneuma.

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Schriftleitung: Prof. Dr. Detlef B. Linke, Prof. Dr. Dr. Andreas Resch, Prof. Dr. Josef Römelt, Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

Prof. em. P. Martin Benzerath, Ostwald / F Bibliographie)
Dr. Alberto Bondolfi, Zürich (Theologische Ethik)
Dr. theol. Dipl.-Psych. Pantaleon Fassbender, Bonn (Psychologie, Theologie)
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)
Prof. Dr. Bernhard Fraling, Würzburg (Moraltheologie)
Prof. Dr.-Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)
Prof. Dr. Hans Halter, Luzern (Theologische Ethik)
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg (Christl. Sozialethik)
Prof. Dr. Helmwart Hierdeis, Innsbruck (Pädagogik)
Prof. Dr. Jürgen Hübner, Heidelberg (Theologie, Biologie, Chemie)
Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)
Prof. Dr. Brian Johnstone, Rom (Moraltheologie)
Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt (Physik)
Prof. Dr. Frieder Keller, Ulm (Medizin)
Dr. Günther Kirsten, Frankfurt a. M. (Bibliographie)
Prof. Dr. Peter Koslowski, Hannover (Wirtschaftsethik)
Doz. Dr. Karl Leidlmair, Innsbruck (Philosophie)
Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans Lenk, Karlsruhe (Philosophie, Soziologie)
Prof. Dr. Detlef B. Linke, Bonn (Medizin, Pharmazie)
Prof. Dr. Dr. h. c. Werner A. Luck, Marburg (Physikalische Chemie)
Univ.Doz. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik)
PD Dr. Reinhard Margreiter, Innsbruck (Philosophie)
Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)
Prof. Dr. Eckhard Meinberg, Köln (Pädagogik)
Prof. Dr.-Ing. Franz Moser, Graz (Chemie, Technik)
Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)
Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin, Göttingen (Philosophie, Politikwissenschaft)
Prof. Dr. Gerhard Pfafferott, Bonn (Philosophie, Philologie)
Dr. Dietmar von der Pfordten, Göttingen (Recht, Philosophie)
Prof. Dr. Hermann Pohlmeier, Göttingen (Medizin, Neurologie und Psychiatrie)
Dr. Kurt Remele, Graz (Christliche Sozialethik)
Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck / Rom (Psychologie, Paranormologie)
Dr. Klaus P. Rippe, Zürich (Philosophie, Geschichte, Völkerkunde)
Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt/Rom (Theologische Ethik)
Prof. Dr. Kurt Röttgers, Hagen (Philosophie)
Prof. Dr. Traude Schroeder-Kurth, Heidelberg (Medizin, Humangenetik)
Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

5. Jahrgang 2 – 1997 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Wolfgang B. SCHÜNEMANN: Ethik und Menschenbild der wettbewerbsgesteuerten Marktwirtschaft aus rechtlicher Sicht 115

Michael SCHRAMM: Gott, Geld und Moral. Beobachtungen der theologischen Sozialethik 135

Günter WILHELMS: Wie kann „systemische Verantwortung" gedacht werden? 167

Johannes FALTERBAUM: Christliche Entwicklungshilfe in der multikulturellen Weltgesellschaft 193

Nachrichten

Salzburger Hochschulwochen 1997 223

Jahrestagung zum Thema Gesundheitspflege 223

Jahrestagung der Societas Ethica 223

Jahrestagung von EBEN 223

Gegen Rassismus am Arbeitsplatz 224

Europäer für Entwicklungshilfe 224

Methadon zur Suchtbekämpfung 224

Meinungsvielfalt kontra Medienmonopol 224

Aus Platzgründen entfallen in dieser Nummer die Rubriken "Diskussionsforum", „Aus Wissenschaft und Forschung", „Dokumentation", „Bücher und Schriften" sowie die ETHICA-Bibliographie.

ETHICA; 5 (1997) 2, 115 - 134

WOLFGANG B. SCHÜNEMANN

ETHIK UND MENSCHENBILD DER WETTBEWERBSGESTEUERTEN MARKTWIRTSCHAFT AUS RECHTLICHER SICHT*

Wolfgang B. Schünemann, Univ.-Prof. Dr.iur.habil., seit 1984 Inhaber des Lehrstuhls für Privatrecht an der wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Dortmund; geb. 1947 in Erlangen, Studium der Rechtswissenschaften an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt a. M., Staatsexamina und Promotion daselbst 1971/73. 1984 Habilitation in Tübingen. Mitglied der Zivilrechtslehrervereinigung und der Humboldt-Gesellschaft.
Arbeitsschwerpunkte: Schnittstellen zwischen Prozeßrecht und materiellem Privatrecht, zwischen Privatrecht und Ökonomik, insbesondere Wettbewerbsrecht; Haftungsrecht.
Neuere Buchpublikationen: Selbsthilfe im Rechtssystem (1985); Wettbewerbsrecht (1989); Märkte in Europa (1990, mit H. Berg und H. G. Meissner); Wirtschaftsprivatrecht 2. Aufl. (1993); Großkommentar zum UWG (hrsg. v. Jacobs et al.) 1991/96.

I. THEMATISCHE BETROFFENHEIT

John HARVEY-JONES, der bekannte amerikanische Spitzenmanager und frühere Präsident der Imperial Chemical Industries, wird mit dem Ausspruch zitiert: „Es erschreckt mich, daß Ethik an der Harvard Business School nur Wahlfach ist“[1]. An den allermeisten wirtschaftswissenschaftlichen Fakultäten der Universitäten im deutschsprachigen Raum dürfte die Wirtschaftsethik indessen nicht einmal im Wahlfachkatalog enthalten sein. Es fügt sich dann eher als glücklicher Zufall, wenn durch eine benachbarte Philosophische Fakultät den angehenden Wirtschaftswissenschaftlern die Möglichkeit zur ethischen Reflexion der Ökonomik geboten wird –, freilich ohne „Prüfungsrelevanz“.

* Für Frau Dr. Sibylle Schünemann-Wurmthaler zum 3. Oktober 1996.

1 H. EXLEY (Hg.): Allerlei Geschäftliches (1993), S. 5.

Eine Institutionalisierung gar durch einen interdisziplinären Lehrstuhl etwa für Volkswirtschaftslehre und Philosophie steht durchweg schon überhaupt nicht zur Debatte.[2]

Dieser eher traurige Befund steht seinerseits in krassem Widerspruch zur Aufmerksamkeit, die die Frage der ethischen Verantwortbarkeit des wirtschaftlichen Handelns und der ihm vorausliegenden ökonomischen Systementscheidungen in der Öffentlichkeit auch aktuell findet: Schon eine durch aufwendige Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen kaschierte und dennoch tendenziell zunehmende, allgemein als dramatisch empfundene Arbeitslosigkeit nicht nur in Deutschland wird als wirtschaftspolitische Herausforderung, aber zugleich als moralisches Problem begriffen. Auch die enorme Verschuldung der privaten Haushalte wird in diesen Dualismus individuell schlicht fehlenden wirtschaftlich-rationalen Kalküls einerseits, ethischer Legitimierbarkeit solcher Masseneffekte andererseits, eingestellt. In eben diesem Spannungsfeld von Wirtschaft und Ethik werden ferner binnenwirtschaftlich die Appelle zum solidarischen Teilen im Rahmen der deutschen Wiedervereinigung positioniert, während außenwirtschaftlich ethische Postulate als Maßstab für die Qualität der wirtschaftlichen Beziehungen zu anderen Ländern, paradigmatisch zu den Ländern der sogenannten Dritten Welt, herangezogen werden. Diese Liste ließe sich leicht noch verlängern[3], doch machen schon die genannten Beispiele hinreichend deutlich, welch großes Gewicht diesen Fragen in der öffentlichen Meinung zugemessen wird, Fragen, die um die ethische Dimension des Wirtschaftslebens kreisen, namentlich um das maßgebliche Menschenbild und um die richtigen, d. h. hier: moralisch vertretbaren Grundentscheidungen der Wirtschaftsverfassung.

Die nur marginale Beachtung des wirtschaftsethischen Kontextes von Betriebs- und Volkswirtschaft in der akademischen Lehre ist darüber hinaus nicht nur wegen des damit kontrastierenden hohen Stellenwertes in der öffentlichen Meinung, sondern prima vista auch deshalb befremdlich, weil die wissenschaftliche Literatur sich ihrerseits

2 Anders erfreulicherweise z. B. an der Universität Witten/Herdecke.

3 Zu denken ist etwa an die anhaltende Diskussion darüber, daß sich die durchweg dem Wirtschaftsprozeß zugeschriebene nachhaltige Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen unter der egoistischen Zielfunktion maximaler Ausbeutung mit der ethisch geforderten Verantwortung für die Schöpfung als solche, für künftige Generationen etc. reibt.

eben dieses Themas in geradezu enormem Umfang angenommen hat. Im Rampenlicht mögen gegenwärtig zwar Strömungen wie der Kommutarismus A. ETZIONIs[4] oder jüngst M. NOVAK mit seiner der katholischen Soziallehre verpflichteten Paraphrase Max WEBERs[5] stehen, doch auch die Publikationen weniger modischer Autoren wie J. HACKMANN, F. A. v. HAYEK, F. HENGSBACH, K. HOMANN, E. HOPPMANN, P. KOSLOWSKI, W. LACHMANN, H. LENK, A. LÖHR, H. G. NUTZINGER oder B. P. PRIDDAT[6] markieren hier selbst im deutschsprachigen Raum nicht mehr als die Spitze eines Eisberges: Die datenverarbeitungsgestützte Literaturrecherche mit den Suchbegriffen „Ökonomie/Ethik" erbringt so selbst unter Beschränkung auf den Bestand einer mittelgroßen deutschen Universitätsbibliothek einen sich über 53 Seiten erstreckenden, in drei Spalten mit Titeln engbeschriebenen Ausdruck einschlägiger Veröffentlichungen.

II. ZUM RECHTSETHISCHEN ANSATZ

Dieser Befund wirft naturgemäß die Frage des Grenznutzens eines weiteren Beitrages auf, zumal aus der Feder weder eines Philosophen, Theologen oder Ökonomen, sondern eines (wirtschaftswissenschaftlich notorisch dilettierenden) Juristen. Was jedoch auf den ersten Blick gleichsam als geistiges Wildern in fremdem Revier, vielleicht gar als unverschämte Kompetenzanmaßung erscheinen mag, figuriert bei näherer Betrachtung eher als Vorzug und geeigneter apologetischer Ausweis für ein erneutes Aufgreifen jenes Themas: Den Fragenkreis Ökonomie und Ethik aus juristischer Sicht zu beleuchten, gestattet es nämlich nicht, die argumentativen Ausgangspunkte beinahe dezisionistisch aus einem Bündel philosophischer (oder theologischer) Optionen zu wählen, um ihre Akzeptanz dann über Plausibilitäts- und Konsensappelle herbeiführen zu müssen. Stattdessen liefert – als pars pro toto – die geltende Rechtsordnung Deutschlands selber die axiomati-

4 A. ETZIONI: Jenseits des Egoismus-Prinzips (1994).

5 M. NOVAK: Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1996); NOVAK zitiert hiermit M. WEBERs bekanntes Werk über die „Protestantische Ethik" und den „Geist des Kapitalismus".

6 S. dazu exemplarische Angaben im Literaturverzeichnis.

sche Basis, die aufgrund ihrer in demokratischer Legitimation gewonnenen Geltungskraft per se, als Ausdruck der volonté generale, im eristisch-dialektischen, argumentationsmethodischen Sinne schlechthin akzeptiert ist. Daß diese Akzeptanz nicht in jedem Rechtsgenossen als psychologische Realität greifbar ist, sie sich aus empirischer Sicht vielmehr oft als Fiktion darstellt, liefert selbstverständlich keinen Gegeneinwand, beschreibt vielmehr gerade die Quintessenz des zugrunde gelegten, am staatstheoretischen Fundamentalkonsens orientierten Denkverfahrens.

Die hier vertretene rechtsphilosophisch-rechtsdogmatische Einfärbung der ethischen Argumentation rechtfertigt sich ferner durch den engen Bezug zwischen Ethik und Gerechtigkeit gerade auch in der Hinwendung auf das Feld der Ökonomie.[7] Die Gerechtigkeit ist nun aber ein Thema, für das man der Rechtswissenschaft fachliche Einschlägigkeit und autorisierte Stellungnahme nun wirklich nicht absprechen kann. Daran ändert sich strukturell nichts, wenn innerhalb der Überlegungen um die ethische Dimension der Ökonomie das Problem der Gerechtigkeit allgegenwärtig im Gewand der geradezu inflationären, inhaltlich jedoch höchst unbestimmten und teilweise geradezu für unsinnig erklärten Forderung nach sozialer Gerechtigkeit einherkommt.[8]

Bei alledem ist freilich – was kaum ernstlich auf Widerspruch stoßen sollte - vorausgesetzt, daß die Rechtsordnung nicht lediglich durch sogenannte wertneutrale Ordnungsnormen konstituiert wird, wie sie z. B. im Straßenverkehrsrecht über weite Strecken vorzufinden sind. Demgegenüber erscheint der Grundrechtskatalog des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (GG) jedoch geradezu als Inbegriff werthaltiger, also ethisch besetzter Normen, wenn man nur einmal an die postulierte Unantastbarkeit der menschlichen Würde (Art. 1 GG), an den Schutz der freien Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit (Art. 2 GG) in Gleichheit (Art. 3 GG) und Gewissens-

7 Vgl. nur zu den Stichworten „Marktgerechtigkeit", „Vertragsgerechtigkeit" und „Beteiligungsgerechtigkeit" F. HENGSBACH: Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft (1996), S. 23ff.

8 Für die begriffliche Unschärfe kennzeichnend: V. ZSIFKOVITS: Wirtschaft ohne Moral? (1994), S. 88ff. Daß „soziale Gerechtigkeit" nicht der Kategorie des Irrtums, sondern der des Unsinns unterfalle, vertritt dezidiert F. A. v. HAYEK: Gesetzgebung und Freiheit. Bd. 2 (1980), S. 112.

freiheit (Art. 4 GG) denkt. Ohne Zweifel manifestieren sich auch in dogmatisch zentralen Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches (BGB), vor allem in solchen Normen personenrechtlicher Art, gesellschaftliche Wertentscheidungen und eine Verweisung auf einen ethischen Quellgrund.[9] In § 1 BGB wird so der Mensch um seines Menschseins willen für rechtsfähig erklärt, also als Rechtssubjekt, als möglicher Träger von Rechten und Pflichten ausgewiesen. Nach §§ 104 ff. BGB wird der Mensch darüber hinaus durch die Zubilligung von Geschäftsfähigkeit rechtlich zur Selbstbestimmung, aber auch Selbstverantwortlichkeit im Sinne der Folgentragung in Stand gesetzt. Schließlich rekurriert das geltende Recht vielfach expressis verbis auf die „guten Sitten", so namentlich in §§ 138 Abs. 1, 817, 826 BGB und – für den wirtschaftsethischen Kontext besonders bedeutsam – in § 1 des Gesetzes gegen den unlauteren Wettbewerb (UWG), was noch bis in die jüngste Zeit hinein ganz unangefochten als Inbezugnahme, ja als Inkorporation ethischer Normen jenseits des rechtlich-ökonomischen Regelwerkes verstanden wurde.[10]

III. MIKROÖKONOMISCHE UNTERNEHMENS- UND VERBRAUCHERETHIK VERSUS MAKROÖKONOMISCHE INSTITUTIONENETHIK

Nicht selten findet nun innerhalb der vorgeblichen Konfrontation der Marktwirtschaft mit ethischen Postulaten ein subtiler und gerade deshalb unproduktiver Paradigmenwechsel statt, indem nicht mehr das marktwirtschaftliche Wirtschaftssystem auf seine Moralität befragt wird, sondern das einzelne Wirtschaftssubjekt, und zwar vornehmlich das Unternehmen. Wirtschaftsethik wird damit im wesentlichen auf Unternehmensethik verkürzt, die dann konkret z. B. in die bekannten Appelle zur Einstellung von Arbeitskräften, zur Überlassung billigen

9 K. LARENZ: Allgemeiner Teil des deutschen Bürgerlichen Rechts (1989) § 2 I (S. 33f.).

10 Vgl. für viele nur H. HEINRICHS, in: O. PALANDT (Begr.): Bürgerliches Gesetzbuch (1995), § 138, Rdn. 1f.; H. THOMAS, ebd. § 817 Rdn. 1 und § 826 Rdn. 2; für § 1 UWG vgl. die ausführliche Darstellung bei W. B. SCHÜNEMANN, in: R. JACOBS/W. F. LINDACHER/O. TEPLITZKY (Hg.): Großkommentar UWG: (1991 ff.), Einl. D Rdn. 8 ff.

Kapitals zur Wohnraumfinanzierung, zur Humanisierung der Arbeitswelt etc. münden.[11] Der Verbraucher fungiert in diesem zumeist auch noch gütermarktlichen Rahmen quasi nur als Angebotsannex, dessen wirtschaftsethische Betroffenheit darin besteht, Kaffee über Dritte-Welt-Läden zu höheren, aber „fairen" Preisen kaufen zu sollen. Kurz gesagt wird Wirtschaftsethik hier also als Remedur für die allerorts ausgemachten moralischen Defizite marktwirtschaftlich durchaus systemkonform handelnder Akteure empfohlen.[12] Gerade um diesen handlungsleitenden, „praktischen", mikroökonomischen Blickpunkt der Wirtschaftsethik i. S. einer individuellen Tugendethik geht es hier aber nicht. Das Thema zielt vielmehr spezifisch auf den makroökonomischen Systemaspekt i. S. einer Institutionen- oder Ordnungsethik, weil gerade diese institutionelle Ordnung den „systematischen Ort der Moral" darstellt[13]: Zu prüfen ist die ethische Qualität des marktwirtschaftlichen Regelwerks und seiner Mechanismen selber, beispielsweise seines Allokations- und Preisbildungsmechanismus oder seines Innovationspotentials unter Wettbewerbsbedingungen. Dezidiert ausgegrenzt werden also sowohl die Ergebnisse des Marktprozesses als auch das Marktverhalten der Wirtschaftssubjekte. Denn sollte sich die Systementscheidung pro Marktwirtschaft als rechtsethisch begründbar erweisen, so lassen sich weder systemkonformes Verhalten noch systemkonform herbeigeführte Effekte ethisch inkriminieren. Dies wäre ein axiologisch untragbarer Wertungswiderspruch, dessen Unzulässigkeit rechtswissenschaftlich als Verbot des venire contra factum proprium ein geläufiger Topos ist.[14] Im übrigen ist mehr als zweifelhaft, ob Zustände überhaupt einer ethischen Bewertung zugänglich sind.[15]

11 Beispielhaft B. SCHAUENBERG (Hg.): Wirtschaftsethik (1991).

12 Vgl. etwa H. LENK/M. MARING: Wirtschaftsethik (1996), S. 1ff., 10ff.

13 K. HOMANN: Wettbewerb und Moral (1990), 34ff., 38ff., 41; K. HOMANN/F. BLOME-DREES: Wirtschafts- und Unternehmensethik (1992), S. 20ff.; I. PIES: Normative Institutionenökonomik (1993), S. 130; B. P. PRIDDAT: Ökonomische Knappheit und moralischer Überschuß (1994), S. 177ff.; F. HENGSBACH: Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft (1996), S. 23ff, 30. Sehr kritisch demgegenüber H.-B. PETER: Auf der Suche nach Kriterien für die Wirtschaftsethik (1996), S. 12ff., 20ff.

14 Vgl. für viele: H. HEINRICHS, in: O. PALANDT (Begr.): Bürgerliches Gesetzbuch (1995), § 242 Rdn. 55ff. unter Hinweis auf die gleichnamige Monographie von E. RIEZLER aus dem Jahre 1912.

15 Aus rechtswissenschaftlicher Sicht mit überzeugender Begründung verneinend: W. MÜNZBERG: Verhalten und Erfolg (1966). S. a. E. HOPPMANN: Moral und Marktsystem (1990), 3 ff., 11.

Kurz: Weder Marktverhalten noch Marktergebnisse lassen sich „remoralisieren“[16].

In den Denkstrukturen der Spieltheorie heißt dies, daß die Spielzüge der Akteure sich selbstverständlich an den Spielregeln orientieren dürfen, die Ausübung der dadurch vermittelten Optionen keinen spielregeltranszendenten Restriktionen unterworfen werden darf, wenn der Spielsinn gewahrt bleiben soll. In ein triviales Szenario überführt: Akzeptiert man "Mensch ärgere Dich nicht“ als ein moralisch unbedenkliches Spiel, namentlich weil alle Mitspieler dieselben abstrakten Chancen haben, so würde die vordergründig moralische Forderung, einen ins Hintertreffen geratenen Spieler aus Mitleid noch einmal würfeln zu lassen, um seine Chancen auf eine „Sechs“ zu erhöhen, auf berechtigten Protest stoßen. Auch das Schlagen einer fremden Figur im konkreten Fall ist hierbei völlig korrekt, selbst wenn der betroffene Spieler damit ausscheiden sollte. Ja, wer von seiner Schlagen-Option keinen Gebrauch macht, setzt sich gerade umgekehrt dem Vorwurf aus, ein Spielverderber zu sein. Die Sinnlosigkeit eines solchen Verhaltens wird überdeutlich, wenn man sich derartiges „moralisches“ Handeln generalisiert vorstellt, weil dann die Paralysierung des Regelwerkes ganz offenkundig wird. Ist also die wettbewerbsgesteuerte Marktwirtschaft eine prozedural gerechte Veranstaltung, so sind moralisch eingekleidete Appelle an Unternehmen und Verbraucher zu systeminkonformen Verhalten verfehlt, ja absurd.

IV. MARKT UND WETTBEWERB IM SPIEGEL DER GESETZLICHEN WERTORDNUNG

1. „Soziale Marktwirtschaft“ - „Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik“?

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland enthält im Gegensatz etwa zu Artt. 151 bis 165 der Weimarer Reichsverfassung keinen

16 Ausführlich K. HOMANN/F. BLOME-DREES: Wirtschafts- und Unternehmensethik (1992), S. 35ff.

eigenen Abschnitt über die maßgebliche Wirtschaftsordnung. Daraus wird namentlich in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes der Schluß auf eine angebliche wirtschaftspolitische Neutralität des Grundgesetzes gezogen. Lediglich Extrempositionen, also eine umfassende Zentralverwaltungswirtschaft ebenso wie ein sogenannter Manchester-Kapitalismus seien ausgeschlossen. Dies folge aus der Antinomie zweier Verfassungsprinzipien: Einer umfassenden Zentralverwaltungswirtschaft stehe das Individualprinzip entgegen, das in der Statuierung grundrechtlicher Freiheitsrechte des Einzelnen insbesondere in den Artt. 1-14 GG zum Ausdruck komme. Einem Manchester-Kapitalismus hingegen schiebe das Sozialprinzip (Artt. 14 Abs. 2 S. 2, 15, 20 Abs. 1 und 28 Abs. 1 GG) einen Riegel vor.[17]

Diese Auffassung greift freilich prinzipiell zu kurz. Richtig ist gewiß, daß die Grundrechte nicht lediglich subjektive (Abwehr-)Rechte gegenüber staatlichem Handeln darstellen, sondern normative Fixpunkte einer freiheitlichen Wertordnung bilden.[18] Diesen objektiven Gehalt der Grundrechte nun jeweils für jeden Verfassungsartikel isoliert erfassen zu wollen, die Grundrechte der Verfassung damit gleichsam zu Wertinseln zu machen, verfehlt jedoch den Blick auf das Ganze. Die Hermeneutik verweist auf die Notwendigkeit systematisch-kombinatorischer Interpretation. Sie erst macht recht deutlich, daß mit dem grundrechtlichen Schutz der menschlichen Würde, der Gewährleistung der eben nicht nur im Persönlichkeitskern geschützten freien Entfaltung menschlicher Persönlichkeit durch selbstbestimmtes Handeln auch im ökonomischen Bereich, mit der Gleichheit aller „vor dem Gesetz", also mit einer formalen Gleichheit, mit der für das ganze Gesellschaftsrecht zentralen Vereinigungsfreiheit, mit der etwa für die freie Allokation des Faktors Arbeit entscheidenden Freizügigkeit, mit Berufsfreiheit und Eigentumsfreiheit (Artt. 1-3, 9, 11, 12 und 14) der Primat der Individualfreiheit unabweisbar ist. Der Wertordnungsgehalt dieser Grundrechtspositionen verdichtet sich – ökonomisch gewendet – letztlich also doch, zumal im Lichte der Wirtschaftsverfassung der Europäischen Gemeinschaft (Artt. 3a, 102a EGV), zu einer

17 Vgl. BVerfGE 4, 17f.; 7, 377, 400; 12, 354, 365; 50, 290.

18 So grundlegend BVerfGE 7, 198, 204f. und die daran anknüpfende ständige Rspr. z. B. BVerfGE 57, 295, 319f.

Systementscheidung zugunsten der Marktfreiheit, deren Agens wiederum der freie Wettbewerb bildet.[19]

Charakteristika dieses Systems sind namentlich die dezentrale Koordination der wirtschaftlichen Einzelpläne unter spontaner Mobilisierung unübersehbar verstreuter Informationen und Handlungskompetenzen. Der Wettbewerb wirkt dabei als Triebfeder eines freiheitsbasierten Entdeckungs- und Problemlösungsverfahrens mit einem ex-ante ungewissen Ausgang, als dynamisches, sich auf der Zeitachse vollziehendes Geschehen, in dem sich Pionier- und Imitationsphasen ablösen. Dieser Prozeß liefert damit die Plattform zur Entfaltung der Kreativität aller Beteiligten als Teil ihrer menschlichen Würde, deren unbestreitbarer ethischer Gehalt ja in Art. 1 GG seinen rechtlichen Niederschlag gefunden hat. Die sich in diesem Prozeß bildenden Marktpreise sind vor allem durch ihre Informationsfunktion z. B. hinsichtlich Knappheitsgrad der Güter oder Stellenwert in der völlig willkürlichen, selbstbestimmten Präferenzskala der Nachfrager ausgezeichnet, obwohl wegen der zahllosen Preisbildungsfaktoren die Preisbildung im einzelnen selbst für die involvierten Marktteilnehmer weitestgehend eine black-box bleibt. Ein von diesem Gleichgewichtspreis unterschiedenes pretium iustum, ein davon abweichender „gerechter Preis", der den wirtschaftsethischen Fluchtpunkt bei THOMAS VON AQUIN, aber auch bei Karl MARX bildet, ist hierbei nicht denkbar.[20]

Überhaupt sind die in diesem Wettbewerbsprozeß erzielten Ergebnisse mit diesen Marktteilnehmern, zu dieser Zeit, an diesem Ort – ceteris paribus – die relativ besten. Auch die wettbewerbsgesteuerte Marktwirtschaft garantiert ja keineswegs Wohlstand für alle, liefert freilich den geeigneten Transmissionsriemen dafür. Wir – in Gestalt eines Zentralkomitees, eines Politbüros, eines Expertengremiums oder was auch immer – müßten uns ein entweder überhaupt nicht vorhandenes oder jedenfalls nicht zentral verfügbares, gleichsam göttliches nomologisches und einzelinformatorisches Wissen anmaßen, um die

19 Vgl. schon F. A. v. HAYEK: Die Verfassung der Freiheit (1971), S. 246ff.

20 Dies konzediert auch die h.M. in der Jurisprudenz, – s. etwa F. SÄCKER, in: Münch-Komm. (1984ff.); Einl. vor § 1 BGB Rdn. 31 –, erkennt aber gleichwohl nicht an, daß der Begriff des Wuchers (vgl. § 138 Abs. 2 BGB) in der Marktwirtschaft obsolet ist und diesbezügliche Rechtsnormen schlicht nicht mehr anwendbar sind. In diesem Sinne entschieden gegen die h.M. W. B. SCHÜNEMANN: Mündigkeit versus Schutzbedürftigkeit (1996), S. 286ff.

Nutzung der auf der Erde vorfindlichen Ressourcen noch besser – wie immer man dieses definieren wollte – zu optimieren.[21] Diese bewußte Selbstbescheidung fällt bei der menschlichen Hybris, aber auch vor dem Hintergrund eines ja durchaus anerkennenswerten sozialen und moralischen Engagements vieler für das Wohlergehen der Menschheit nicht leicht. Doch kann leider nicht mehr getan werden, als die institutionellen Bedingungen zu gewährleisten, unter denen das Optimierungsverfahren „wettbewerbsgesteuerte Marktwirtschaft" effizient und schon deshalb – wegen der Ressourcenschonung – auch ethisch „gut"[22] funktioniert: Entscheidungs- und Handlungsfreiheit der Marktteilnehmer, freier Marktein- und -austritt, keine negativen externen Effekte ökonomischen Handelns gerade auch mit Rücksicht auf dessen ökologische Folgen, Kartellverbot zur Aufrechterhaltung des spirit of competition, Geldwertstabilität als Voraussetzung einer an Nachhaltigkeit orientierten Planung und Entscheidung, und schließlich eine funktionierende Justiz, die Kriminalitätsrenten verhindert.

Durchaus gutgemeinte, vielleicht sogar von hohem tugendethischen Impetus getragene interventionistische Maßnahmen hingegen ziehen für die folgenden Betrachtungsperioden nur (noch) unbefriedigendere Resultate nach sich, die dann wiederum jeweils weitere, noch stärkere Eingriffe wegen angeblichen Marktversagens unabweisbar erscheinen lassen, also den autonomen Handlungsspielraum der Marktteilnehmer immer weiter einengen. Solche ökonomischen Systeme bedingen deshalb in äußerster Konsequenz ein totalitäres, a priori unsittliches Gemeinwesen[23], das vorübergehende – vor diesem Hintergrund – moralisch zweifelhafte „soziale Errungenschaften" wie Vollbeschäftigung, kostenlose Kindergärten, billigen Wohnraum etc. noch dazu mit dem am Ende unausweichlichen Staatskonkurs erkauft. Eine gegenwärtige Wohlfahrt auf dem Rücken künftiger, an den aktuellen Entscheidungen nicht partizipierender Generationen zu ermöglichen, ist aber wie-

21 Eindringlich F. v. HAYEK: Die Anmaßung von Wissen (1975), 12f.

22 F. v. HAYEK: Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Bd. 2 (1980), S. 191f.; E. HOPPMANN: Moral und Marktsystem (1990), 3 ff., 21.

23 Grundlegend F. v. HAYEK: Die Verfassung der Freiheit (1971). Dies hindert entgegen K. HOMANN: Wettbewerb und Moral (1990), S. 34 ff., 41, nicht daran, die moralische Qualität von Markt und Wettbewerb in Effizienz und Freiheit zu sehen. Richtig deshalb E. HOPPMANN: Moral und Marktsystem (1990), 3 ff., 5 ff.

derum zutiefst unmoralisch. Auch die „soziale Marktwirtschaft" könnte sich als mixed economy im Vollzug einer „Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik"[24] weder ökonomisch noch ethisch legitimieren. Ein solcher Synkretismus verfehlt das langfristige gesamtgesellschaftliche Nutzenintegral, verkürzt damit tatsächlich die Wohlfahrt aller und schmälert noch dazu die Verteilungsmasse für soziale Zwecke. Das im Grundgesetz mit angelegte Sozialprinzip als Basis einer öffentlichen Wohlfahrtsethik kann deshalb auch nur außerhalb, besser: unterhalb des auf individueller Freiheitsethik aufgegleisten ökonomischen Systemkonzepts verstanden und realisiert werden, eben und nur als soziales Netz, das den Fall ins Bodenlose derjenigen verhindert, die sich dem unabläßlichen, in der postparadiesischen menschlichen Existenz wurzelnden Anpassungsdruck zeitweilig oder auf Dauer nicht erfolgreich stellen können.

2. Formale Freiheit und Gleichheit als ethische Konstituanten prozeduraler Gerechtigkeit

a) Zur Vertragsgerechtigkeit

Bei näherer Betrachtung der Freiheit als zentrales institutionenethisches Prinzip der Marktwirtschaft[25] wird ihre moralische Substanz auch darin erkennbar, daß sie die Markteilnehmer im Respekt vor ihrer personalen Würde davor bewahrt, Objekte fremden Willens zu sein: Marktteilnehmer sind niemandes Untertan. Wie auch immer die Gewichte faktisch verteilt sein mögen, bedarf es unter der ebenfalls in Art. 2 Abs. 1 GG verankerten Privatautonomie[26] immer der Koordination qua Vertrag zwischen rechtlich Gleichgestellten. Daß ihre Verhandlungspositionen durchweg, nicht selten sogar kraß, unterschiedlich sind, ist ebenso banal wie unausweichlich und keinesfalls ein Argument gegen eine nur formal begreifbare Markt-, speziell: Vertragsgerechtigkeit[27] in einer Realität, die anders als die geradezu modell-

24 Exemplarisch E. HONECKER: Aufgaben (1987), S. 20; G. WINKLER (Hg.): Lexikon der Sozialpolitik (1987), S. 423, Stichwort: Wirtschafts- und Sozialpolitik, Einheit von.
25 R. SOLTWEDEL: Normen und Institutionen (1994), S. 35ff.
26 BVerfGE 6, 32; 8, 274, 328; 12, 341, 347; 65, 196, 210.

haft reduzierte Welt des sportlichen Wettkampfes unter dem Diktat der Zeit keine Gleichheit i. S. einer Stunde Null kennt. Den existentiellen Bedingungen ihres Daseins bleiben die Menschen in jeder Wirtschaftsordnung unterworfen.

In der Tat müssen die Wirtschaftssubjekte also in Szenarien leben, die für die Akteure eine eher vorteilhafte oder eher ungünstige vorvertragliche Ausgangslage für den angestrebten Interessenausgleich bereithalten, je nachdem, von welcher in der Zeit gewachsenen oder ausgezehrten ökonomisch-materiellen Plattform aus sie auf den Plan treten. Gerade deshalb statuiert Art. 3 Abs. 1 GG ja auch nur die rechtliche Gleichheit, eine Gleichheit „vor dem Gesetz". Das Einfordern tatsächlicher Gleichheit müßte die rechtsethisch gebotene Achtung vor der Würde des Individuums in seiner unverwechselbaren Eigenheit und Einzigartigkeit – durchaus auch hinsichtlich seiner intellektuellen Kompetenz, Informiertheit etc. – ebenso ignorieren wie die Basis aller moralischen Ansprüche, nämlich die uneingeschränkte Wahrnehmung realer Nichtvariablen: ultra posse nemo tenetur, lautet eine geläufige juristische Sentenz von allgemeiner Gültigkeit. Eine Art der Gleichheit herzustellen, die die im Vertrag beschlossene rechtlich-abstrakte Möglichkeit beiderseitiger Selbstbestimmung auch faktisch-real möglich macht[28], ist weder durchführbar noch wünschenswert.

Die Vertragsgerechtigkeit resultiert sonach allein aus dem freien Spiel der (Markt-)Kräfte unter voller Akzeptanz der realen Ungleichheit hinsichtlich Kenntnisstand, Kreativität, Prognosefähigkeit, aber auch wirtschaftlicher Möglichkeiten im Einzelfall, entlastet gerade dadurch die Rechtsordnung von der nicht einlösbaren Forderung, heteronome Entscheidungen über sozial „gerechte" Vertragsinhalte, speziell: Austauschrelationen in Kaufverträgen, Arbeitsverträgen, Kreditverträgen usw. jenseits eines auf rechtlich-formaler Freiheit und Gleichheit gründenden Procedere zu treffen.[29] Die Ethik dieser in der

27 So aber z. B. F. HENGSBACH: Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft (1996), S. 32f.; ders.: Wirtschaftsethik, (1993), S. 33 und passim.

28 So die Forderung von F. SÄCKER; in: MünchKomm. (1984ff.); Einl. Vor § 1 BGB Rdn. 31.

29 Gegen alle Versuche, durch eine „Reethisierung" des Privatrechts dessen historisch erst spät gewonnenen formal-freiheitsethischen Duktus auszuhöhlen, zutreffend D. REUTER: Freiheitsethik und Privatrecht (1994), S. 105 ff., insbes. S. 108 ff.; s. a. N. LUHMANN: Rechtssoziologie. Bd. 1/2 (1987), S. 325.

Privatautonomie wurzelnden prozeduralen Gerechtigkeitsidee hat unübertroffen prägnant schon F. C. v. SAVIGNY pointiert: Solches Recht diene der Sittlichkeit nicht, indem es ihr Gebot selber vollziehe, sondern indem es die freie Entfaltung ihrer jedem einzelnen als Mensch innewohnenden Kraft sichere.[30] Oder, – in ein moderneres, spieltheoretisches Gewand gekleidet: Gerechtigkeit, auch ökonomisch-"soziale" Gerechtigkeit, vollzieht sich auf institutionenethischer Ebene durch die Akzeptabilität eines Regelwerkes vor dem „Schleier der Ungewißheit", welche Rollen man dereinst einmal selber wird spielen müssen.[31]

b) Zur personalen Selbstbestimmung

Das Prinzip formaler Freiheit und Gleichheit setzt sich im Menschenbild des Rechts fort. Der Begriff des Menschen als „natürliche Person" verweist dabei zunächst auf einen humanistisch-individualistischen ethischen Ursprung, demzufolge der Mensch darauf angelegt und dazu aufgerufen ist, seine Lebensverhältnisse selbstbestimmt zu gestalten.[32] Der rechtstechnische Schlüssel dieser Selbstbestimmung ist freilich ebenso wie die Vertragsgerechtigkeit als deren instrumentelles Vehikel weitestgehend formal definiert. So knüpft die Geschäftsfähigkeit (§§ 2, 104 ff. BGB) grundsätzlich an die bloße Erreichung von Altersgrenzen an, verzichtet in freiheitsethischem Interesse der personalen Selbstbestimmung also an eine – empirisch sicher frustrierende – konkrete Überprüfung in jedem Einzelfall, ob der mit 18 Jahren bereits Volljährige nach Sozialisierung, Intelligenz etc. den Anforderungen der politisch-ökonomisch, technisch und rechtlich hochkomplexen gesellschaftlichen Wirklichkeit tatsächlich gewachsen ist. Der Mensch gilt der rechtlichen Wertordnung eben als „vernünftiges Wesen..., aber nicht i. S. der psychologischen Faktizität, sondern als subjektive Erscheinung der den Menschen (sc. als objektive, normative Katego-

30 F. C. v. SAVIGNY: System des heutigen römischen Rechts. Bd. 1 (1839), S. 53f.

31 Der „veil of ignorance" ist der Kardinalpunkt bei J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1975). Eine ebenso triviale wie einleuchtende und effektive Anwendung dieser Idee für das Problem der gerechten Verteilung etwa eines Kuchenstücks unter mehrere Aspiranten liefert die alte Jugendgruppemaxime: „Der eine teilt, der andere wählt".

32 W. FLUME: Allgemeiner Teil des bürgerlichen Rechts. 2. Bd. (1965), S. 1.

rie) beseelenden Vernunft".[33] In diesem spezifischen Sinne erst ist es geboten wie gerechtfertigt, das rechtlich-ökonomische Regelwerk am Leitbild des „reasonable man" zu orientieren.[34]

c) Institutionenethische Konsequenzen

Speziell die Grundrechte, aber auch so grundlegende Normen wie diejenigen der §§ 2, 104 ff. BGB hinsichtlich der typisierten Geschäftsfähigkeit gewinnen in dieser prozeduralen Sicht der („sozialen") Gerechtigkeit die Funktion individueller Entscheidungs-, Verantwortungs- und Risikozuständigkeiten in einem kybernetisch konzipierten, selbstregulativ wirkenden Organisationsmodell, das als jene legendäre „unsichtbare Hand" alle Lebensbereiche einer freien, offenen Gesellschaft durchdringt und sich speziell in der Wirtschaftsgesellschaft dann als wettbewerbsgesteuerte Marktwirtschaft ausdrückt.[35] Deren Moralität ist allein die „Moral der offenen Märkte[36], nicht diejenige einer Bewertung von Handlungsmotiven oder von Markteffekten, weder in makroökonomisch-politischem (auch nicht: wirtschafts- oder sozialpolitischem) Rahmen, noch unter dem engeren mikroökonomischen Blickwinkel der konkreten Vertragsgerechtigkeit vor dem Hintergrund eventuell großer intellektueller und materieller Unterschiede auf den Vertragsseiten. Der wohlfeile Ruf nach Verbraucherschutz ist deshalb nicht nur unter dem Aspekt axiologischer Kontingenz innerhalb des Privatrechtssystems, sondern auch aus einer reflektierenden institutionenethischen Sicht heraus fragwürdig, ja fehl am Platz.

Deshalb ist es auch verfehlt, § 138 BGB, vor allem aber § 1 UWG mit der Verweisung auf die „guten Sitten" unter ethischem Aspekt als Instrument der Remoralisierung oder Reethisierung des Markthandelns und als Hebel zur Korrektur von Markteffekten mißverstehen und deformieren zu wollen[37]: Wer sich auf dem Boden der marktwirt-

33 J. BINDER: Philosophie des Rechts (1925), S. 443.

34 Vgl. W. B. SCHÜNEMANN, in: R. JACOBS / W. F. LINDACHER / O. TEPLITZKY: Großkommentar UWG (1991 ff.), Einl. D Rdn. 267 ff., insbes. Rdn. 269. Rechtsvergleichend von Interesse: W. JOACHIM: The „Reasonable Man" (1992), S. 341 ff.

35 Dazu P. KOSLOWSKI: Theorie der Marktwirtschaft und der gesellschaftlichen Koordination (1991).

36 H. GIERSCH, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 16. 3. 1991, S. 13; s. a. E. HOPPMANN, in: FAZ vom 6. 11. 1993, S. 13.

37 Zur negativen Bewertung des Verbraucherschutzes und zur Unanwendbarkeit des

schaftlichen Ordnung und ihrer rechtlichen Formgebung bewegt, wer aufgrund intellektuell-kreativer oder wirtschaftlicher Überlegenheit von der dem Vertragskonzept immanenten Ergebnisoffenheit zu seinen Gunsten Gebrauch macht, ja sogar „rücksichtslos", ohne Rücksicht auf die naturgemäß konträren Interessen des nur euphemistisch sogenannten Vertrags-„Partners" handelt, verhält sich gleichwohl, ja sogar per se, moralisch. Die Verlagerung der Moralität der Handlungsmotivation in die Moralität der Institution ist dabei keineswegs als Verfall der Moral zu verstehen. Sie bildet vielmehr überhaupt erst die Voraussetzung dafür, Sittlichkeit im Kontext anonymer Großgesellschaften zu etablieren –, ohne die Kosten eines moralfundamentalistischen, aber freiheitsfeindlichen und damit menschenunwürdigen Totalitärregimes.[38]

Freilich nötigt das System nicht zum Versuch, individuellen Nutzen zu maximieren. Es läßt – und das ist ja gerade auch eine Facette seiner immanenten Ordnungsethik – beliebig Raum für individual-tugendethisch motiviertes, vom Leitbild des homo oeconomicus gänzlich abweichendes Marktverhalten, und drücke sich dieses nur dadurch aus, daß in einem Dritte-Welt-Laden qualitativ identischer Kaffee viel teurer als im Supermarkt erworben wird oder durch eine Spende dem völlig untätig dasitzenden Bettler ein gänzlich leistungsloses Einkommen verschafft wird. Rechtlich verfaßt und ökonomisch wirksamer ist solidarisches Handeln auf dem Boden des Gesellschaftsrechts möglich, vornehmlich innerhalb der Genossenschaft, denn hier dominiert nicht – wie im marktlichen Austauschverhältnis – die Gegensätzlichkeit der Interessen, sondern deren Gleichrichtung. Kurz: die wettbewerbsgesteuerte Marktwirtschaft erzwingt nicht das streng eigennützige Handeln, sondern sie funktioniert selbst unter der realistischen Annahme des menschlichen Eigennutzes.[39] Es darf in diesem Zusammenhang

§ 138 Abs. 2 BGB („Wucher") s. schon Fn. 20. Zur radikalen Abkehr der juristisch lange ganz dominanten Interpretation der „guten Sitten" im Wettbewerb aus einem ethischen Referenzsystem außerhalb formaler Freiheitsethik der wettbewerbsgesteuerten Marktwirtschaft s. eingehend W. B. SCHÜNEMANN, in: R. JACOBS/W. F. LINDACHER/O. TEPLITZKY: Großkommentar UWG (1991ff.), Einl. D Rdn.1ff., insbes. Rdn. 37 ff. m. umfassendem Nachw.; ders.: Wettbewerbsrecht (1989), S. 45 ff.

38 S. a. K. HOMANN: Ethik und Ökonomik (1994), S. 9ff., 15.

39 J. HACKMANN: Konkurrenz und Nächstenliebe (1990), 251 ff., 261; W. LACHMANN: Ethik und Soziale Marktwirtschaft (1988), 15 ff., 22. Gleichwohl ist der „homo oe-

daran erinnert werden, daß Adam SMITH von Haus aus Moralphilosoph war, der sein noch heute überzeugendes Credo für eine freie, dabei allerdings auf institutionelle Gewährleistungen angewiesene Marktwirtschaft primär ethisch begründet und dabei nicht zuletzt Vorhandensein und Wirksamkeit von „Sympathie", von außerökonomischen, mitmenschlichen, karitativen, religiösen Triebkräften auch im ökonomischen Geschehen als ganz selbstverständlich zugelassen, ja vorausgesetzt hat.[40] SMITHs überragende Leistung ist, daß er die Spezifität einer Institutionenethik erkannt hat[41] und sie damit aus der methodologischen Tradition religiöser, insbesonders jüdisch-christlicher wie übrigens etwa auch islamischer Wirtschaftsethik löste, die im Grunde nur zu einer Sozialethik als Summation von gleichermaßen an den einzelnen gerichteten moralischen Maximen im Stande gewesen waren.

V. MARKTWIRTSCHAFT ALS ETHISCH VERANTWORTETE VERANSTALTUNG

Nach alledem besteht keine dringende Veranlassung, mit dem eingangs zitierten HARVEY-JONES ein größeres Maß an wirtschaftsethischen Reflexionen im Wissenschaftsbetrieb der Ökonomik oder in der ökonomischen Realität, namentlich des Arbeitsmarktes, des Wohnungsmarktes, im Außenhandel oder in anderen ökonomisch wie ethisch angeblich besonders sensiblen Feldern anzumahnen, um Ökonomie und Ethik, als Gegenspieler vorgeführt, miteinander zu versöhnen. Denn in der marktwirtschaftlichen Wettbewerbsordnung sind grundlegende ethische, rechtsethische Werte wie Freiheit und Gleichheit in Selbstbestimmung, Zügelung der Selbstsucht durch den Zwang

conomicus" primär „analytisches Instrument", nicht empirischer Befund; zutreffend M. OSTERLOH/A. LÖHR: Ökonomik oder Ethik als Grundlage der sozialen Ordnung? WiSt 1994, S. 401 ff., 405; K. W. ROTHSCHILD: Ethik und Wissenschaftstheorie (1992), S. 22 ff.

40 Richtig gesehen von W. ENGELS: Mehr Markt (1976), S. 20 f.; G. STREMINGER: Der natürliche Lauf der Dinge. ARSP 1989, S. 196 ff., 214 ff.

41 K. HOMANN/F. BLOME-DREES: Wirtschafts- und Unternehmensethik (1992), S. 48, sprechen von der „paradigmatischen Wende in der Ethik"; s. a. K. I. HORN: Moral und Wirtschaft S. 44 ff.

zur Koordination, Förderung menschlicher Kreativität, Anerkennung des Subsidiaritätsprinzips, aber auch schonender, nämlich effektiver Umgang mit den Ressourcen schon bestens aufgehoben, aufgehoben gerade auch im dialektischen Sinne der Systemimmanenz[42]: Wer sich markt- und wettbewerbskonform verhält, handelt also auch moralisch gut. Das Wissen darum sollte allerdings bei allen und überall – in Politik, Wissenschaft und nicht zuletzt bei den Marktteilnehmern selber – besser präsent sein.

Zusammenfassung

SCHÜNEMANN, Wolfgang B.: **Ethik und Menschenbild der wettbewerbsgesteuerten Marktwirtschaft aus rechtlicher Sicht,** *ETHICA*; 5 (1997) 2, 115 – 134

Das ökonomisch-rechtliche Regelwerk wird seit jeher nicht nur unter Effizienz-, sondern auch unter Moralitätsaspekten gewürdigt. Die marktwirtschaftliche Wirtschaftsverfassung sieht sich dabei vor dem Hintergrund der aktuellen binnen- und weltwirtschaftlichen Entwicklungen zunehmendem Legitimationsdruck ausgesetzt. Es zeigt sich jedoch gerade auch bei Zugrundelegung der in der Rechtsordnung sich manifestierenden gesellschaftlichen Grundwertentscheidungen, daß die wettbewerbsgesteuerte Marktwirtschaft eine Veranstaltung von hoher ethischer Dignität ist, die in untrennbarem Zusammenhang mit der Würde, aber auch den Schwächen des menschlichen Individuums steht.

Ethik
Grundrechte
Homo oeconomicus
Marktwirtschaft
Rechtsphilosophie
Wirtschaftsverfassung

Summary

SCHÜNEMANN, Wolfgang B.: **Ethics and the conception of man in competitive market economy as seen from the legal point of view,** *ETHICA;* 5 (1997) 2, 115 – 134

The set of economic and legal rules has always been appreciated in regard to efficiency as well as to morality. In view of national and global economic developments the free market economy has increasingly become forced to actually prove its moral legitimacy. In this context it turns out, however, that – not least on the basis of the constitutional rights and other fundamental legal decisions – competitive market economy is an institution of high moral dignity which is inseparably linked to the dignity of man and his individual weaknesses.

Ethics
Constitutional rights
Homo oeconomicus
Free market economy
Philosophy of law
Economic constitution

42 Eindrucksvoller Diskurs durch die Vielfalt der marktwirtschaftlichen Ethikaspekte bei W. LACHMANN: Ethik und Soziale Marktwirtschaft (1988), S. 15 ff.; s. a. K. I. HORN: Moral und Wirtschaft (1996), S. 111 ff.

Literatur

BINDER, Julius: Philosophie des Rechts. – Berlin: Sticke, 1925.

ENGELS, Wolfram: Mehr Markt. Soziale Marktwirtschaft als politische Ökonomie. – Stuttgart: Seewald, 1976.

ETZIONI, Amitai: Jenseits des Egoismus-Prinzips: ein neues Bild von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. – Stuttgart: Schaeffer/Poeschel, 1994.

EXLEY, Helen (Hg.): Allerlei Geschäftliches – Bilder und Aussprüche. – Watford, UK: Exley Publications, 1993.

FLUME, Werner: Allgemeiner Teil des bürgerlichen Rechts. Bd. 2. Das Rechtsgeschäft. – Berlin: Springer Verlag, 1965.

HACKMANN, Johannes: Konkurrenz und Nächstenliebe. In: Ordo; 45 (1994), 251ff.

HAYEK, v. Friedrich A.: Die Anmaßung von Wissen. In: Ordo; 26 (1975), 12ff.

HAYEK, v. F. A.: Die Verfassung der Freiheit. – Tübingen: Mohr, 1971.

HAYEK, v. F. A.: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit. – Landsberg am Lech: Moderne Industrie, 1980.

HENGSBACH, Friedhelm: Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft. In: Jörg BECKER et al. (Hg.): Ethik in der Wirtschaft. – Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1996.

HENGSBACH, F.: Wirtschaftsethik: Aufbruch – Konflikt – Perspektiven. – 2. Aufl. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1993.

HOMANN, Karl / BLOME-DREES, Franz: Wirtschafts- und Unternehmensethik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

HOMANN, K.: Ethik und Ökonomik. Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik. In: Ders. (Hg.): Wirtschaftsethische Perspektiven I. Schriften des Vereins für Socialpolitik, Bd. 228/I. – Berlin: Duncker & Humblot, 1994, S. 9ff.

HOMANN, K.: Wettbewerb und Moral. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften; 31 (1990), 34ff.

HONECKER, Erich: Die Aufgaben der Partei bei der weiteren Verwirklichung der Beschlüsse des IX. Parteitages der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. – Berlin: Dietz, 1978.

HOPPMANN, Erich: Moral und Marktsystem. In: Ordo; 41 (1990), 3ff.

HORN, Karen Ilse: Moral und Wirtschaft: zur Synthese von Ethik und Ökonomik in der modernen Wirtschaftsethik und zur Moral in der Wirtschaftstheorie und im Ordnungskonzept der sozialen Marktwirtschaft. – Tübingen: Mohr, 1996.

JACOBS, Rainer / LINDACHER, Walter F. / TEPLITZKY, Otto (Hg.): Großkommentar UWG. - Berlin: de Gruyter, 1991ff.

JOACHIM, Willi: The „Reasonable Man" in United States and German Commercial Law. In: Comparative Law Yearbook of International Business, vol. 14, 1992, S. 341 ff.

KOSLOWSKI, Peter: Gesellschaftliche Koordination: eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorie der Marktwirtschaft. – Tübingen: Mohr, 1991.

LACHMANN, Werner: Ethik und Soziale Marktwirtschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitung: Das Parlament, Heft 38, 1988), S. 15ff.

LARENZ, Karl: Allgemeiner Teil des deutschen bürgerlichen Rechts. – 7. Aufl. – München: C. H. Beck, 1989.

LENK, Hans / MARING, Matthias: Wirtschaftsethik – ein Widerspruch in sich selbst? In: Jörg BECKER et al. (Hg.): Ethik in der Wirtschaft. – Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1996.

LÖHR, Albert: Unternehmensethik und Betriebswirtschaftslehre. – Stuttgart: M & P, Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1991.

LUHMANN, Niklas: Rechtssoziologie. Bd. 1, 2. – 3. Aufl. – Opladen: Westdt. Verlag, 1987.

Münchener Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch, hg. v. K. Rebmann et al. – 2. Aufl. - München: C. H.Beck, 1984ff.

MÜNZBERG, Wolfgang: Verhalten und Erfolg als Grundlagen der Rechtswidrigkeit und Haftung. – Frankfurt a. M.: Klosterberg, 1966.

NOVAK, Michael: Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus. – Trier: Paulinus, 1996.

NUTZINGER, Hans G. (Hg.): Wirtschaft und Ethik. – Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, 1991.

OSTERLOH, Margit / LÖHR, Albert: Ökonomik oder Ethik als Grundlage der sozialen Ordnung? In: Wirtschaftswissenschaftliches Studium (WiSt), 1994, S. 401ff.

PALANDT, Otto (Begr.): Bürgerliches Gesetzbuch. – 54. Aufl. – München: C. H. Beck, 1995.

PETER, Hans-Balz: Auf der Suche nach Kriterien für die Wirtschaftsethik. In: H. G. NUTZINGER (Hg.): Wirtschaftsethische Perspektiven III. Schriften des Vereins für Socialpolitik. Bd. 228/III. – Berlin: Duncker & Humblot, 1996, S. 13ff.

PIES, Ingo: Normative Institutionenökonomik: zur Rationalisierung des politischen Liberalismus. – Tübingen: Mohr, 1993.

PRIDDAT, Birger P.: Ökonomische Knappheit und moralischer Überschuß. Theoretische Essays zum Verhältnis von Ökonomie und Ethik. – Hamburg: StW, Steuer- und Wirtschaftsverlag, 1994.

RAWLS, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.

REUTER, Dieter: Freiheitsethik und Privatrecht. In: Franz BYDLINSKI / Theo MAYER-MALY (Hg.): Die ethischen Grundlagen des Privatrechts. – Wien: Springer, 1994, S. 105ff.

ROTHSCHILD, Kurt W.: Ethik und Wissenschaftstheorie. – Tübingen: Mohr, 1992.

SAVIGNY, Friedrich Carl v.: System des heutigen römischen Rechts. Bd. 1, o. A., Neudruck 1940.

SCHAUENBERG, Bernd (Hg.): Wirtschaftsethik: Schnittstellen von Ökonomie und Wissenschaftstheorie. – Wiesbaden: Gabler, 1991.

SCHÜNEMANN, Wolfgang B.: Mündigkeit versus Schutzbedürftigkeit. In: Gerd PFEIFFER / Joachim KUMMER / Silke SCHEUCH (Hg.): Festschrift für Hans Erich Brandner. – Köln: Dr. Otto Schmidt, 1996, S. 279ff.

SCHÜNEMANN, W. B.: Wettbewerbsrecht. – München; Wien: Carl Hanser, 1989.

SOLTWEDEL, Rüdiger: Normen und Institutionen – Von der Sozialphilosophie zur

praktischen Ethik. In: (o. A.) Markt und Moral: das ethische Fundament der sozialen Marktwirtschaft. Bertelsmann-Stiftung (Hg.) – Gütersloh: Verlag Bertelsmann-Stiftung, 1994, S. 35ff.

STREMINGER, Gerhard: Der natürliche Lauf der Dinge: zur Sozialphilosophie Adam Smith'. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP), 1989, S. 196ff.

WINKLER, Gunnar (Hg.): Lexikon der Sozialpolitik. – Berlin: Akademie-Verlag, 1987.

ZSIFKOVITS, Valentin: Wirtschaft ohne Moral. – Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1994.

Prof. Dr.iur.habil. Wolfgang B. Schünemann, Lehrstuhl für Privatrecht,
Universität Dortmund, D-44221 Dortmund

ETHICA; 5 (1997) 2, 135 – 165

MICHAEL SCHRAMM

GOTT, GELD UND MORAL

Beobachtungen der theologischen Sozialethik

Michael Schramm, geboren 1960 in Bad Brückenau (BRD). Studium der katholischen Theologie und der Germanistik in Würzburg und Bamberg. Studium der Wirtschaftswissenschaft an der Fernuniversität Hagen (ohne Abschluß). 1991 Promotion und 1994 Habilitation für theologische Ethik in Würzburg. Seit 1995 Professor für Christliche Sozialwissenschaft am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt.
Publikationen: *Prozeßtheologie und Bioethik* (1991); *Um des Menschen willen* (Hg., 1994); *Der Geldwert der Schöpfung* (1994); *Demokratie im Dilemma?* (1995), in: JCSW 36, 44 – 59; *Ist Gary S. Beckers ‚ökonomischer Ansatz' ein Taschenspielertrick?* (1996) in: H. G. Nutzinger: Wirtschaftsethische Perspektiven III, S. 231 – 258; *Religion und Moral in der Moderne* (1996), in: A. Holderegger: Fundamente der Theologischen Ethik, S. 385 – 402.

Am Geld scheiden sich die Geister. Die einen scheinen es zu *vergöttern*. Insbesondere die heutige Jugend, so klagt mancher Kulturpessimist im Rahmen einer allgemeinen Werteverfallsdiagnose, falle zunehmend dem schnöden Mammon anheim. Auf die Mahnung, doch nicht nur ans Geld zu denken, da es ja doch auch noch andere Werte gebe, erhalte man heutzutage – so wird geklagt – nur noch die hämische Antwort: Klar gibt es noch andere Werte als Geld – Aktien nämlich, Immobilien, Schmuck. Andere wiederum scheinen das Geld und seine Funktionsweise eher zu *verteufeln*. Insbesondere moralisch sensible Zeitgenossen sehen die Moral auf dem Altar der marktwirtschaftlichen Geldökonomie geopfert. Wenn etwa auf dem Arbeitsmarkt menschliche Arbeit nur (wie alle anderen Waren auch) gekauft werde, falls ihr Wert für den Unternehmer höher ist als ihr Preis, dann werde der Mensch durch einen solchen Arbeitsmarkt entwürdigt; für Menschen aber, so wird gesagt, dürfe nicht gelten, was für Blumentöpfe, Apfelsinen oder Aluminiumschrott gilt.[1] Nicht zuletzt können manche Theolo-

1 Eine Kritik solcher Kritik bei W. ENGELS: Stoppsignal (1986), S. 144.

gen, die den Eindruck haben, das Geld werde zunehmend zu einem Konkurrenzkandidaten für ihr eigenes Thema, als Advokaten Gottes natürlich nicht die Ablösung ihres ‚Klienten' wünschen und wettern kräftig gegen einen um sich greifenden Pantheismus des vergötzten Geldes[2]; die Banken seien die neuen Priester, die die neuen Beichtgeheimnisse hüteten, und zwar in Glastempeln mit den höchsten Kirchtürmen.[3] Vergötterung oder Verteufelung – der Zeitgeist ist in puncto Geld nicht ganz klar auszumachen. Weder die eine noch die andere Form solcher Zeitgeistlichkeit ist aber m. E. sonderlich hilfreich. Sozialethisch kommt es entscheidend darauf an, genau zuzusehen, welche *Funktion* das Geld in einer modernen Wirtschaft – im Unterschied zu einem vormodernen Gemeinwesen – hat.[4] Erst von da aus kann das Verhältnis von Geld, Gott und Moral angemessen verortet werden.

I. GELD. VOM ‚HAUS' ZUM ‚SYSTEM'

Das Medium *Geld* hatte in vormodernen Gesellschaften eine andere Funktion als heute. Die Stichworte ‚Haus' und ‚System' signalisieren diesen Wandel der gesellschaftlichen Bedingungen.

1. Haus

Das Paradigma der vormodernen Welt war das *Haus* (gr. oíkos) und Wirtschaft entsprechend über 2.000 Jahre hinweg Hauswirtschaft: Im Rahmen der patriarchalen Großfamilie, die Mittelpunkt einer überschaubaren, weitgehend agrarisch orientierten Subsistenzwirtschaft (Bedarfsdeckungswirtschaft) war, beschränkte sich das Wirtschaften

2 H. ASSMANN / F. J. HINKELAMMERT: Götze Markt (1992); F. WAGNER: Geld oder Gott? (1985).

3 In der deutschen Geldmetropole Frankfurt a. M. wird tatsächlich der Frankfurter Dom mit 95 m weit vom Turm der Commerzbank mit 259 m überragt.

4 Es liegt bislang nur eine einzige sozialethische Arbeit über das Geld vor: R. KRAMER: Ethik des Geldes (1996).

5 Die Gesamtwirtschaft war kaum mehr als eine Ansammlung von kleinen und relativ isolierten Wirtschaftseinheiten (Hauswirtschaften).

auf eine Hausverwaltungskunst (gr. oikonomiké).[5] Klassisch findet sich diese Sichtweise des Wirtschaftens bereits bei ARISTOTELES. Er unterscheidet zwei Arten des Wirtschaftens: zum einen die naturgemäße Hausverwaltungskunde (gr. oikonomiké) und zum anderen die naturwidrige Kunde des Gelderwerbs, die Krämerkunde (gr. chrematistiké): Die Aufgabe der Hausverwaltungskunde bestehe darin, alle jene Dinge zu beschaffen, die für die Gemeinschaft in Haus und Staat zum Leben nützlich und notwendig sind. Tauschhandlungen dienten hier nur zur Ergänzung des Selbstgenügens. Dagegen sei das *Krämergewerbe* (Chrematistik) zu verwerfen, weil es dem widernatürlichen Ziel, das „Geld schrankenlos zu vermehren"[6], verpflichtet sei. *Geld* wurde also – soweit es überhaupt gebraucht wurde – als reines Tauschmittel angesehen, als neutrales Medium einiger zusätzlicher Tauschakte, während die Chrematistik klar abzulehnen sei, da „sie nicht bei der Natur bleibt, sondern den einen Menschen vom anderen sich bereichern läßt"[7]. Dieses Zitat ist deswegen aufschlußreich, weil es verdeutlicht, daß des ARISTOTELES' moralische Kritik an der Chrematistik von der Vorstellung eines Nullsummenspiels ausgeht: Die Gewinne des einen sind – wie beim Schach- oder Kartenspiel – notwendig Verluste des anderen, es handelt sich also nicht um ein Positivsummenspiel, bei dem am Ende *beide* mehr haben könnten. Von daher kann auch ein Zins in ARISTOTELES' Sichtweise nicht als berechtigt angesehen werden. Geld ist als reines Tauschmittel eine tote, ‚unfruchtbare' Größe. Wenn man eine Münze im Boden vergräbt, wächst sie nicht. Der Zins werde aber als Geld vom Gelde erzeugt, weswegen diese Art des Erwerbs die allernaturwidrigste sei. Auch nach THOMAS VON AQUIN ist das Geld hauptsächlich eingeführt worden, um Tauschhandlungen vorzunehmen. Da Geld somit bloßes Geld im Sinne eines reinen Tauschmittels sei, gebe es keine Rechtfertigung für einen Zins. So wie beim Wein der *Ge*brauch zugleich auch der *Ver*brauch sei und man daher Ge- und Verbrauch nicht getrennt verkaufen dürfe – man würde sonst „dieselbe Sache zweimal verkaufen oder [...] etwas verkaufen, was nicht ist"[8] –, so sei auch der Gebrauch des Geldes sein

6 ARISTOTELES: Politik (1981), S. 20f. [1257b].
7 Ders., ebd., S. 22f. [1258b]. Chrematistik ist also Gelderwerb auf Kosten anderer.
8 THOMAS VON AQUIN: Summa theologica II–II, q. 78 (1953), S. 366.

Verbrauch oder das Ausgeben. Das Geld verbrauche sich als Tauschmittel im Tausch, denn nach Gebrauch – also der Verausgabung einer Münze – habe ich die Münze nicht mehr. Da derjenige, der die Münze dann besitzt, mit dieser auch wiederum nur Tauschungen vornehmen könne, bleibe, so THOMAS, der Geldbetrag immer der gleiche und das Geld somit – eben als reines *Tausch*mittel – unfruchtbar. Da also stets aufs neue bei jeder Tauschhandlung Ge- und Verbrauch des Geldes zusammenfielen, könne man (wie beim Wein) Ge- und Verbrauch nicht getrennt verkaufen, Geldzins sei somit moralisch unerlaubt. Aber: THOMAS VON AQUIN war alles andere als weltfremd und wußte genau, daß die real existierenden Menschen ohne Zinsen niemandem Geld leihen würden. Und so erwähnt er in der ‚Summa' (neben anderen Ausnahmen[9]) als Variante, das eigene Verbot zu umgehen, die Möglichkeit, ein Darlehensnehmer könne dem Gläubiger ein Geschenk auszahlen, weil ihm dieser aus einer Not geholfen habe.[10] „Diesem Hinweis ist die Praxis des Kreditgeschäfts oft und gern gefolgt"[11].

2. System

Eine Hauswirtschaft stößt an ihre (Leistungs-)Grenzen, wenn das ‚Haus' unübersichtlich wird. In der Neuzeit *wurde* das Haus zunehmend unübersichtlich: Es kam zunächst aufgrund medizinischer und hygienischer Fortschritte zu einer starken Bevölkerungszunahme. In Deutschland, das um 1800 kaum mehr als ein agrarisch geprägtes Entwicklungsland war, stieg die Zahl der Einwohner von 24 Mio. im Jahr 1800 auf 41 Mio. im Jahr 1870. Aufgrund verschiedener widriger Umstände – etwa der viel zu hohen Boden-Ablösungssummen nach der Bauernbefreiung – fielen zahlreiche Menschen aus den kleinen, agrarischen Hauswirtschaften heraus: Sie wurden arbeitslos. Es entstand der sogenannte *Pauperismus*, die soziale Verelendung als Folge

9 Zu nennen sind etwa: damnum emergens, lucrum cessans oder poena conventionalis.

10 Nimmt der Darlehensgeber „etwas dergleichen nicht als Forderung [...], sondern als freies Geschenk, so sündigt er nicht" (ebd., S. 373).

11 K. E. BORN: Die ethische Beurteilung des Geldwesens im Wandel der Geschichte (1994), S. 8.

der strukturellen Arbeitslosigkeit im Vormärz. Die ‚soziale Frage' war in Deutschland zunächst also „eher eine Arbeitslosen- als eine Arbeiterfrage"[12]. Das zu diesem Zeitpunkt vornehmlich durch die strukturelle Arbeitslosigkeit im Agrarsektor und nicht – wie Friedrich ENGELS 1845 behauptet hatte – durch die Industrialisierung verursachte Elend des Pauperismus in Deutschland[13] verlangte nach neuen, produktiveren Wirtschaftsformen jenseits der herkömmlichen Hauswirtschaft. Produktivitätsfortschritt im verarbeitenden Gewerbe war das Gebot der Stunde – konkret: *Arbeitsteilung*. Berühmtheit erlangte das bei Adam SMITH genannte Beispiel einer Stecknadel-Manufaktur: Während eine einzelne Person nach SMITH „20, vielleicht sogar keine einzige Nadel am Tag zustande"[14] bringen würde, „waren die 10 Arbeiter imstande, täglich etwa 48.000 Nadeln herzustellen, jeder also ungefähr 4.800 Stück". Wenn nun aber in der gesamten Volkswirtschaft arbeitsteilig die einen Stecknadeln herstellen, andere Brot backen, Türscharniere herstellen oder auch theologische Bücher produzieren, dann entsteht ein Koordinationsproblem: Koordination durch zentrale Steuerung oder durch dezentralen Marktwettbewerb. Entscheidet man sich für Markt und Wettbewerb, dann bedarf es eines funktionstüchtigen Geldsystems. Eine moderne Marktwirtschaft ist nur als durchmonetarisierte Wirtschaft denkbar. Drei Aspekte seien genannt:

1) Die Tauschhandlungen können sich zunächst einmal *nicht mehr als Natural-Tauschhandlungen* vollziehen. Ein Landwirt kann dem Auto-Hersteller seines Vertrauens als Gegengabe nicht etwa soundsoviele Rinder anbieten. Was sollte ein Autoproduzent (oder Autohändler) mit einer Schar Rinder anfangen?[15]

2) Zum zweiten muß die *Tauscheffizienz* einer arbeitsteiligen Wirtschaft dadurch gesteigert werden, daß ökonomische Transaktionen ausschließlich nach dem Muster *Zahlen/Nichtzahlen* erfolgen. Diese

12 F. J. STEGMANN: Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland (1978), S. 18.

13 Die Industrialisierung in Deutschland setzte sich in nennenswertem Umfang erst nach 1850 durch. Die letzte große Hungersnot datiert auf den Winter 1847/48.

14 A. SMITH: Der Wohlstand der Nationen (1978), S. 10. Dort auch das folgende Zitat.

15 Ich sehe hier davon ab, daß man momentan um Rinder ohnehin eher einen Bogen macht.

Ausschließlichkeit, die unser voll durchmonetarisiertes Wirtschaftssystem kennzeichnet, hat insbesondere der Soziologe Niklas LUHMANN herausgearbeitet. Um LUHMANNs *Systemtheorie*, die nicht gerade um pastorale Allgemeinverständlichkeit bemüht ist, kurz erläutern zu können, ziehe ich als Illustration eine Regel unseres Verkehrssystems heran, nämlich ‚rechts vor links'. Die Regel unterscheidet nur zwei Größen, nämlich rechts und links. Andere, lebensweltliche Sachverhalte – ob man es eilig hat oder nur eine Spazierfahrt macht, ob man ein moralisch guter Mensch ist oder nicht – werden vom Verkehrssystem überhaupt nicht wahrgenommen. Es benutzt (in LUHMANNs kybernetischer Sprache) ausschließlich einen ‚binären Code', ordnet die beiden Größen mittels eines ‚Programms' einander zu (‚rechts vor links') und blendet die unglaublich komplexe Vielfalt möglicher Kriterien der Vorfahrtsgestaltung – subjektive Dringlichkeiten, moralische Qualitäten – aus. Das Verkehrssystem erreicht mit dieser „Reduktion von Komplexität"[16] eine effiziente Kanalisierung des Verhaltens aller Beteiligten. Das Verhalten wird durch ‚eine systemeigene Regel gesteuert'[17], die nur die beiden Größen ‚rechts' und ‚links' wahrnimmt. Alles andere bleibt, so LUHMANN, ‚Umwelt' des Systems – auch der ‚Mensch' als ganzheitliche Person, denn natürlich geht kein Mensch darin auf, bloßer Funktionär von Systemregeln zu sein.[18] Nach diesem Strickmuster denkt sich LUHMANN nun auch das *Wirtschaftssystem*. Die Wirtschaft reguliert Knappheit mittels des Mediums Geld allein über den Code ‚Zahlen oder Nichtzahlen'. Wenn man auf dem Gemüsemarkt ein Kilo Spargel erstehen will, wird die Gemüsefrau vermutlich keine langwierigen kommunikativen Diskurse darüber anzetteln, ob man den Spargel moralisch verdient hat, woher das Geld stammt oder ob man den Spargel zuhause kunstgerecht zubereitet. Allein der binäre Code Zahlen oder Nichtzahlen zählt: Wer zahlt, bekommt, was er will, wer nicht zahlen kann oder will, muß zuschauen. „Zahlen oder

16 N. LUHMANN: Soziale Systeme (1984), S. 262.

17 Ders., ebd., S. 247.

18 „Kein Mensch kann [...] in soziale Systeme eingefügt werden" (N. LUHMANN: Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen [1994], S. 54). Es wäre ein Mißverständnis, zu meinen, bei LUHMANN gebe es keine Menschen mehr. Im übrigen sei „nicht einzusehen, weshalb der Platz in der Umwelt des Gesellschaftssystems ein so schlechter Platz sein sollte. Ich jedenfalls würde nicht tauschen wollen" (ebd., S. 55).

Nichtzahlen – das ist [...] die Seinsfrage der Wirtschaft"[19]. Wie das Verkehrsregelsystem kann auch das Wirtschaftssystem das Verhalten der Beteiligten deswegen so leistungsfähig kanalisieren, weil es nur auf den monetären Code Zahlen/Nichtzahlen reagiert und alle anderen Kriterien – etwa die moralischen Qualitäten der Beteiligten – außer sich hat.

3) Zum dritten bedurfte die dynamische Wirtschaft der Moderne einer *flexiblen Geldversorgung*: Es „sollte sich die Geldmenge [...] elastisch der jeweiligen Wirtschaftsentwicklung anpassen, um Störungen des Wirtschaftslebens zu vermeiden"[20]. Im reinen *Metallgeldzeitalter*, als Gold und Silber verwendet wurden, war die Geldversorgung abhängig von zufälligen Edelmetallfunden. So kam es etwa im 16. Jahrhundert zu inflationären Erscheinungen, als die Conquistadores Edelmetall in großen Mengen nach Europa brachten. Dadurch „erhöhte sich lediglich die Geldmenge bei konstantem Güterangebot, da das Wirtschaftswachstum zu jener Zeit praktisch bei Null lag. Die Folge war logischerweise Inflation, deren Ursachen Martin LUTHER mit der etwas wunderlichen Theorie von den wucherischen Kaufleuten erklärte"[21]. Im 18. und 19. Jahrhundert dagegen erforderte das aus den Produktivitätsvorteilen der Arbeitsteilung erwachsende Wirtschaftswachstum ein entsprechend geregeltes Wachstum auch der Geldmenge. Das Korsett einer reinen Metallgeldordnung mußte gesprengt werden. Das ‚Ei des Kolumbus' war die Erfindung des *Papiergeldes*.

a) Papiergeld

Es gab eine eher kuriose Vorform aus dem Jahr 1483:

> „Bei der Belagerung der spanischen Stadt Alhama durch die Mauren schneiden die christlichen Stadtbewohner aus ihren Meßbüchern Pappmünzen und verwenden sie als Zahlungsmittel. Die ‚heiligen Scheiben von Alhama' gelten als erstes ‚Papiergeld' Europas"[22].

19 N. LUHMANN: Ökologische Kommunikation (1990), S. 104.

20 H. BONUS: Wertpapiere, Geld und Gold (1990), S. 24.

21 R. REICHEL: Markt oder Moral? (1994), S. 39. Nähere Zahlen bei M. NORTH: Das Geld und seine Geschichte (1994), S. 74; W. WEIMER: Geschichte des Geldes (1994), S. 99 - 104.

22 W. WEIMER: Geschichte des Geldes (1994), S. 84.

Die eigentliche Einführung von Papiergeld aber ging natürlich anders vor sich: Gold hat ein hohes physisches Gewicht. Es beult die Taschen aus und jeder konnte von außen sehen, daß da einer offensichtlich größere Werte mit sich herumtrug. Deshalb schaffte man sein Gold zu angesehenen Goldschmieden und Bankiers, die dann bezifferte Depotbestätigungen über das bei ihnen hinterlegte Gold ausstellten. Diese ‚Noten' – die Vorläufer der Banknoten – konnten im Sinne eines Ersatzgeldes als Zahlungsmittel verwendet werden. „Da nie alle Noten gleichzeitig eingelöst wurden, konnte der Goldschmied mehr Noten ausgeben als durch seine Einlagen *[Anm.: Goldeinlagen]* gedeckt waren"[23]. D. h.: Die Goldschmiede konnten via ‚Banknoten' verzinsliche Kredite gewähren und so ein Vielfaches des Währungsgoldes als Papiergeld in Umlauf bringen.[24] Hier zeigt sich eine Dimension der modernen Wirtschaft, die der Ökonom Holger BONUS als ‚das Unwirkliche in der Ökonomie' bezeichnet hat:

> „Der Glaube an den Realitätsgehalt der Goldeinlösepflicht [...] beruhte [...] auf der Konvention, daß man allgemein so tun würde, als ob real wäre, was doch offensichtlich fiktiv war, wobei es tatsächlich real blieb, solange es für real genommen wurde und niemand begann, in der Fiktion herumzustochern"[25].

Wären jedoch alle Kunden gleichzeitig gekommen, um ihre Banknoten in Gold einzulösen, wäre das Fiktive schnell offenbar geworden. Dies zeigt, so BONUS, „die machtvolle Präsenz des Unwirklichen in der Ökonomie – eines Unwirklichen, dem man ebenso wenig ins Antlitz blicken darf wie der Medusa"[26]. Das Geniale dieser Erfindung des ‚Papiergeldes' bestand aber genau in dieser Loslösung von den naturalen Begrenzungen einer reinen Metallwährung, denn nur so war es prinzipiell möglich, die Geldmenge flexibel der jeweiligen Wirtschaftsentwicklung anzupassen.[27]

23 M. NORTH: Das Geld und seine Geschichte (1994), S. 113.

24 In späterer Zeit schwankte die Golddeckung etwa der Deutschen Reichsbank zwischen 28% im Jahre 1881 und 65% 1888.

25 H. BONUS: Wertpapiere, Geld und Gold (1990), S. 31f.

26 Ders., ebd., S. 34.

27 Kritisch zu diesem Geldwesen allerdings: W. ENGELS: Der Kapitalismus und seine Krisen (1996).

b) Heutiges Geldsystem

Nach der Aufhebung des Goldstandards ist heute die Geldversorgung frei von der Begrenzung durch die Goldmenge. Doch auch unser *Geldsystem* ist von Unwirklichem durchsetzt. Dies erweist sich etwa am Phänomen der sogenannten ‚Giralgeldschöpfung'. Im Beispiel (stark vereinfacht): Person A trägt einen 1.000-DM-Schein zur Bank und zahlt das Geld auf ein neueröffnetes Girokonto ein. Das Geld wird auf dem Girokonto gutgeschrieben. Nun weiß die Bank, daß nur ein kleiner Prozentsatz der bei ihr gutgeschriebenen Giralgelder an die Kunden wirklich wieder bar ausbezahlt werden muß, denn heutzutage entfallen nur noch 5% des Zahlungsverkehrs auf Bartransaktionen, während Gehaltszahlungen, Miete, zunehmend auch Einkäufe digital erfolgen. Die Bank weiß also, daß sie ihre Bar-Kassenhaltung auf – sagen wir – 10% des Giralgeldes beschränken kann, um den Barauszahlungswünschen der Kunden zu entsprechen. In unserem 1.000-DM-Beispiel bedeutet dies, daß sie von den 1.000 DM nur 100 DM bar in der Kasse halten muß. Was tut die Bank? Sie verwendet die restlichen 900 DM als Kreditmasse, etwa an die Person B. Wenn wir nun annehmen, daß dieser Kredit von 900 DM nicht bar ausbezahlt, sondern auf dem Girokonto von B gutgeschrieben wird, dann ergibt sich: Aus den 1.000 DM Einzahlung der Person A sind auf wunderbare Weise 1.900 DM Giralgeld geworden: Konto A (1.000 DM) plus Konto B (900 DM). Alchemie mit modernen Mitteln, so der Ökonom Hans Christoph BINSWANGER.[28] Diese Giralgeld-Schöpfung wurde bereits als eine moderne Variante des ‚Krugs der Witwe' (1 Kön 17), der ja nie leer geworden ist, interpretiert.[29] Der Deutschen Bundesbank kommt die Aufgabe zu, das Volumen dieser Kreditgeldschöpfung der Geschäftsbanken u. a. mittels Leitzinsen (Diskont- und Lombardsatz) zu kontrollieren – eine bei globalisierten Finanzmärkten immer schwierigere Aufgabe. Jedenfalls ist die Giralgeldsumme von 1.900 DM in unserem Banalbeispiel nur zu 1.000 DM durch Bargeld gedeckt. Auch

28 H. C. BINSWANGER: Geld und Magie (1985). Am alchemistischen Effekt ändert sich auch nichts, wenn B die ihm gewährte Kreditsumme dazu verwendet, eine Handwerkerrechnung durch Überweisung auf das Konto des Handwerkers C zu bezahlen: Es bleiben 1.900 DM Giralgeld. Dagegen stellen Barauszahlungen Giralgeldvernichtungen dar.

29 Zusammenfassend: F. GEIGANT: Das ‚Gesetz vom Krug der Witwe' (1978).

„[d]as Regime einer Geldversorgung ohne Golddeckung kann [...] nur funktionieren, wenn die Bankkunden [...] eine offensichtliche Fiktion als Realität [...] behandeln. Die Fiktion behauptet, daß ein Bankguthaben so gut wie Bargeld sei. Solange das für Realität genommen wird und niemand handelt, als liege eine Fiktion vor, bleibt es auch tatsächlich Realität“[30].

Auch im modernen Geldsystem sollte man dem Unwirklichen nicht ins Gesicht blicken – oder man sieht ins Antlitz der Medusa. Aber der Glaube versetzt Berge. Nur selten bröckelt in unseren Breiten dieser Glaube: Als 1974 in Köln die Herstatt-Bank aufgrund riskanter Devisengeschäfte zusammenbrach, wurden auch einige Kunden der Kölner Stadtsparkasse nervös. Sie gingen zum Kassenschalter, räumten ihre Konten ab, zählten das Geld nach, stellten fest, daß noch alles da war und – zahlten es sofort am Schalter wieder ein.[31] Hätten alle ihr Geld mit nach Hause mitgenommen, hätte das letzte Stündlein der Sparkasse geschlagen. Man mag nun einwenden: In dem Fall könnte doch die Bundesbank die entsprechenden Geldscheine drucken. Aber falls die BankkundInnen nun auch dem Wert des Bargeldes mißtrauten, ihre Noten in Waren zu tauschen versuchten, würde sich auch der Bargeldwert als fiktiv erweisen: Das Geld wäre durch Güter nicht hinreichend gedeckt. ‚Wäre‘ – denn solange sich die Spieler an die Regeln halten, funktioniert das System. Und es muß auch so hochartifiziell ausgestaltet sein, um flexibel funktionieren zu können.

Es sollte klar geworden sein, daß das Geld in einem modernen Wirtschaftssystem nicht mehr als bloßes, unfruchtbares Tauschmittel betrachtet werden kann, denn im Rahmen einer dynamischen Wachstumswirtschaft wird bloßes Geld zu ‚Kapital‘, zu Investitionskapital. Auch der Zins erhält hier eine ganz andere Funktion: Wenn eine reiche Erbin plötzlich über 1 Mio. DM verfügt, dann ist der Zins für sie ein Anreiz, dieses Geld nicht einfach im Sparstrumpf zu verstecken oder zu verprassen, sondern (über eine Bank) einem Unternehmer zur Verfügung zu stellen, der dieses Geld dann produktiv – und d. h. eben: fruchtbar – verwendet. Weil Geld hier (als ‚Kapital‘) nun doch ‚fruchtbar‘ wird, muß ein Kreditzins moralisch anders beurteilt werden als in

30 H. BONUS: Wertpapiere, Geld und Gold (1990), S. 41.
31 Dies berichtet H. M. BRODER: Haben und Schein (1996), S. 10.

vormodernen Zeiten. Es ist – so der für meine Begriffe bedeutendste der klassischen katholischen Soziallehrer, Johannes MESSNER, – „die richtige, d. h. [...] produktivste Verwendung des Kapitals, die durch den Zins als Preis gerechtfertigt wird“[32].

Im Gegensatz zu einer vormodernen Hauswirtschaft ist ein modernes, arbeitsteiliges und dynamisches Wirtschaftssystem also unverzichtbar auf das Geld angewiesen. Es muß, um überhaupt funktionsfähig zu sein, zum einen die Effizienz ökonomischer Transaktionen durch die Beschränkung auf den Code Zahlen/Nichtzahlen gewährleisten und bedarf zum anderen eines hochartifiziellen Geldsystems, das nur aufgrund dieser Komplexität überhaupt in der Lage ist, die Geldversorgung einer modernen Wirtschaft angemessen zu gewährleisten.

II. MORAL. VON DER NOTWENDIGKEIT EINES ‚MORALISCHEN POLYMORPHISMUS‘ IN DER MODERNE

Zwei Fragen ergeben sich:

1. Wo bleibt im Rahmen einer solchen Geldökonomie die Dimension des Moralischen? Ist ein Wirtschaftssystem, das derartig ‚durchmonetarisiert‘ ist, nicht schon von vornherein als unmoralisches Unternehmen zu kritisieren (Stichwort: Götze Geld)?
2. Untergräbt die zunehmende Durchmonetarisierung nicht die Moral der zwischenmenschlichen Beziehungen (Stichwort: ‚Kolonialisierung‘)?

Vorab: Der Kern der abendländischen Moral besteht m. E. darin, allen Menschen als Menschen gerecht zu werden. Das Gleiche besagt im Grunde das Personprinzip der katholischen Soziallehre. Ebenfalls vorab möchte ich feststellen, daß eine Abschaffung des Geldsystems kein ernstzunehmendes Ansinnen darstellt.

> „Das Geldsystem und seine Preise lassen sich [...] als kaum reversible [...] Errungenschaften charakterisieren, die durch die [...] Komplexität der Gesellschaft so gut wie festgeschrieben sind“[33].

32 J. MESSNER: Das Naturrecht (1950), S. 703.
33 N. LUHMANN: Die Wirtschaft der Gesellschaft (1989), S. 39.

Eine „Re-Archaisierung des Gesellschaftssystems“[34] kann niemand wirklich wollen. D. h.: Man muß der Moral unter den Funktionsbedingungen eines durchmonetarisierten Wirtschaftssystems Geltung verschaffen.

1. Moral unter den Bedingungen einer Geldökonomie

Ich möchte die Erörterung des Problems der Moral im Rahmen eines durchmonetarisierten Marktsystems an einer konkreten Frage aufhängen: an dem zur Zeit wohl bedrängendsten sozialethischen Problem der Arbeitslosigkeit. Ein moralisches Ziel einer jeden Wirtschaftsordnung besteht natürlich darin, möglichst allen Erwerbspersonen einen tragfähigen Arbeitsplatz bereitstellen zu können. Nicht selten hört man nun das Argument, der geldgesteuerte ‚Kapitalismus‘ und das Gewinninteresse der Unternehmer führten geradezu notwendig zu Arbeitslosigkeit, während der Sozialismus – bei aller Problematik in gesellschaftspolitischer Hinsicht – doch wenigstens jedem einen Arbeitsplatz gesichert habe. Diese Behauptung trifft nur auf den ersten Blick zu: Es wird zwar politisch beschlossen, einem jeden einen Arbeitsplatz zur Verfügung zu stellen, dies heißt aber noch nicht, daß diese zentral verwalteten Arbeitsplätze auch wirklich tragfähige, zukunftsträchtige Arbeitsplätze wären. Die DDR hatte die Rentabilität der (politisch bereitgestellten) Arbeitsplätze vollständig ignoriert – mit dem Ergebnis, daß sich ihre Finanzen langfristig zerrütten mußten. Die Arbeitsplätze wären nicht mehr zu halten gewesen. Im Moment des Zusammenbruchs wurde die zu geringe Rentabilität offenbar: Die Anzahl der Erwerbstätigen sackte von 9,7 Mio. Personen 1989 auf 6,2 Mio. 1993 ab – nicht zuletzt eine Folge der Ignorierung von Rentabilitätsgesichtspunkten.

> „[D]ie [...] Bewertung darf [...] nicht nur die Anzahl der Arbeitsplätze, sondern muß auch deren wirtschaftliche Qualität (Rentabilität) berücksichtigen. [...] Während also die Gesamtzahl der Arbeitsplätze ab 1990 stark zurückging, hat die Anzahl rentabler Arbeitsplätze von einem sehr niedrigen Wert 1990 aus kontinuierlich zugenommen; und sie nimmt weiter zu. An der Zunahme rentabler Arbeitsplätze, nicht am

34 Ders., ebd., S. 41.

Abbau unrentabler Arbeitsplätze ist der volkswirtschaftliche Erfolg des Transformationsprozesses zu messen"[35].

Dieser Hinweis nützt als solcher den gegenwärtig bereits Arbeitslosen natürlich nichts und soll auch keinesfalls dazu dienen, in irgendeiner Weise die Dringlichkeit eines Abbaus der unerträglich hohen Arbeitslosigkeit vor allem im Osten Deutschlands zu relativieren. Im Gegenteil soll er signalisieren, in welcher *Richtung* die Schaffung und Erhaltung tragfähiger, zukunftsträchtiger, wettbewerbsfähiger Arbeitsplätze *nicht* gesucht werden kann: Die sozialistische Planwirtschaft hat tragfähige Arbeitsplätze eben *nicht* sichern können – schon gar nicht im Rahmen einer sich globalisierenden Wirtschaft.

Der entscheidende Vorteil eines marktwirtschaftlichen Systems läßt sich dagegen auf die Formel: *‚Geldanreize unter Wettbewerbsbedingungen'* bringen.

a) Geld- und Gewinnanreize

Das Marktsystem arbeitet mit *Geld- und Gewinnanreizen.* Wenn man realistisch ist, muß man zugeben, daß der Geldbeutel eines der sensibelsten Wahrnehmungsorgane des Menschen ist. Nun haben die „Wirtschaftsgestalter [...] die Menschen zu nehmen, [...] wie sie sind. Sie sind weder Engel noch Teufel"[36], aber sie reagieren mit Sicherheit auf Geldanreize.[37] Geldanreize haben also eine *Funktion* in einem marktwirtschaftlichen System. Natürlich kann man fragen,

„ob denn ein einzelner Mann so wertvoll sein könne, daß er, wie Top-Manager von Konzernen, über eine Million Mark im Jahr verdienen müsse. Freilich: Auf die Tüchtigkeit des Top-Managers kommt es dabei gar nicht an, das hohe Gehalt soll vielmehr tausend [...] tüchtige Leute [...] zu höchsten Anstrengungen anspornen, in der Hoffnung, dadurch später selbst in den Vorstand aufzurücken und mehr als eine Million zu verdienen. Das Top-Gehalt ist [...] der Hauptgewinn in einer Lotterie; es hat die Funktion, möglichst viele Mitspieler zu gewinnen"[38].

35 R. POHL: Dynamisch voran – noch nicht am Ziel (1995), S. 298f.
36 O. v. NELL-BREUNING: Wirtschaftsethik (1992), S. 38.
37 Um also zu erreichen, daß sich die Menschen anstrengen, ist die Aussicht auf ein höheres Einkommen ein sich auswirkender Ansporn.
38 W. ENGELS: Akzente (1995), S. 291.

D. h.: *Der* Verdienst und *das* Verdienst sind nicht einfach kurzzuschließen[39], denn der Verdienst besitzt eine Anreizfunktion. Formen, das oftmals üppig verdienende Management stärker zu kontrollieren, sind natürlich trotzdem anzustreben.[40] Obgleich es fraglich ist, ob die in den jüngsten Jahren doch wieder steiler gewordene Einkommensverteilung in jedem Fall aus solchen Anreizgesichtspunkten gerechtfertigt werden kann, so muß doch grundsätzlich die Funktion von Geldanreizen berücksichtigt werden.[41]

b) Wettbewerbsbedingungen

Geldanreize und Privateigentum besitzen aber nur dann eine für die Gesamtgesellschaft erwünschte Funktion, wenn sie unter *Wettbewerbsbedingungen* gestellt werden. Nur wenn der Wettbewerb zwischen den Unternehmen – etwa mittels des Kartellverbots – sichergestellt ist, sind die Unternehmen gezwungen, ihre Gewinne über attraktive Wettbewerbsleistungen (innovative oder billigere Produkte) anzustreben – im Interesse der Konsumenten. Der Wettbewerb fungiert dann als ein ‚Entdeckungsverfahren'[42], das aufgrund seiner dezentralen (pluralen) Struktur wesentlich mehr Wissen verarbeiten kann als eine zentrale geplante Wirtschaft. Wenn man irgendeinen Wettbewerb – z. B. einen Architekturwettbewerb – mit entsprechenden Gewinnchancen ausschreibt, dann tut man das nicht, um einen Gewinner in einer schönen Feier küren zu dürfen, sondern um das verstreute, zentral nicht vorhandene Wissen (Ideen) für alle nutzbar zu machen, im wirtschaftlichen Wettbewerb: für die Konsumenten nutzbar zu machen. Markt und Geld sind Mittel, nicht letzter Zweck.[43]

39 I. PIES: Normative Institutionenökonomik (1995), S. 325.

40 Solche Formen der Unternehmenskontrolle sind im Interesse einer produktiven Nutzung von Sach- und Humankapital zu fordern. Hierzu E. WENGER: Unternehmenskontrolle (1993).

41 Diese Dynamik, die im sprichwörtlichen Aufstieg ‚vom Tellerwäscher zum Multimillionär' gemeint ist, hat sich in der historischen Erfahrung zudem als „das großartigste und genialste Entmachtungsinstrument der Geschichte" (F. BÖHM: Demokratie und ökonomische Macht [1961], S. 22) erwiesen. Die Vergeldlichung der wirtschaftlichen Sphäre hat feudale Besitzstrukturen aufgebrochen.

42 F. A. v. HAYEK: Freiburger Studien (1969), S. 249 – 265.

43 So auch die Zeitschrift Ordo in ihrem Vorwort zur ersten Ausgabe (1948).

c) Geldanreize unter Wettbewerbsbedingungen

Das Arrangement: ‚Geldanreize unter produktiven Wettbewerbsbedingungen' besitzt also eine gesellschaftliche Funktion. Es dient – um es mit einem in der katholischen Soziallehre geläufigen Prinzip zu benennen – dem Gemeinwohl. Dieser Grundsatz scheint mir z. B. bei der im Einigungsvertrag beschlossenen Eigentumsregelung ‚Rückgabe vor Entschädigung' nicht berücksichtigt worden zu sein. Es ist schlichtweg falsch, wenn behauptet wird, diese Regelung sei deswegen angebracht gewesen, weil das Privateigentum *als solches* bereits *die* für eine Marktwirtschaft entscheidende Größe sei. Schon die von THOMAS von Aquin vorgenommene pragmatische Begründung für Privateigentum hebt u. a. hervor, daß Privateigentum nur insofern von Vorteil und moralisch gerechtfertigt sei, als es Anreize zu einer vergleichsweise produktiveren Nutzung biete.[44] Wenn man nun berücksichtigt, daß bis heute lediglich über 30 – 50% der Anträge auf Rückübertragung entschieden worden ist und insofern produktive Investitionen im Rahmen des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs unterbleiben, muß gesagt werden, daß diese Eigentumsregelung eine Regelung darstellt, die die Schaffung von Arbeitsplätzen verhindert (hat).

> „Weil von den Arbeitslosen in den neuen Bundesländern nicht erwartet werden kann, daß sie ihrer Arbeitslosigkeit zustimmen, damit westdeutsche Alteigentümer ihr Haus [...] zurückerhalten, widerspricht die Eigentumsregelung dem wichtigen Postulat des ‚Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital'"[45].

Angesichts dieses sozialethischen Prinzips (Primat der Arbeit vor dem Kapital) legt sich allerdings grundsätzlich die Frage nahe, ob hier ein Arbeitsmarkt, wie wir ihn haben, nicht doch insofern abgelehnt werde, als Arbeit eben keine Ware sei, die (wie alle anderen Waren) nur gekauft werden sollte, falls ihr Wert für den Unternehmer höher ist als ihr Preis. Meine Antwort: Arbeit *ist* keine Ware, aber sie funktioniert (auf dem Arbeitsmarkt) *wie* eine Ware. Natürlich ist die mensch-

44 S.th. II–II 66, 2. So sagt auch EUCKEN, es sei „die Wettbewerbsordnung eine Voraussetzung dafür, daß das Privateigentum an den Produktionsmitteln nicht zu wirtschaftlichen und sozialen Mißständen führt. Das Privateigentum an Produktionsmitteln bedarf der Kontrolle durch die Konkurrenz" (W. EUCKEN: Grundsätze der Wirtschaftspolitik [1990], S. 275).

45 J. WIEMEYER: Christliche Sozialethik und Wirtschaftsethik (1995), S. 18.

liche Arbeit ein personaler Produktionsfaktor und (in einem ontologischen, anthropologischen oder moralischen Sinn) keine Ware wie ein Blumentopf oder Aluminiumschrott. Dem Papst geht es genau um diese personale Dimension[46]; er argumentiert also moralisch, nicht direkt ökonomisch[47]. In einer sich zunehmend globalisierenden Wirtschaft kommt man aber um die harte Tatsache nicht mehr herum, daß auch die Arbeit auf dem Arbeitsmarkt wie eine Ware funktioniert, also nach den Marktgesetzlichkeiten nachgefragt oder eben nicht nachgefragt wird. Der katholische Soziallehrer Johannes MESSNER hat hier das entscheidende ökonomische Kriterium klar und deutlich benannt:

> „[D]er Arbeitgeber muß den Wert des Produktionsfaktors Arbeit nach seiner Produktivität berechnen; denn er muß seinen Aufwand dafür aus den Preisen, die er durch den Absatz der produzierten Waren erzielt, zurückgewinnen"[48].

1990 betrug in Ostdeutschland die Produktivität im Vergleich zum Westen nur 35% – vor allem aufgrund der veralteten Sachkapitalausstattung der Arbeitsplätze. Die schnelle Lohnangleichung an das Westniveau war von der Produktivität her nicht gedeckt. 1990 belobigten die ‚Lübecker Nachrichten' den Plan, die Löhne im Metallbereich Mecklenburg-Vorpommern bis 1994 auf Westniveau zu heben: Hier seien doch ‚endlich einmal Nägel mit Köpfen gemacht worden'. Dies waren gewiß Nägel mit Köpfen, „Sargnägel nämlich"[49]. Arbeitslosigkeit war die Folge.

Was ergibt sich sozialethisch aus diesem Befund? Eine Doppelstrategie: Zum einen darf man die unerbittlichen Funktionsmechanismen des Arbeitsmarktes nicht moralisierend außer Acht lassen, Arbeitsplätze müssen sich in Mark und Pfennig rechnen.[50] Das ist der ökonomi-

46 JOHANNES PAUL II.: Laborem exercens (1981), n. 15. Er kritisiert den „Irrtum des Ökonomismus" (ebd., n. 13), der diesen personalen Charakter der menschlichen Arbeit vergessen hat.

47 In seiner letzten Enzyklika *Centesimus annus* (1991) sagt er sogar, die Kirche habe in ökonomischer Hinsicht „keine eigenen Modelle vorzulegen" (ebd., n. 43). Obgleich ich meine, daß Kirche und Soziallehre durchaus konkretisierte Problemlösungsmodelle vorschlagen sollten, zeigt diese Äußerung des Papstes gleichwohl, daß der unbestreitbare wertmäßige (normative) Vorrang der Arbeit vor dem Kapital in der ökonomischen Umsetzung nicht unvermittelt zu einem organisatorischen Primat kurzgeschlossen werden muß.

48 J. MESSNER: Das Naturrecht (1950), S. 693.

49 W. ENGELS: Akzente (1995), S. 205.

50 Die Arbeitskosten, die sich aus Lohn und Lohnzusatzkosten zusammensetzen, betru-

sche Aspekt. Das allein hätte jedoch bedeutet: niedrige Ostlöhne bei hohen Westpreisen, was wiederum sozial nicht zumutbar gewesen wäre. Deswegen hätte es zum anderen einer sozialpolitischen Aufstokkung von niedrigen Einkommen bedurft. Es gibt hierzu auch ganz konkrete Modelle: Da das eigentliche Konzept eines Bürgergelds vermutlich fiskalisch nicht zu verkraften ist[51], legen sich die Modelle eines ‚Bürgergelds light' nahe.[52] Beide Modelle hätten Arbeitsplätze ermöglicht[53], wären billiger als die gegenwärtige Finanzierung von Arbeitslosigkeit[54] und kostengünstiger als ein mehr oder weniger ganz aus öffentlichen Mitteln bestrittener ‚zweiter Arbeitsmarkt'.[55]

d) Systemethik

Der systematisch springende Punkt besteht darin, daß moralische Anliegen in die monetär codierte Grammatik des Wirtschaftssystems übersetzt werden müssen. In diesem Sinne sollte Sozialethik heute als

gen 1995 pro Stunde in Westdeutschland weltmeisterliche 45,52 DM, in Japan 35,48 DM, in Ostdeutschland 29,85 DM, in den USA 25,18DM und in Portugal 9,28 DM. Arbeitsplatzrelevant sind aber nicht die Arbeitskosten als solche, sondern das Verhältnis von Arbeitskosten und Produktivität: die sog. (realen) Lohnstückkosten. Aber auch die realen Lohnstückkosten Westdeutschlands lagen 1995 deutlich über den EU-Lohnstückkosten, die realen Lohnstückkosten Ostdeutschlands machten 1995 – trotz der deutlich niedrigeren Arbeitskosten – immer noch 138% des Westniveaus aus (Großbritannien 104, Westdeutschland 100, USA 93, Schweden 87, Japan 77, Frankreich 77).

51 Grundsätzlich wurde das Konzept entwickelt von J. MITSCHKE: Steuer- und Transferordnung aus einem Guß (1985). Zum aktuellen aktuellen Stand J. MITSCHKE: Steuer- und Sozialpolitik für mehr reguläre Beschäftigung (1995); J. MITSCHKE: Jenseits der Armenfürsorge (1995). Die fiskalischen (Zusatz)Kosten werden meist auf ca. 60 – 180 Mrd. DM geschätzt, während MITSCHKE selbst von einer Haushaltsneutralität ausgeht.

52 Etwa F. W. SCHARPF: Nicht Arbeitslosigkeit, sondern Beschäftigung fördern (1994); A. SPERMANN: Das ‚Einstiegsgeld' für Langzeitarbeitslose (1996).

53 Als Indiz für nennenswerte Beschäftigungseffekte kann das sogenannte ‚Beschäftigungswunder' der USA gewertet werden, wo von 1972 bis 1992 mehr als 35 Millionen zusätzliche Arbeitsplätze geschaffen wurden (ein Zuwachs von 42%), während es in Westdeutschland im gleichen Zeitraum nur 10% (netto ca. 1 Mio. zusätzliche Arbeitsplätze) waren. Allein 1993 entstanden in den USA über 2 Mio. neue Jobs. Zugleich existiert in den USA aber ein nur völlig unterentwickelter Sozialstaat, so daß Geringqualifizierte selbst bei Vollzeitarbeit unterhalb der Armutsgrenze bleiben (working poor). Solche sozial unverträglichen Verhältnisse würden durch die beiden Modelle (Scharpf; Spermann) vermieden.

54 Immerhin wird Arbeitslosigkeit mit 50 – 60% des Nettolohns finanziert.

55 Ein künstlicher ‚zweiter Arbeitsmarkt' hätte im Fall der Produktion marktfähiger Güter / Dienstleistungen volkswirtschaftlich unerwünschte Mitnahme- (Karussellgeschäfte) und Verdrängungseffekte (Crowding-Out) zur Folge und würde sich im Fall nichtmarktfähiger Güter / Dienstleistungen nicht mehr rechnen.

Systemethik[56] konzipiert werden, d. h. als Ethik, die die funktionalen Systembedingungen – im Wirtschaftssystem die monetären Funktionsmechanismen – berücksichtigt und produktiv verarbeitet. Die katholische Soziallehre ist im 18. Jahrhundert genau zu der Zeit entstanden, als sich das Wirtschaftssystem ausdifferenziert hat und die Folgeprobleme dringlich wurden. Auch von daher: Systemethik. Drei Aspekte möchte ich nennen:

1) Ein erster Aspekt einer Systemethik besteht in der aufklärenden Analyse der unterschiedlichen *allgemeinen* Ergebnisse von Wirtschaftsordnungen – etwa darüber, ob tatsächlich wettbewerbsfähige, tragfähige Arbeitsplätze geschaffen werden. Eine solche Analyse erweist (trotz der scheinbar so herzlosen Spielregeln der Marktwirtschaft) die langfristig sozusagen ‚höhere' Moral des Marktsystems.

2) Nun weist aber das von mir eben belobigte Marktsystem in Sachen Arbeitslosigkeit eine reichlich traurige Bilanz auf. Es besteht dringender Handlungsbedarf. Ein zweiter Aspekt der Systemethik besteht daher darin, die *konkreten* Vorschläge zum Abbau der Arbeitslosigkeit auf ihre sich – unter Systembedingungen – ergebenden Folgen zu untersuchen. Denn ein ökonomisch systemblindes Moralisieren erweist sich als Schuß nach hinten. Beispiel Maschinensteuer: Es geht um den Vorschlag, die Sozialversicherungsbeiträge der Arbeitgeber nicht auf den Faktor Arbeit[57], sondern auf den Faktor (Sach-)Kapital zu erheben. Im Hintergrund steht der Glaube, daß Rationalisierung lediglich Arbeitsplätze kostet. Eine Steuer auf leistungsfähigere Maschinen erscheint daher als arbeitsplatzerhaltende Wohltat. Solche Maschinenstürmerei hat jedoch noch nie funktioniert:

„Im 19. Jahrhundert warfen französische Arbeiter ihre Holzpantinen –

56 Der Begriff ‚Systemethik' läßt dabei den methodischen – eben in der funktionalen (ökonomischen) Rekonstruktion liegenden – Unterschied zu einer individualethischen Argumentation m. E. noch etwas deutlicher hervortreten als der mittlerweile gebräuchliche und ansonsten völlig zutreffende Ausdruck ‚Strukturenethik'.

57 Die Beitragssätze der Sozialversicherung(en) insgesamt betrugen 1996 in WD 40,1%, in OD 39,9% der beitragspflichtigen Bruttogehälter (BRD 1970: 26,5%). Sie werden jeweils zu 50% von Arbeitgebern und -nehmern aufgebracht. Arbeitsplätze werden durch die Arbeitgeberbeiträge faktisch mit einer Steuer belegt. Es legt sich von daher in der Tat die Überlegung nahe, das soziale Sicherungssystem nicht vollständig am Arbeitsverhältnis festzumachen.

‚Sabots' – in die Maschinen, um sie zu zerstören. Diese ‚Sabotage' sollte die Arbeitsplätze retten"[58].

Sie hat sie in Wahrheit alle zerstört. „Eine Maschinensteuer wäre [...] Sabotage"[59] an überlebensfähigen Arbeitsplätzen, denn die Arbeitsproduktivität, die zusammen mit den Lohnkosten über die Lohnstückkosten entscheidet, hängt vornehmlich von der Kapitalintensität des Arbeitsplatzes ab. Eine mittels Maschinensteuer induzierte Veraltung des Kapitalstocks zöge nun aber ein Absinken der internationalen Wettbewerbsfähigkeit und damit massive Arbeitsplatzverluste nach sich.[60] Es bedarf systemkonformer oder marktkonformer Maßnahmen zur Schaffung neuer Arbeitsplätze: neben den bereits erwähnten Vorschlägen zur Erschließung eines unteren Arbeitsmarktsektors (‚Bürgergeld light') wären u. a. zu nennen: Senkung der Lohnzusatzkosten (inkl. Steuerfinanzierung der ‚versicherungsfremden Leistungen'[61]), Senkung der – bei uns zumindest nominal sehr hohen – Unternehmenssteuern[62], auch: ein Vetorecht für Arbeitslose in den Tarifverhandlungen.[63]

3) Eine dritte Form von ‚Systemethik' besteht nun in der direkten *Gestaltung des System-‚Programms'*.[64] Beispiel: Ökologisierung des Wirt-

58 W. ENGELS: Sabotage (1994), S. 146.

59 Ders., ebd.

60 Wir haben zwar einen rationalisierungsbedingten Arbeitsplatzabbau im Industriesektor, dennoch aber – aufgrund der zunehmenden Bedeutung des tertiären Dienstleistungssektors (inkl. Kommunikation) – von 1961 bis 1995 in Westdeutschland insgesamt einen Nettozuwachs von 2,063 Millionen Arbeitsplätzen, so A. WAGNER: Denkansätze bevölkerungsbedingter Arbeitslosigkeit (1995), S. 452. Für die dennoch entstandene Arbeitslosigkeit ist neben vielen anderen Faktoren etwa der massive Erwerbspersonenzuwachs ins Feld zu führen.

61 Grundsätzlich sollten alle versicherungsfremden Leistungen (1994: 197 Mrd. DM) aus der Beitragsfinanzierung (1994: 127 Mrd. DM) herausgenommen werden und – als gesamtgesellschaftliche Maßnahmen – durch steuerfinanzierte Bundeszuschüsse (1994: lediglich 70 Mrd. DM) abgedeckt werden. Das würde die Beitragssätze von 41% auf ca. 34% absenken.

62 Eine Stärkung der Attraktivität des Standortes Deutschland durch Senkung der Unternehmensteuern ist Voraussetzung für Investitionen in Deuschland (Unternehmensteuern D nominal 66,2%, S oder GB ca. 30%; Gewinne: D 1,40 DM von 100 DM Umsatz, Holland 5,60, Schweden 6,30, England 7,80). Die Folge: 1994 betrugen die deutschen Direktinvestitionen im Ausland 23,8 Mrd. DM, die ausländischen Direktinvestitionen in Deutschland dagegen nur 5,1 Mrd. DM. Deutsche Arbeitsplätze werden zum Exportschlager. Die nominalen Steuersätze müssen also heruntergefahren und Ausnahmeregelungen abgeschafft werden.

63 J. WIEMEYER: Vetorecht bei Tarifrunden (1995).

64 Selbst LUHMANN räumt eine solche Gestaltungsmöglichkeit ein: „Codes sind für das

schaftssystems via Einbezug der Natur in den Preismechanismus. Naturverbrauch muß also etwas kosten.[65] Jedenfalls können sich

> „[h]ehre ökologische Forderungen, die sich vermeintlich fernab von schnödem Geld [...] wähnen, [...] im Ergebnis als besonders naive Varianten einer impliziten monetären Bewertung herausstellen"[66].

Wir brauchen deshalb eine explizite monetäre Bewertung, konkret: national eine (aufkommensneutrale) ökologische Steuerreform[67], internationale Umweltzertifikate[68].

2. Grenzen der Geldrechnung

Wir sind nicht nur ‚Systemfunktionäre', sondern wir sind auch: Menschen. Auch wenn jemand in der Rolle als Managerin knallhart (strategisch) kalkulieren muß, so soll dieselbe Person gleichzeitig als Mensch in der Familie eine liebevolle, die Kinder zu Solidaritäts- und Verantwortungssinn erziehende Mutter sein. Der Bereich systemischer Konkurrenzbeziehungen darf daher die ‚lebensweltlichen' Bereiche nicht derart ‚kolonialisieren'[69], daß das Menschsein im Sinne moralischer Personalität darunter leidet. Hier ist auch der Ort der biblischen Mahnungen vor der Verstrickungsgewalt des Geldes.[70] Es be-

System [...] invariant. [...] Dagegen lassen sich Programme unter der Bedingung, daß der Code invariant bleibt, variieren. [...] Die Politik kann daher nur Bedingungen schaffen, die sich auf die Programme und damit auf die Selbststeuerung der Wirtschaft auswirken. Sie kann etwas verbieten, sie kann Kosten schaffen, sie kann Nutzungen unter Bedingungen stellen usw." (N. LUHMANN: Die Wirtschaft der Gesellschaft [1989], S. 346).

65 Grundsätzlich hierzu M. SCHRAMM: Der Geldwert der Schöpfung (1994).

66 H. G. NUTZINGER: Ein Mantel mit Löchern (1991), S. 44.

67 Die Ausgestaltung sollte strikt aufkommensneutral sein. Gewisse Ausnahmeregelungen für besonders energieintensive Branchen müssen zugelassen werden, um soziale und ökologische Eigentore zu vermeiden. Ein nationaler Alleingang ist nicht sinnvoll, wohl aber ein zeitlich befristeter Vorausgang (ca. 2 Jahre). Letztlich können kollektive (internationale) Probleme nicht individuell (national) gelöst werden.

68 Hierzu E. U. SIMONIS: Der beste Weg einer globalen Umweltpolitik (1996).

69 Zur Gefahr einer ‚Kolonialisierung der Lebenswelt': J. HABERMAS: Theorie des kommunikativen Handelns II (1981), S. 522.

70 Etwa Koh 5,9; Ps 62; Mt 6,24. Hintergrundinformationen zum Geldwesen zur Zeit Jesu finden sich bei H. SCHRÖDER: Jesus und das Geld (1979). Die Tatsache, daß diese Gefahren bereits in der Bibel benannt werden, zeigt, daß wir nicht erst heute mit solchen Problemen konfrontiert sind. Im Gegenteil, denn in vormodernen Zeiten konnte man für Geld sehr viel mehr kaufen: Sklaven, Ehefrauen, Adelstitel und (nach des Volkes Meinung) zeitweise sogar das Seelenheil.

darf heute kompensatorischer Orte, in denen – jenseits geldbestimmter Rollen und Verhaltensweisen – moralische (humane) Fähigkeiten erlernt und wach gehalten werden. Moralische Ressourcen

> „bleiben [...] nicht intakt, wenn sie unbetätigt bleiben; wie die Fähigkeit, eine fremde Sprache zu sprechen oder das Klavierspielen, neigen diese moralischen Ressourcen dazu, verbraucht zu werden [...], wenn sie nicht betätigt werden“[71].

Neben der Familie sind zweifelsohne auch die Kirchen traditionell einer der möglichen ‚konkurrenzfreien Räume‘[72], in denen sich Menschen *als Menschen* – unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Status – begegnen können. Insoweit dies gelingt, schaffen auch die Kirchen damit einen lebensweltlichen Raum, in dem sich ein individuelles Ethos zu entfalten vermag – ein individuelles Ethos, das nicht nur für die nicht-systemischen Bereiche unserer Gesellschaft (Familie, Freundschaften, behinderte Menschen), sondern auch hinsichtlich einer moralischen Gestaltung unseres Institutionensystems unverzichtbar ist. Es müssen moralisch denkende Individuen sein, die – sensibel für problematische Ergebnisse unserer Systeme (z. B. Arbeitslosigkeit) – den Anstoß zu ‚Spielregel‘-Änderungen geben.[73] Eine überbordende Kritik der Monetarisierung moralsensibler zwischenmenschlicher Beziehungen, die aus dem Hinweis auf Gefahren gleich eine Ablehnung des Geldsystems selber ableitet, ist jedoch angesichts der unverzichtbaren Funktion des Geldes zurückzuweisen, hätte doch eine Re-Archaisierung der Gesellschaft Folgen, die moralisch nicht zu verantworten wären. D. h.: Ein Mensch der Moderne muß *beide* ‚Grammatiken‘ – die der personalen Moralität *und* die der monetären Funktionalität – beherrschen. Ohne ein Verständnis für die monetäre Funktionalität versteht man „buchstäblich die Welt nicht mehr“[74], ohne einen Sinn für personale Moral aber verkommt die Gesellschaft zu einer maroden, unmenschlichen Maschinerie. Deswegen ist es entscheidend wichtig, daß moralische Fähigkeiten in menschlichen Gemeinschaften

71 A. O. HIRSCHMAN: Against Parsimony (1984), S. 93.
72 A. HABISCH: Konkurrenz und Kirche? (1995).
73 Grundsätzlich zu einer Wirtschaftsethik institutioneller ‚Spielregeln‘: K. HOMANN / F. BLOME-DREES: Wirtschafts- und Unternehmensethik (1992).
74 I. PIES: Normative Institutionenökonomik (1995), S. 330.

wie der Familie oder eben der Kirche erlernt und wach gehalten werden.

Der Struktur der modernen Gesellschaft, der „funktionalen Differenzierung entspricht eine Art moralischer Polymorphismus“[75]: Es gibt zum einen die überkommene personale Moral, es gibt aber auch zu Recht eine übersetzte (verobjektivierte) Form von Moral, die sich – bei rechter Ausgestaltung – in den gesellschaftlichen Regeln niederschlägt.[76] Beide Formen von Moral müssen gesehen und zur Geltung gebracht werden.

III. GOTT. DER GLAUBE ALS KONTINGENZERÖFFNENDE HEURISTIK

Seit es Geld gibt, besteht eine Beziehung zwischen *Geld* und *Gott*. Genau weiß niemand, warum, wann, wo und wie Geld auf die Erde kam, aber möglicherweise besitzt das Geld seinen Ursprung im sakralen Bereich[77]: Stellvertretend für ein Opfertier wurden Münzen dargebracht. Heutzutage beschränkt sich die Rolle des Geldes natürlich nicht mehr darauf, ein Opfersymbol im Rahmen eines religiösen Kultes zu sein, vielmehr hat es die Ausdifferenzierung des gesamten Wirtschaftssystems ermöglicht. Wie läßt sich aber unter diesen modernen Bedingungen der Glaube an Gott verorten? Besitzt er hier überhaupt noch eine Funktion?

a) Urform der Moralität

Moralität in ihrer ‚*Urform*‘ ist eine existenzielle Angelegenheit. Angesichts dieser Tatsache kann der Religion eine wichtige Funktion zuwachsen. Denn: Rein philosophische Ethiken – etwa die Diskursethik von Jürgen HABERMAS oder die Gerechtigkeitstheorie von John

75 E. DURKHEIM: Physik der Sitten und des Rechts (1991), S. 18.

76 Illustrierend: „Was der Samariter getan hat, ist beispielhaft. [...] Hier allein die Beziehung zwischen dem Samariter und dem Verwundeten zu sehen wäre jedoch ein zu individualisierendes Verständnis dieses Gleichnisses. Der Politiker muß [...] die Bedingungen, die es dazu kommen ließen, daß ein Wanderer von Räubern überfallen wurde, [...] verändern“ (B. VOGEL: Gesichtspunkte der Politik [1969], S. 74).

77 Klassisch B. LAUM: Heiliges Geld (1924).

RAWLS – sind zwar zu einer epistemischen (argumentationslogischen) Ausformulierung von ‚Gerechtigkeit' im Sinne einer verallgemeinerungsfähigen Rationalisierung moralischer Intuitionen durchaus in der Lage; was sie jedoch nicht leisten können, ist eine rationale Begründung für ein *existenzielles* Moralisch*sein*.[78] Bezüglich einer *rationalen* Begründung befindet sich nun zwar auch eine theologische Ethik keineswegs in einer komfortableren Lage[79], aber m. E. ist für die grundlegende Entscheidung zu einem existenziellen Moralischsein auch gar nicht eine rational unschlagbare Begründung[80], sondern eine *erlebnismäßig lebendige* Fundierung entscheidend: Die *Erzählung* von der Anerkennung eines jeden Menschen – durch ein beispielhaftes Vorleben oder aber durch Geschichten. Moralität kann nicht nur doziert, sondern muß erzählt werden. *Ein* Angebot solcher Erzählungen von der Anerkennung eines jeden Individuums als Person stellt die (christliche) Religion bereit. Die von der Personwürde (insbesondere auch der ‚Geringsten': Mt 25,40) erzählenden Geschichten der Bibel, die z. B. in Liturgie oder Meditation vergegenwärtigt werden, sensibilisieren eher als transzendentalpragmatische Argumentationsfiguren. Sie können unser Herz rühren.[81] Ich wähle diese emphatische Formulierung, um darauf zu verweisen, daß in solchen (religiösen) Anerkennungserzählungen eine wichtige Quelle lebendiger Moralität sprudelt. In den (idealiter) ‚konkurrenzfreien Räumen' der Kirchen kann Religion auf diese Weise zur Konstitution humaner (moralischer) Identität beitragen.[82] Da jede (liberale) Gesellschaftsordnung „auf *entgegenkom-*

78 Nach Auskunft etwa von J. HABERMAS (Erläuterungen zur Diskursethik [1991], S. 186; Texte und Kontexte [1991], S. 144) kann eine philosophische Ethik die existenzielle Frage: Warum überhaupt moralisch sein? postmetaphysisch nicht beantworten. Der Verweis auf Gott als letztes Begründungsfundament wird zwar dem Gläubigen, kaum aber dem ‚Heiden' als einsichtige Überführungsstrategie erscheinen.

80 Was nicht heißt, daß die konkreteren Normen nicht rational erarbeitet werden müssen. Mir geht es hier lediglich um die vorgängige Entscheidung, jeden Menschen als Menschen wahrzunehmen, anders formuliert: mich in den Rawls'schen Urzustand hinter den Schleier des Nichtwissens zu versetzen oder dem Habermas'schen Diskurs auszusetzen.

81 Solche ‚Erzählungen' bringen die Saiten der menschlichen Sehnsucht nach unverzerrten Kommunikationsverhältnissen zwischen Menschen zum Schwingen. Das „Projekt einer ethischen Inversion der Metaphysik" (H.-J. HÖHN: Konsens und Konflikt [1995], S. 149) scheint mir damit zumindest kompatibel zu sein.

82 „Gerade hierin liegt [...] die gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen als konkurrenzfreier Raum in der Konkurrenzgesellschaft: Sie ist eine identitätsstiftende Kraft und ermöglicht es so dem einzelnen, den vielfältigen gleichzeitigen Anforderungen in der Mo-

mende Lebensformen angewiesen"[83] ist, die als Gemeinschaften eines ‚guten' Lebens die liberalen Grundsätze des gesellschaftlich ‚Gerechten' unterstützen[84], können vermutlich auch religiös nicht gebundene Menschen der Einsicht zustimmen, daß die Existenz religiöser Kommunikation, die *direkt* natürlich nur von religiös Interessierten nachgefragt wird, doch auch allgemein der Zukunftsfähigkeit moderner Gesellschaften förderlich sein kann.

b) Kontingenzeröffnende Heuristik

Den Erzählungen der christlichen Religion kommt nun der Charakter einer *kontingenzeröffnenden Heuristik* (gr. heuriskein = finden, entdecken) zu: Sie geben Kraft, immer neu nach Wegen zu suchen, um Möglichkeiten einer humaneren Gesellschaftsordnung zu entdecken.[85]

> „Insoweit das Christentum die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz aufrechterhält, weist es über die Möglichkeiten der Gesellschaft hinaus"[86].

Die Funktion der Kontingenzeröffnung beruht also auf dem Code der Religion: ‚Immanenz/Transzendenz'.[87] Der religiöse Code stattet das Faktische insofern mit Kontingenz aus, als er – mittels einer Heuristik der Transzendenz – eine andere Perspektive auf die Welt provoziert.

derne zu entsprechen, ohne sich dabei selbst an eine Rolle zu verlieren" (A. HABISCH: Konkurrenz und Kirche? [1995], S. 391). Dies schließt eine Konkurrenz der konkurrenzfreien Räume keineswegs aus (ebd., S. 392); sie ist kein Unglück, sondern ein Segen.

83 J. HABERMAS: Erläuterungen zur Diskursethik (1991), S. 25.

84 Da das gesellschaftlich ‚Gerechte' Formen konkurrenzgesteuerter Kooperation beinhalten wird, ist mit W. RÖPKE: Ethik und Wirtschaftsleben (1981), S. 448, zu bedenken, „daß auch die nüchterne Welt des reinen Geschäftslebens aus sittlichen Reserven schöpft, mit denen sie steht und fällt [...]. Markt, Wettbewerb und das Spiel von Angebot und Nachfrage erzeugen diese Reserven nicht, sondern verbrauchen sie und müssen sie von den Bereichen jenseits des Marktes beziehen". Dies muß man nicht verfallstheoretisch auslegen. Es geht schlicht um kompensatorische ‚konkurrenzfreie Räume'.

85 Als ‚eschatologische Heuristik' wird die christliche Ethik bei A. HABISCH: Christliche Wirtschaftsethik (1995) bestimmt.

86 F. X. KAUFMANN: Christentum im Westen (1987), S. 84f. Es geht hierbei nicht um pompöse himmlische Heimsuchungen religiöser Virtuosen, sondern ‚nur' darum, die Fraglichkeit des Immanenten gegen das Vergessen wach zu halten.

87 Der Begriff der Transzendenz markiert einen Standpunkt, den wir zwar nicht tatsächlich (wie Gott) einnehmen können, der aber als Heuristik dienen kann, um Kontingenz zu eröffnen. Als Mensch zu meinen, man könne *wirklich* den Standpunkt Gottes einnehmen, würde bedeuten: Transzendenz in Immanenz aufzulösen. Für Gott ist alles ‚immanent', liegt gewissermaßen vor Augen. Wir sind aber nicht Gott.

Der Glaube an Gott ist ein Glaube, daß die Welt nicht darin aufgeht, nur ein komplizierter Prozeß umherirrender Elementarteilchen zu sein. Der Philosoph Ludwig WITTGENSTEIN – der existenziell alles andere als der Positivist war, als der er immer wieder verkauft wird, sondern der sein Leben als Nachfolge Christi verstanden hat – hat dies so ausgedrückt:

> „An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist“[88].

Das ‚Auge des Glaubens‘ sieht die Dinge der Welt nicht nur – *sinnen*haft – in ihrer naturalen Faktizität (Immanenz), sondern auch – *sinn*haft – in ihrem eschatologischen Woraufhin (Transzendenz).[89] Das Wort ‚Gott‘ benennt diese Verbindung. Der transzendierende Horizont, der hier eröffnet wird, kann aber niemals – wie vielleicht ein Gegenstand – dingfest gemacht werden. Es gibt eine (für mich nach wie vor beeindruckende) Meditation über das Wort ‚Gott‘ von Karl RAHNER: Es

> „sieht [...] zunächst so aus, als ob das Wort *[Anm.: ‚Gott‘]* uns anblicke wie ein erblindetes Antlitz: Es sagt nichts über das Gemeinte, und es kann auch nicht einfach wie ein Zeigefinger fungieren, der auf ein unmittelbar [...] Begegnendes hinweist [...], wie wenn wir Baum oder Tisch oder Sonne sagen“[90].

Aber, so fährt RAHNER fort, es spiegle genau diese

> „jetzige Gestalt des Wortes das wider, was mit dem Wort gemeint ist: der Unsagbare, der Namenlose, der nicht in die benannte Welt als ein Moment an ihr einrückt“[91].

Gerade in dieser Unsagbarkeit bewahrt sich die Dimension des Transzendierenden, bewahrt sich die Dimension der Fraglichkeit des Immanenten. Diese Offenheit für die Fraglichkeit des Immanenten, durch die das jeweils Faktische immer neu aufgebrochen wird, wach zu halten, ist m. E. die Funktion der Religion für die moderne Gesellschaft.

88 L. WITTGENSTEIN: Tagebücher (1989) S. 168. Zu WITTGENSTEINs Religionsphilosophie vgl. M. SCHRAMM: Aisthetik des Mystischen (1994).

89 Der Begriff des Eschatologischen bezeichnet nicht einfach irgendwelche mirakulösen Geschehnisse am Ende der Zeiten, sondern thematisiert die grundsätzliche Spannung des ‚schon‘ und ‚noch nicht‘.

90 K. RAHNER: Meditation über das Wort ‚Gott‘ (1969), S. 15.

91 Ders., ebd., S. 16.

Im Gegensatz zu der in den Sozialwissenschaften üblicherweise als Religionsfunktion angeführten ‚Kontingenz*bewältigung*'[92] würde ich die erste Funktion der Religion als ‚Kontingenz*eröffnung*' bezeichnen. Systemtheoretisch betrachtet ist der Code der Religion der einzige, der als Provokation von Innovation fungieren kann. Religion *eröffnet* Kontingenz (Nicht-Notwendigkeit): Jegliche Gesellschaftsordnung kann weiterentwickelt werden. Die innerweltlich unausschöpfbaren Visionen der Bibel eröffnen eine Perspektive, die über das Faktische grundsätzlich hinausdrängt, änderbare Fehlentwicklungen – z. B. in Sachen Arbeitslosigkeit oder in ökologischer Hinsicht – nicht schicksalsergeben schluckt und sich immer aufs neue auf den Weg zu machen sucht, die Spielregeln unserer Gesellschaft zu verbessern. Auf solcherlei kontingenzeröffnende Heuristiken ist gerade die moderne Gesellschaft angewiesen, denn ihre Stabilität beruht auf ihrer Innovationsfähigkeit. Diese heuristische Kontingenzeröffnungs-Leistung der Religion, die ja zunächst einmal nur religions*intern* (innerkirchlich) zum Tragen kommt, für die demokratische Öffentlichkeit und die Grammatiken ausdifferenzierter Gesellschaften *kommunikabel* zu machen, ist die Funktion der theologischen Sozialethik für die Gesellschaft.[93] Konkret: Entgegen gesellschaftlichen Tendenzen, sich an Mißstände wie Arbeitslosigkeit langsam zu gewöhnen und sie als (scheinbaren) ‚Preis' eines effizienten Marktsystems hinzunehmen, hat sich die theologische Sozialethik aus der Kraft des Glaubens heraus immer neu auf den Weg zu machen, Problemlösungen zu finden oder gesellschaftlich zu unterstützen. Bloß moralisierende Appelle, die rasch abstumpfen und im seichten Boden des Vergessens versickern, reichen hier nicht aus. Es bedarf (ökonomisch) *konkretisierter* Vorschläge. Allerdings: Hinsichtlich dieser Funktion muß sich die theologische Sozialethik immer neu dadurch bewähren, daß sie ihre gesellschaftliche Nützlichkeit je aktuell unter Beweis stellt.

Die christliche Heuristik *fragt* nach Wegen, sie liefert als solche noch *keine fertigen Antworten*, keine Rezepte für die Gestaltung einer

92 Vgl. etwa H. LÜBBE: Religion nach der Aufklärung (1986); N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik (1993), S. 259 – 357.

93 Christliche Sozialethik ist daher eine auf gesellschaftliche Problemlagen angewandte Theologie.

modernen Geldökonomie.[94] Hier muß Vermittlungsarbeit geleistet werden: Die Semantik der Religion muß erst in die Grammatik systemischer Funktionsmechanismen übersetzt werden, um nicht als Schuß nach hinten loszugehen. Wenn die christliche Sozialethik hierzu einen halbwegs nützlichen Beitrag leisten und den einen oder anderen vernünftigen Vorschlag machen oder unterstützen kann, dann ist sie nicht umsonst auf Erden.

Zusammenfassung

SCHRAMM, Michael: **Gott, Geld und Moral. Beobachtungen der theologischen Sozialethik,** *ETHICA*; 5 (1997) 2, 135 – 165

Am Geld scheiden sich die Geister. Wenn man das Verhältnis von Geld, Gott und Moral angemessen verorten will, kommt es sozialethisch entscheidend darauf an, zunächst zuzusehen, welche Funktion das *Geld* in einer modernen Wirtschaft – im Unterschied zu einem vormodernen Gemeinwesen – hat. Im Unterschied zu einer vormodernen (Haus)Wirtschaft, in der das Geld als ein bloßes, unfruchtbares Tauschmittel betrachtet werden muß, besitzt es im Rahmen eines modernen Wirtschaftssystems den Charakter von ‚Kapital' (Investitionskapital). Wenn man nun davon ausgeht, daß eine Re-Archaisierung der Gesellschaft kein anzustrebendes Ziel ist, dann besitzt die Tatsache der ‚Durchmonetarisierung' der modernen, nach dem Muster ‚Geldanreize unter Wettbewerbsbedingungen' arbeitenden Wirtschaft auch für die *Moral* einschneidende Folgen: Moralische Anliegen können sinnvollerweise nicht gegen, sondern nur durch die Grammatik des modernen Wirtschaftssystems zur Geltung gebracht werden (‚Systemethik'). Dem Glauben an *Gott* kann hinsichtlich dieses Ziels einer moralisch erwünschten Gestaltung der Regeln des Wirtschaftssystems die Funktion einer ‚kontingenzeröffnenden Heuristik' zukommen.

Geld

Summary

SCHRAMM, Michael: **God, money and morality. Reflections of theological social ethics,** *ETHICA;* 5 (1997) 2, 135 – 165

Money is where opinions differ. If the relations between money, God and morality were to be appropriately defined, it first of all is important to make out the function of money in modern economy as compared to former types of community. Whereas in earlier times money was just used as a means for exchange – remaining in this ‚unproductive' –, the modern economic system has discovered its role as ‚capital' (investment). Starting from the assumption that a re-archaization of society was undesirable, a modern economic system that is dominated by money according to the maxim of ‚financial incentives on terms of competition' would also drastically influence morality. To make good sense, moral matters may gain recognition only in accord with and not against the rules of a modern economic system (‚system ethics'). In view of this aim of framing the rules of an economic system as to be morally acceptable, the believe in God might be seen in its function as a ‚contingency-opening heuristics'.

Money

94 „Ich meine, daß man aus den Imperativen der Bergpredigt allein [...] keine konkrete Gesellschaftsordnung ableiten kann" (K. RAHNER: Politische Dimensionen des Christentums [1986], S. 65).

Wirtschaftssystem
Moral
Wettbewerb
Arbeitslosigkeit
Systemethik
Gott

Economic system
Morality
Competition
Unemployment
System ethics
God

Literatur

ARISTOTELES: Politik. – 4. Aufl. – Hamburg: Meiner, 1981 (Philosophische Bibliothek; 7).

ASSMANN, Hugo/HINKELAMMERT, Franz J.: Götze Markt. – Düsseldorf: Patmos, 1992 (Bibliothek Theologie der Befreiung: Das Leben in der Gesellschaft).

BINSWANGER, Hans Christoph: Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust. – Stuttgart; Wien: Thienemanns, 1985.

BÖHM, Franz: Demokratie und ökonomische Macht. In: Institut für ausländisches und internationales Wirtschaftsrecht [Hg.]: Kartelle und Monopole im modernen Recht I. – Karlsruhe, 1961, S. 3 – 14.

BONUS, Holger (1990): Wertpapiere, Geld und Gold. Über das Unwirkliche in der Ökonomie. – Graz; Wien; Köln: Styria, 1990.

BORN, Karl Erich: Die ethische Beurteilung des Geldwesens im Wandel der Geschichte. In: Helmut HESSE/Otmar ISSING (Hg.): Geld und Moral. – München: Vahlen, 1994, S. 1 – 20.

BRODER, Henryk M.: Haben und Schein. Wer 100.000 Mark besitzt, hat eigentlich nur 14.000 Mark. In: Spiegel-Verlag (Hg.): Der Glanz des Geldes (Spiegel special 5/1996). – Hamburg: Spiegel, S. 10.

DURKHEIM, Emile: Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

ENGELS, W.: Sabotage. In: Wirtschaftswoche 52 / 22. 12. 1994, S. 146.

ENGELS, W.: Stoppsignal. In: Wirtschaftswoche 18 / 24. 04. 1986, S. 144.

ENGELS, Wolfram: Akzente 1984 – 1995. 100 Kommentare zur Zeitgeschichte. – Düsseldorf: Wirtschaftswoche (Verlagsgruppe Handelsblatt), 1995.

ENGELS, W.: Der Kapitalismus und seine Krisen. Eine Abhandlung über Papiergeld und das Elend der Finanzmärkte. – Düsseldorf: Verlagsgruppe Handelsblatt/Schäffer-Poeschel, 1996.

EUCKEN, Walter (1990): Grundsätze der Wirtschaftspolitik. – 6. Aufl. – Tübingen: Mohr (Siebeck), 1990.

GEIGANT, Friedrich: Das ‚Gesetz vom Krug der Witwe'. In: Wirtschaftswissenschaftliches Studium; 7 (1978), 540 – 542.

HABERMAS, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns I/II. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

HABERMAS, J.: Erläuterungen zur Diskursethik. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

HABERMAS, J.: Texte und Kontexte. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

HABISCH, André: Christliche Wirtschaftsethik – eine Jeremiade der Moderne? Theologische Grundlegung und interdisziplinäre Methodologie. In: Marianne

HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP / Joachim WIEMEYER (Hg.): Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden (FS Franz Furger). – Freiburg (Br.); Basel; Wien: Herder, 1995, S. 189 – 211.

HABISCH, A.: Konkurrenz und Kirche? Zur Bestimmung eines schwierigen Verhältnisses. In: Stimmen der Zeit; 213 (1995), 387 – 400.

HAYEK, Friedrich August von: Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze. – Tübingen: Mohr (Siebeck), 1969.

HESSE, Helmut / ISSING, Otmar (Hg.): Geld und Moral. – München: Vahlen, 1994.

HIRSCHMAN, Albert O.: Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse. In: The American Economic Review. Papers and Proceedings; 74 (1984), 89 – 96.

HÖHN, Hans-Joachim: Konsens und Konflikt. Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik. In: Marianne HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP / Joachim WIEMEYER (Hg.): Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden (FS Franz Furger). – Freiburg (Br.); Basel; Wien: Verlag, 1995, S. 135 – 151.

HOMANN, Karl / BLOME-DREES, Franz: Wirtschafts- und Unternehmensethik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

KAUFMANN, Franz-Xaver: Christentum im Westen: Spannungsfeld der Verweltlichung. In: Franz-Xaver KAUFMANN / Johann Baptist METZ: Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. – Freiburg (Br.); Basel; Wien: Herder, 1987, S. 55 – 90.

KRAMER, Rolf: Ethik des Geldes. Eine theologische und ökonomische Verhältnisbestimmung. – Berlin: Duncker & Humblot, 1996 (Sozialwissenschaftliche Schriften; 31).

LAUM, Bernhard: Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes. – Tübingen, 1924.

LÜBBE, Hermann: Religion nach der Aufklärung. – Graz; Wien; Köln: Styria, 1986.

LUHMANN, Niklas: Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen. In: Peter FUCHS / Andreas GÖBEL (Hg.): Der Mensch – das Medium der Gesellschaft? – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, S. 40 – 56.

LUHMANN, Niklas: Die Wirtschaft der Gesellschaft. – 2. Aufl. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

LUHMANN, N.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

LUHMANN, N.: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? – 3. Aufl. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

LUHMANN, N.: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

MESSNER, Johannes: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. – Innsbruck; Wien; München: Tyrolia, 1950.

MITSCHKE, Joachim: Jenseits der Armenfürsorge. Das Bürgergeld kann unbürokratisch und ermessensfrei das Existenzminimum sichern. In: Die ZEIT 50 / 08. 12. 1995, S. 30f.

MITSCHKE, Joachim: Steuer- und Sozialpolitik für mehr reguläre Beschäftigung. In: Wirtschaftsdienst; 75 (1995), 75 – 84.

MITSCHKE, J.: Steuer- und Transferordnung aus einem Guß. Entwurf einer Neugestaltung der direkten Steuern und Sozialtransfers in der Bundesrepublik Deutschland. – Baden-Baden: Nomos, 1985 (Schriften zur Ordnungspolitik; 2).

NELL-BREUNING, Oswald von: Wirtschaftsethik. In: Hans LENK / Matthias MARING (Hg.): Wirtschaft und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 1992, S. 31 – 44.

NORTH, Michael: Das Geld und seine Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. – München: Beck, 1994.

NUTZINGER, Hans G.: Ein Mantel mit Löchern. Umwelt und Natur passen noch nicht in die ökonomische Theorie. In: Die ZEIT 48 / 22. 11. 91, S. 43f.

PIES, Ingo: Normative Institutionenökonomik – Zur Problemstellung eines Forschungsprogramms demokratischer Politikberatung. In: Zeitschrift für Wirtschaftspolitik; 44 (1995), 311 – 340.

POHL, Rüdiger: Dynamisch voran – noch nicht am Ziel: die ostdeutsche Wirtschaft fünf Jahre nach der Währungsunion. In: Wirtschaftsdienst; 75 (1995), 297 – 300.

RAHNER, Karl: Meditation über das Wort ‚Gott'. In: Hans Jürgen SCHULTZ (Hg.): Wer ist das eigentlich – Gott? – München: Kösel, 1969, S. 13 – 21.

RAHNER, K.: Politische Dimensionen des Christentums. – München: Kösel, 1986.

REICHEL, Richard: Markt oder Moral? Entwicklungspolitik auf die ökonomischen Füße gestellt. – Frankfurt a. M.: Fischer, 1994 (Fischer Wirtschaft).

RÖPKE, Wilhelm: Ethik und Wirtschaftsleben. In: Wolfgang STÜTZEL et al. (Hg.): Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft. Zeugnisse aus zwei Jahrhunderten ordnungspolitischer Diskussion. – Stuttgart; New York, 1981, S. 439 – 450.

SCHARPF, Fritz W.: Nicht Arbeitslosigkeit, sondern Beschäftigung fördern. In: Heinz-Werner MEYER (Hg.): Sozial gerecht teilen – ökologisch umsteuern? Beiträge zur Reformdiskussion im Deutschen Gewerkschaftsbund und seinen Gewerkschaften 2. – Köln: Bund, 1994, S. 24 – 42.

SCHRAMM, Michael: Aisthetik des Mystischen. Religionsphilosophische Überlegungen zu Ludwig Wittgenstein. In: Philosophisches Jahrbuch; 101 (1994), 139 – 156.

SCHRAMM, M.: Der Geldwert der Schöpfung. Theologie – Ökologie – Ökonomie. – Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1994.

SCHRÖDER, Heinz: Jesus und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament. – Karlsruhe: Badenia, 1979.

SIMONIS, Udo Ernst: Der beste Weg einer globalen Umweltpolitik. Steuern, ‚gemeinsame Umsetzung' oder Zertifikate? In: Universitas; 51 (1996), 304 – 317.

SMITH, Adam: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Hg. v. H. C. Recktenwald). – München: dtv, 1978.

SPERMANN, Alexander: Das ‚Einstiegsgeld' für Langzeitarbeitslose. In: Wirtschaftsdienst; 76 (1996), 240 – 246.

STEGMANN, Franz Josef: Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland. – 2. Aufl. – München; Paderborn; Wien: Schöningh, 1978 (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen).

THOMAS VON AQUIN: Summa theologica II–II, q. 78 [Deutsche Thomas-Ausga-

be; 18]. – Heidelberg; München: Kerle; Graz; Wien; Köln: Pustet, 1953, S. 363 – 383.

VOGEL, Bernhard: Gesichtspunkte der Politik. In: Hans Jürgen SCHULTZ (Hg.): Wer ist das eigentlich – Gott? – München: Kösel, 1969, S. 66 – 75.

WAGNER, Adolf: Denkansätze bevölkerungsbedingter Arbeitslosigkeit. In: WISU; 24 (1995), 448 – 454.

WAGNER, Falk: Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.

WEIMER, Wolfram: Geschichte des Geldes. Eine Chronik mit Texten und Bildern. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

WENGER, Ekkehard: Unternehmenskontrolle. In: Georges ENDERLE / Karl HOMANN / Martin HONECKER / Walter KERBER / Horst STEINMANN (Hg.): Lexikon der Wirtschaftsethik. – Freiburg (Br.); Basel; Wien: Herder, 1993, S. 1132 – 1138.

WIEMEYER, Joachim: Christliche Sozialethik und Wirtschaftsethik. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 51/95, 15. 12. 1995, S. 15 – 21.

WIEMEYER, J.: Vetorecht bei Tarifrunden (Wirtschafts- und Sozialpapier der Kirchen in der Diskussion, Teil 8: Wie man Arbeit schafft). In: Rheinischer Merkur 08. 09. 1995, S. 14.

WITTGENSTEIN, Ludwig: Tagebücher 1914 – 1916. In: Werkausgabe 1. – 6. Aufl. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, S. 87 – 187.

Prof. Dr. Michael Schramm, Phil.-Theol. Studium, Postfach 62, D-99002 Erfurt

Josef Römelt (Hg.)

Ethik und Pluralismus

Der Titel Ethik und Pluralismus deutet auf eine Thematik hin, die zunehmend aktueller wird. Dabei ist hier bei Pluralismus neben den verschiedenen Vorstellungen von Ethik in den einzelnen Kulturen auch an die unterschiedlichen fachlichen und sachlichen Betrachtungen von Ethik gedacht.
Nach einer grundsätzlich gehaltenen Einführung wird dargestellt, wie nach Voltaire der Gang der Geschichte ablaufen müßte, um das Wohl des Menschen zu gewährleisten. Daran schließt sich die Ausführung von Einzelthemen zur Chemischen Ethik, Medizinethik, Sterbehilfeproblematik, Unternehmensethik sowie zu Moral und Politk. Am Schluß der Darbietungen reihen sich drei Beiträge zu den übergreifenden Themen Naturrecht, Menschheitserbe und religiöse Verantwortung.
Die Vielschichtigkeit dieser ethischen Betrachtungsweise ist dazu gedacht, die Freiheit, Gemeinschaft, Individualität und das Wohlbefinden in den verschiedenen Äußerungsformen von Mensch und Natur über alle Denkformen hinweg zu fördern und zu sichern.

AUS DEM INHALT:

F. STRUNZ: **„Wie der Weltlauf gehen müßte“.** Voltaires ‚Philosophie de l'histoire‘, die Geschichtsschreibung und der Gang der Geschichte

H.-E. HEYKE: **Überlegungen zur Bestimmung des Begriffes ‚Chemische Ethik‘**

F. KELLER / J. PASSFALL: Medizinethische Dilemmata der Dialysebehandlung

P. FASSBENDER: **Unternehmensethik zwischen angewandter „Theorie der Gesellschaft“ und „Vermarktung der Moral“.** Versuch einer Standortbestimmung

G. MAIO: **Das Prinzip Verantwortung.** Versuch einer kritischen Würdigung von Hans Jonas anhand seiner Stellungnahmen zur Sterbehilfeproblematik

K. P. RIPPE: **Moralische Meinungsunterschiede und Politik**

J. RÖMELT: **Die appräsentative Funktion des Naturrechts**

D. WITSCHEN: **Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe.** Außer einem ethischen Prinzip auch ein Menschenrecht?

J. RÖMELT: **Theologie der Verantwortung im Kontext des kulturellen Konflikts zwischen empirischer Rationalität und personaler Identität**

RÖMELT, Josef (Hg.): **Ethik und Pluralismus.** - Innsbruck: Resch, 1997 (Wissenschaft und Verantwortung; 3). - XII, 221 Seiten, ISBN 3-85382-067-0 Br: öS 291.-, DM 39.80, SFr 37.-

Resch Verlag, Postfach 8, Maximilianstr. 8, A-6010 Innsbruck
Tel. (0512) 574772, Fax (0512) 586463, E-Mail: IGW@uibk.ac.at

ETHICA; 5 (1997) 2, 167 - 191

GÜNTER WILHELMS

WIE KANN „SYSTEMISCHE VERANTWORTUNG" GEDACHT WERDEN?

Geb. in Borgentreich/Westfalen am 30. 8. 1958. Studium der Theologie, Psychologie und Soziologie in Paderborn, Würzburg und Eichstätt. Wissenschaftliche Assistenz an den Lehrstühlen für Pastoraltheologie (Eichstätt) und Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie (Bamberg). Derzeit Privatdozent und Oberassistent für Christliche Soziallehre im Bamberg. Arbeitsschwerpunkte: Gesellschaftstheorie und Ethik, Systemethik, Religion und Gesellschaft.

Das aktuelle Problem, das mit der Frage nach der Möglichkeit „systemischer Verantwortung" angesprochen wird, ist die Integration moderner Gesellschaft, ist die Unwahrscheinlichkeit wechselseitiger Rücksichtnahme der ausdifferenzierten gesellschaftlichen Bereiche, die, so die Annahme, die gegenwärtigen Probleme provozieren und weiter vorantreiben. Die Ökologiekrise ist dafür das treffendste Beispiel: Gerade weil die Wirtschaftsunternehmen dazu gezwungen sind, vornehmlich nach dem Prinzip der Gewinnmaximierung zu agieren, vernachlässigen sie die Folgen ihres Handelns für die Umwelt. Ähnliches gilt für die anderen gesellschaftlichen Bereiche wie Politik – die Politiker betreiben Machtgewinn und Machterhaltung – , Wissenschaft, Medien, Recht, Religion u. a. Hinter diesen gesellschaftlich-objektiven Entwicklungen, so lautet eine weitere Annahme, steht die zunehmende Differenzierung von *System* und *Subjekt*: Die gesellschaftlichen Bereiche oder Systeme haben sich verselbständigt und das aktive Subjekt immer mehr in die Privatsphäre zurückgedrängt.[1] Deshalb muß es das Ziel sein, diese Differenzierung partiell rückgängig zu ma-

1 Allerdings soll nicht behauptet werden, die systemaren Vollzüge seien total. Auch außerhalb der Privatsphäre gibt es zweifellos noch viele „Mischformen", die dem aktiven Subjekt Raum lassen. Aber die systemtheoretische Analyse zeigt, so die Annahme, gegenwärtig dominierende Tendenzen auf, denen es zu begegnen gilt. J. HABERMAS scheint ganz ähnliche Entwicklungen vor Augen zu haben, wenn er die moderne Gesellschaft vor allem durch den Auseinanderfall von Sozial- und Systemintegration gekennzeichnet sieht.

chen, Subjekt und System zu vermitteln, ohne gleichzeitig ihre Spannung völlig aufzulösen; das bedeutete nämlich das Ende der Differenzierungsdynamik, die die moderne Gesellschaft trägt.

Mit Hilfe der Diskussion des Verantwortungsbegriffs kann diese Problematik aus sozialethischer Perspektive rekonstruiert und weitergeführt werden. Das ist möglich, wenn sie auf die Verhältnisbestimmung von System und Subjekt konzentriert wird. Muß nicht mit der „Entmachtung" des Subjekts die Verantwortung den Systemen und gesellschaftlichen Bereichen übertragen werden, die sie offensichtlich de facto schon lange ausüben? Oder muß nicht umgekehrt das Subjekt wieder in seine ihm allein zukommende, allein Verantwortung vermittelnde Position eingesetzt werden? Oder gibt es Alternativen, die die faktische Schwäche des Individuums ernst nehmen, gerade um seine Möglichkeiten wieder zum Zuge kommen zu lassen?

Die folgenden Überlegungen versuchen zu zeigen, daß die Verantwortung der einzelnen für die Integration der ausdifferenzierten gesellschaftlichen Bereiche unersetzbar bleibt, will man nicht alles der puren Hoffnung anheimstellen, daß uns welcher Gau auch immer, sei es der derivate oder sei es der atomare, erspart bleiben möge. Allerdings muß dazu die Gesellschaft so organisiert werden, daß sie genau dieser Möglichkeit institutionell entgegenkommt. Entsprechend müssen sich die Institutionen daran bemessen lassen, „wie weit sie ihm (dem Menschen, G. W.) zu sittlich fundierter humaner Entfaltung seines Daseins verhelfen". Das bedeutet, „das Individuum in allen Formen seiner Vergesellschaftung als Subjekt ernst zu nehmen und präsent zu halten"[2].

Zunächst sollen die modernen Bedingungen menschlichen Zusammenlebens mit Hilfe einer spezifischen Erfahrungswissenschaft, hier der *soziologischen Systemtheorie*, transparenter gemacht werden, um von dort aus die ethische Fragestellung zu entwickeln. Diese bewußt gewählte (systemtheoretische) Perspektive bedarf selbstverständlich umfangreicher, an dieser Stelle nicht durchführbarer Ergänzungen

2 W. KORFF: Institutionstheorie (1993), S. 173. Institutionen sind nicht zuletzt aufgrund der Schwäche des einzelnen notwendig – Institutionen lassen sich nur so in ihrer konkreten Gestaltung rechtfertigen, daß sie zur Verantwortungsübernahme ermutigen. Solche anthropologischen Begründungsansätze können in diesem Zusammenhang nicht eigens diskutiert werden.

durch konkurrierende Modelle von Gesellschaft. Aber sie hat wie keine andere Theorie die spezifische Dynamik moderner Gesellschaft begrifflich auf die Spitze getrieben, vor allem durch ihre radikale Entkopplung von System und Subjekt.

Als Leitbegriff dient die *Verantwortung*. Er ist nämlich nicht zufällig in aller Munde. Er kann als der Versuch einer Antwort auf die spezifische moderne Differenzierung von objektiven Gegebenheiten und aktiven Subjekten verstanden werden, wobei aber nicht suggeriert werden soll, daß dieser Aspekt des Begriffs seine ganze Bedeutungsfülle abdeckt.[3] Nicht als ob es diese Differenz nicht schon immer gegeben hätte und als ob sie nicht schon immer leidvoll erfahren worden wäre – bei aller Entlastung für das Subjekt, die sie zu leisten vermag. Aber zum zentralen Thema wurde sie erst in der Neuzeit im Zuge der Industrialisierung und Technisierung, als sich der Mensch und schließlich der einzelne als Focus der Welt wahrzunehmen lernte und zugleich erkennen mußte, daß er als einzelner diesen gesellschaftlichen Prozessen hilflos ausgeliefert ist.[4] Diese Entwicklung ist es, die sich im *Verantwortungsdiskurs* spiegelt. Und insofern diese Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft „Not und Konflikt und Auseinandersetzungen"[5] impliziert, wie verdeckt und untergründig auch immer, muß ihre Integration „als ein elementares Ziel ethischen Bemühens namhaft gemacht werden"[6].

Und wenn sich die christliche Sozialethik angesichts dieser Situation fragen muß, welchen Beitrag sie zum Verantwortungsdiskurs leisten kann, drängt sich die Relativierung der beiden Lösungsvorschläge auf: Dem einzelnen grenzenlos zu vertrauen ist ebenso unmöglich wie die Verantwortung gänzlich den Systemen zu übertragen. Diese Einsicht gewinnt man auch ohne die spezifisch christliche Perspektive. Aber durch den Glauben wird diese Relativierung begründbar. Die Zukünf-

3 Eine gute Übersicht über die Bedeutung des Begriffs und eine ausführliche Bibliographie findet sich in: K. BAYERTZ (Hg.): Verantwortung (1995); vgl. auch G. WILHELMS: Die Ordnung moderner Gesellschaft (1996), S. 125 – 146.

4 Auch das ist beileibe keine neue Erkenntnis, sondern spätestens seit K. MARX ein zentrales Thema innerhalb der Soziologie: die gesellschaftliche Determiniertheit des Individuums.

5 J. HÜBNER: Ethik und empirische Wissenschaften (1988), S. 143.

6 Ders., ebd.; vgl. auch G. WILHELMS: Die Ordnung moderner Gesellschaft, besonders den 2. Hauptteil.

tigkeit des Reiches Gottes stellt jeden Zustand der Gesellschaft und alles menschliche Handeln „in die Perspektive der Vorläufigkeit. Diese Vorläufigkeit der Welt begründet die Unterscheidbarkeit des Menschen von seiner Welt und bestimmt ihn relativ zur Welt als selbständiges, verantwortliches Subjekt. Das ist die kritisch-distanzierende Funktion der Eschatologie für die Ethik“[7]. Zugleich fordert der Glaube an die Verheißung vom umfassenden Frieden, von der umfassenden Gemeinschaft mit Gott und den Menschen zum Handeln auf, auch „über menschliches Gelingen hinaus“. „Das ist die (...) ermutigende Funktion der Eschatologie für die Ethik“[8].

1. Der Ruf nach Verantwortung - Reflex sozialer Differenzierung

Die Diskussion des Verantwortungsbegriffs setzt folgende, mittlerweile Allgemeingut gewordene, systemtheoretisch orientierte Gesellschaftsanalyse voraus: Funktionale Differenzierung, Komplexität und Risiko kennzeichnen die moderne Gesellschaft. Das heißt, immer mehr gesellschaftliche Organisationen und Bereiche werden als komplex beschrieben. Diese überbordende Komplexität müßte alles gesellschaftlich-soziale Leben paralysieren, gäbe es nicht bestimmte Mechanismen, die sie wieder auf ein „handhabbares“ Maß reduzieren würden. Und einer dieser Mechanismen ist die Arbeitsteilung oder, soziologisch abstrakter ausgedrückt, die *funktionale Differenzierung*.

Genau diese Phänomene sind es, die mit Hilfe der Systemtheorie auf den Begriff gebracht werden können: Die ausdifferenzierten Systeme wie Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, Politik, um nur die wichtigsten zu nennen, sind durch ein bestimmtes Kommunikationsprogramm gekennzeichnet, das sich selbst reproduziert, die Elemente, aus denen es besteht, ständig selbst erneuert.[9] Das Problem liegt nun darin, daß die Krisenlagen moderner Gesellschaften als nichtintendierte Folgen sachlogischen Handelns interpretiert werden können. Die kommunikative Schließung der Systeme führt dazu, daß die Folgen systemischen Han-

7 T. RENDTORFF: Ethik (1990), S. 179f.

8 Ders., ebd., S. 180.

9 Vgl. etwa H. WILLKE: Systemtheorie (1991), D. J. KRIEGER: Einführung in die allgemeine Systemtheorie (1996) und grundlegend: N. LUHMANN: Soziale Systeme (1991).

delns durch das System selbst kaum mehr wahrgenommen werden können. Diese „latenten Nebenfolgen" summieren sich, kumulieren zu den vielberedeten Krisen. Plakativ formuliert: Die Abfallprodukte aus industrieller Produktion können so lange in den „Mülleimer" Umwelt geworfen werden, bis dieser überläuft.

Verantwortung ist eine „Schlüsselkategorie unseres gegenwärtigen Selbstverständnisses" geworden.[10] Mit Hilfe der soziologischen Systemtheorie moderner Gesellschaft läßt sich dieses Phänomen wie folgt kritisch rekonstruieren:

1. Sie bietet die Möglichkeit, die vielfältigen Folgekosten sachrationalen Produzierens so zuzurechnen, daß sie für die *„Produzenten"* oder Systeme selbst irrelevant bleiben können: Auf die Verantwortlichkeiten verweisen kann heißen, die Folgekosten dem einzelnen anzulasten. Dann hängt alles von seiner moralischen Integrität ab und eben nicht von der jeweiligen systemischen Dynamik und ihrer selbstreferentiellen Blindheit gegenüber den möglichen Auswirkungen eigenen Handelns für andere. Beispiel „Konsumentenattribution": Der einzelne Konsument soll entscheiden, indem er umweltfreundlichere Produkte bevorzugt.[11]

2. Wenn man den Verantwortungsbegriff mit dem modernen Risikobewußtsein[12] in Verbindung bringt – die Komplexität der gesellschaftlichen Verhältnisse läßt keine eindeutigen Zurechnungen von Ursachen und Folgen mehr zu – bleibt nur der Hinweis darauf, daß mehr Sachlogik, mehr Effizienz das Risiko unkontrollierter Folgen reduzieren kann. In diesem Sinne ist der Ruf nach Verantwortung Ausdruck für die Hoffnung, die *Sachrationalitäten* möchten sich doch am eigenen Schopfe aus dem Sumpf der Folgekosten ihres Handelns ziehen.

In beiden Fällen reagiert der Verantwortungsbegriff auf eine spezifische Differenzierung von Subjekt und Gesellschaft: Im ersten Fall wird mit seiner Hilfe versucht, die Spannung zwischen den immer übermächtiger werdenden gesellschaftlichen Systemen und dem ohn-

10 F.-X. KAUFMANN: Der Ruf nach Verantwortung (1992), S. 11.

11 Man denke etwa an die Diskussion um das „bessere Müllkonzept" und das „duale System".

12 Vgl. N. LUHMANN: Soziologie des Risikos (1991), W. KROHN/G. KRÜCKEN (Hg.): Riskante Technologie (1993) oder F.-X. KAUFMANN: Der Ruf nach Verantwortung, S. 30 – 46.

mächtigen Subjekt paradox aufzulösen, indem der einzelne zum Aktivator stilisiert wird und zwar so, daß seine „Verantwortlichkeit" auch noch die Folgen der Systemrationalitäten übernehmen soll. Ein Extrembeispiel ist die Diskussion über den Risikofaktor Mensch im Rahmen großtechnologischer Systeme.[13] Im zweiten Fall werden die Folgen sachrationalen Handelns den sie vermeintlich oder tatsächlich verursachenden Systemen und Subsystemen wie Unternehmen, wissenschaftlichen Einrichtungen, der Politik zugerechnet. Die Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft löst sich auf in der Hoffnung und im Vertrauen auf die Rationalitäten moderner Gesellschaft. Als einen sozialethischen Reflex dieses gesellschaftlichen Mechanismus kann man die Entwicklung von sogenannten *Bereichsethiken* interpretieren: Die ethische Kompetenz wird den Systemen und den Spezialisten übertragen – und überlassen.[14] Der einzelne bleibt hilflos, soll hilflos bleiben. In beiden Fällen erscheint das Subjekt als entmachtet. Objektiv-gesellschaftliche Strukturen und subjektive Entscheidungen und Orientierungen klaffen auseinander. Beide Fälle beschwören, scheinbar paradox, eine moralische Kraft zur Lösung der Folgeprobleme sachlogischen Handelns. Verantwortung ist systemisch vereinnahmt.

Vor dem Hintergrund dieser „Einsatzmöglichkeiten" des Verantwortungsbegriffs findet gegenwärtig eine heftig geführte Debatte darüber statt, wie man sich Verantwortung unter den gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen vorzustellen hat. Sie spitzt sich in der Frage zu, ob auch gesellschaftliche Aggregate als Träger von Verantwortung in Betracht kommen. *Verantwortung des Systems* oder *Verantwortung des Subjekts*, so lauten dann die polarisierenden Alternativen. Exponenten dieser Auseinandersetzung sind Günter ROPOHL und Walther Ch. ZIMMERLI.[15]

13 Vgl. etwa Ch. PERROW: Normale Katastrophen (1992).

14 Zur Diskussion über „Sonderethiken" vgl. J. MITTELSTRASS: Leonardo-Welt (1992), bes. S. 167ff., und 249ff.

15 G. ROPOHL ist Professor für Allgemeine Technologie, W. Ch. ZIMMERLI Professor für Philosophie. Beide mögen es nachsehen, daß ihre Positionen typologisch überzeichnet werden, um die zugrundeliegende Problematik akzentuierter herausarbeiten zu können.

2. Die Träger von Verantwortung - gesellschaftliche Aggregate?

ROPOHLs These lautet: *Die modernen gesellschaftlichen Prozesse vollziehen sich wesentlich systemar. Deshalb sind sie nicht mehr personal verantwortbar.*[16] Will man also noch sinnvoll von Verantwortung sprechen, müssen Korporationen und Gesellschaften als solche (moralische) Verantwortung tragen.[17] Leicht modifizierend fügt er an:

> „Jedenfalls ist unter korporativen Bedingungen die Verantwortung der einzelnen Mitglieder auf einen geringen, häufig marginalen Anteil begrenzt, und das wirkliche moralische Subjekt ist der korporative Akteur."[18]

Das sind heute vor allem die Ökonomie und die Technik.

ROPOHLs Begründungsversuche beziehen sich zum einen auf die Systemtheorie (a), zum anderen auf die tatsächlich beobachtbaren strukturellen Veränderungen (b).

a) Systemtheorie

Die entsprechende Einsicht der *Systemtheorie* bezieht sich darauf, daß die Korporationen und Gesellschaften genauso wie, und nicht bloß metaphorisch, die einzelnen als Systeme beschreibbar gemacht werden. Das systemlogisch funktionale Äquivalent zum Verantwortungsbegriff ist die Selbstreferenz als Möglichkeitsbedingung der Reflexionsfähigkeit der Systeme. Deshalb gibt es für ihn ein „Gewissen" von Korporationen und Gesellschaften, Gewissen verstanden als „normative Reflexionsinstanz"[19].

An dieser Stelle muß kurz darauf eingegangen werden, was die Systemtheorie unter *System* versteht, und zwar seit dem von LUHMANN initiierten neuesten Paradigmenwechsel, der das Autopoiesetheorem

16 Vgl. G. ROPOHL: Ob man die Ambivalenzen des technischen Fortschritts mit einer neuen Ethik meistern kann? (1991), S. 57.

17 Vgl. ders., ebd., S. 64. Die Rede von „moralischer Verantwortung" halte ich nicht für sinnvoll, weil im Verantwortungsbegriff die moralische Dimension impliziert ist. Ein rein formaler Verantwortungsbegriff würde auf reine Urheberschaftsfragen reduziert und dadurch seinen Bedeutungskern verlieren. Vgl. ähnlich K. BAYERTZ: Ein kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung (1995), S. 15f.

18 G. ROPOHL: Ob man die Ambivalenzen des technischen Fortschritts mit einer neuen Ethik meistern kann?, S. 57.

19 G. ROPOHL: Replik: Ein paar Gewißheiten unter Unsicherheit (1994), S. 188.

aus der Neurobiologie in die Soziologie übernommen hat[20]: Weil sie die Systeme nicht nur als funktional ausdifferenzierte begreift, sondern auch noch davon ausgeht, in Analogie zu den neuronalen Prozessen, daß sich die Systeme aus den Elementen, aus denen sie bestehen, selbst reproduzieren, konzentriert sich alles auf die Selbsterhaltungsprozesse von Systemen. Das System beobachtet sich selbst. Das kann es aber nur, wenn es sich von der Umwelt, dem „Nicht-Ich" abgrenzt. Das heißt, zwar bedarf das jeweilige System der Umwelt, um sich zu reproduzieren – allerdings kann es diese Umwelt nur als reine Differenz beobachten; die Umwelt selbst bleibt also diffus, überkomplex. Möglichkeitsbedingung für eine „Verantwortung des Systems" bedeutete, um den Argumentationsgang abzukürzen, Aufnahme der Differenz zur Umwelt in das Bezugssystem. Aber diese Umwelt, weil überkomplex, kann nur mit Hilfe der jeweiligen Systemlogik beobachtet werden. Die Systemlogik gerät unweigerlich in eine Tautologie. Sie kann Reflexivität und Verantwortung nur so denken, daß sie sich mit sich selbst beschäftigen – weil sie die Umwelt als überkomplexes Anderes wahrnehmen, als ein Anderes, daß nur als solches Relevanz erlangen kann. So ist wechselseitige Rücksichtnahme nur schwer vorstellbar.

Und doch macht die Systemtheorie darauf aufmerksam, wie voraussetzungsvoll Steuerung oder Intervention als Bedingung für Verantwortungsübernahme in einer differenzierten Gesellschaft sein kann. Weder der einzelne noch andere Organisationen können „eingreifen", ohne entweder die Sachautonomien mindestens zu stören oder aber sich auf sie zu verlassen. Plastische Beispiele für dieses Problem sind psychotherapeutische Interventionen oder Entwicklungshilfeprojekte.[21] Jeder bewußte Eingriff unterliegt der Gefahr der Manipulation, zumindest dem Risiko, nicht zu wissen, wie er mit welchen Folgen für den anderen intern verarbeitet wird. „Systemische Verantwortung" wäre also letztlich nur als pure „Verantwortung" für sich selbst denkbar.[22]

20 Vgl. N. LUHMANN: Soziale Systeme, S. 60ff. und 15 - 29.

21 Bloße Beobachtung unterliegt schon diesen Beschränkungen, wie die Erkenntniskritik zeigen kann.

22 Vgl. K. BAYERTZ: Eine kurze Geschichte, S. 19; H. WILLKE: Systemtheorie II: Inter

Dem aufmerksamen Leser wird aufgefallen sein, daß in der systemtheoretischen Begrifflichkeit die übliche Unterscheidung zwischen *System* und *Subjekt* aufgelöst wird: Sowohl psychotherapeutisches Handeln als auch Entwicklungshilfe können nach dem System-Umwelt-Schema beschrieben werden. Aber diese Begriffsregelung wollen wir nicht übernehmen. Wenn von „System" die Rede ist, soll ausschließlich das „soziale System" gemeint sein. Es umfaßt alles, was herkömmlicherweise mit „Gesellschaft" bezeichnet wird, also sowohl die ausdifferenzierten Kommunikationsmedien als auch Organisationen oder Rollen. Deshalb sprechen wir auch von der gesellschaftlich-objektiven Ebene der Wirklichkeit, um ihr spezifisches Verhältnis zum individuellen Subjekt besser bestimmen zu können.[23] Denn der von der Systemtheorie vorgenommene Versuch, einerseits die „klassische" Differenz von Subjekt und Gesellschaft aufzulösen – beide Ebenen können nach dem System-Umwelt-Schema beschrieben werden –, andererseits aber Subjekt und System mit Hilfe desselben Schemas radikal zu trennen, wie oben diskutiert, hat ihr den Ruf eingebracht, pure Affirmation zu betreiben. Eine Kritik bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse kann mit dieser Begrifflichkeit nur gelingen, wenn sie als Analyse bestehender und zu verändernder Verhältnisse reinterpretiert wird.

b) Strukturelle Veränderungen

Die tatsächlichen strukturellen Veränderungen (ROPOHLs zweiter Begründungsstrang) sind ein starkes Indiz für die These, daß man nicht mehr allein der individuellen Verantwortungsfähigkeit des Ingenieurs oder Wissenschaftlers vertrauen darf. Die Arbeitsteilung oder auch die zunehmende Bedeutung der Teamarbeit, zum Beispiel im Bereich technischen Handelns und hier besonders im Rahmen großtechnologischer Projekte, sind solche strukturellen Einschränkungen der Bedingung der Möglichkeit individueller Verantwortung.[24] Aber auch aufgrund der beschränkten kognitiven Ressourcen des einzelnen[25] muß

ventionstheorie (1994). WILLKE macht deutlich, wie voraussetzungsvoll die Beeinflussung komplexer Systeme ist und kommt zu dem Ergebnis, daß die Veränderung von Organisationen nicht über die Veränderung von Personen läuft (vgl. ebd., S. 154).

23 An dieser Stelle kann nicht über den Wirklichkeitscharakter von „Gesellschaft" diskutiert werden. Sie ist eine Abgrenzung der empirischen Seite objektiver Verhältnisse.

24 Vgl. G. ROPOHL: Ob man die Ambivalenz, S. 56.

„korporative und gesellschaftliche Verantwortung konzipiert werden (...), weil fachübergreifende Arbeitsgruppen (...) auf jeden Fall einen größeren Teil der möglichen Folgen identifizieren und antizipieren können als das einsam fühlende Individuum im stillen Kämmerlein."[26]

Wer wollte ernstlich solchen Feststellungen widersprechen? Wollte man also in diesen strukturellen Zusammenhängen überhaupt noch sinnvoll von Verantwortung sprechen, müßten auch Korporationen und Gesellschaften eine dem Gewissen analoge „normative Reflexionsinstanz"[27] organisieren können.

3. Oder doch die Individuen?

Kommen wir nun zur *Gegenposition*: Mit den Hinweisen auf die existentielle Betroffenheit und das Verantwortungsgefühl ist der Kern der Argumentation der *Individualethik*, wie sie von ZIMMERLI vehement vertreten wird, angesprochen. Deshalb ist

„die Behauptung, Korporationen oder Gesellschaften seien in demselben Sinne moralische Subjekte wie Individuen, (...) – bestenfalls (...) eine von guten Absichten irregeleitete bloße ‚façon de parler' oder aber schlechte Metaphorik."[28]

Der entscheidende Fehler der „Institutionenethiker" besteht nach ihm darin, daß sie Handlungs- und Verantwortungssubjekt gleichsetzen. In den „klassischen" Handlungszusammenhängen fallen beide „Subjekte" tatsächlich zusammen, weil hier Handeln nach dem deterministischen Ursache-Wirkungs-Modell begriffen werden kann. Modell für dieses klassische Konzept ist die zünftische Handwerksverantwortung.[29] „Im Kontext eines technologischen Handlungsmodells hingegen treten

25 Vgl. z. B. den Hinweis des Psychologen A. ZIMMER: Moralische Verantwortung und Inkompetenz bei der Risikobeurteilung (1994), S. 181f.: Die meisten Menschen sind nicht in der Lage, „komplexe Systeme zu regeln, die auf mehr als 10 Differenzialgleichungen basieren". Vgl. auch die Versuche von D. DÖRNER: Die Logik des Mißlingens (1989).

26 G. ROPOHL: Replik: Ein paar Gewißheiten, S. 188.

27 Ders., ebd.

28 W. Ch. ZIMMERLI: Der neueste Angriff auf das Individuum (1994), 183. Zum ganzen vgl. auch W. Ch. ZIMMERLI: Einmischungen (1993).

29 29Vgl. W. Ch. ZIMMERLI: Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel? (1987), S. 100f.

Handlungs- und Verantwortungssubjekt auseinander."[30] Das heißt, an Handlungen sind heute stets mehrere Personen beteiligt, und sie werden von „komplexen Mensch-Maschine-Hybridsystemen"[31] durchgeführt. „Kaum eine techno-logische Handlung ist Resultat des Handlungswillens einzelner (...), und das eigentliche Handlungssubjekt ist stets ein Kollektiv, ein Team oder eine Gruppe."[32]

In der Analyse gesellschaftlichen Handelns sind sich also die Kontrahenten (Individual- und Institutionenethiker) einig: Das Subjekt soziotechnischen Handelns ist in der Regel nicht mehr das Individuum allein. Daraus folgt aber nun nicht, das macht den Unterschied und darin hat ZIMMERLI recht, „daß dieses (das Individuum, G. W.) deswegen aus der Verantwortlichkeit entlassen wäre."[33] Denn auch und gerade die „reflexive Form des technologischen Wissens (‚Ich weiß, daß ich die Folgen meines Handelns in dieser Technologie nie überblicken kann') konstituiert ein moralisch verantwortungsfähiges Subjekt."[34]

Das kann nun ROPOHL überhaupt nicht mehr nachvollziehen:

> „Zimmerli schlägt den Salto mortale besonders eindrucksvoll, wenn er einräumt, daß technisches Handeln nicht mehr auf individuelles Handeln reduzierbar ist und im gleichen Atemzug die Verantwortung doch allein auf das Individuum beschränken will."[35]

Für ihn ist diese Trennung von Handlung und Verantwortung merkwürdig und völlig undurchführbar. Wie auch immer: Zwar geht auch ZIMMERLI von einer „objektiven Haftungsverantwortung von Institutionen"[36] aus, die aber, und das ist für ihn entscheidend, auf die „subjektiv-individuelle antizipierende Verantwortung gleichsam ‚herunterzudeklinieren'"[37] ist.

30 W. Ch. ZIMMERLI: Der neueste Angriff auf das Individuum, 183. Vgl. auch ders.: Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel?, S. 99f.

31 W. Ch. ZIMMERLI: Der neueste Angriff auf das Individuum, 183.

32 W. Ch. ZIMMERLI: Wandelt sich die Verantwortung, S. 104.

33 W. Ch. ZIMMERLI: Verantwortung des Individuums (1991), S. 86.

34 W. Ch. ZIMMERLI: Wandelt sich die Verantwortung, S. 106f.

35 G. ROPOHL: Replik: Ein paar Gewißheiten, S. 187. In seiner neuesten Arbeit relativiert ROPOHL seine Position nicht unerheblich und sucht eine Synthese von System- und Handlungstheorie.

36 W. H. ZIMMERLI: Verantwortung des Individuums, S. 86f.

37 Ders., ebd., S. 87.

ZIMMERLI will das Individuum retten. Dazu muß er plausibel machen können, daß das Verantwortungssubjekt auch Handlungen zu verantworten hat, die „nicht von ihm (allein) ausgeführt oder veranlaßt worden sind."[38] Das ist der Fall, weil Verantwortung „nichts als die bewußtgemachte Beziehung gegenseitiger Abhängigkeit"[39] ist, und weil man, indem man handelt, mit jedem und allem in Beziehung tritt. Das ist allerdings nur die objektive Ebene des „Verantwortlich-Seins". Weil ZIMMERLI weiß, daß dem die „subjektive Beziehung des Sichverantwortlich-*Fühlens*[40] nicht immer entspricht, besteht eine wichtige Aufgabe darin, zu mehr Verantwortungsgefühl zu erziehen oder Modelle und Verfahren für die „Umsetzung (...) von objektiven Haftbarkeitsstrukturen der institutionellen Ebene in Verantwortlichkeitsstrukturen (...) der individuellen Ebene"[41] zu entwickeln.

4. Kritik und Weiterführung: systemische Vermittlung subjektiver Verantwortung

Ob solche Vorstellungen wie die von ZIMMERLI naiv sind, mag dahinstehen. Jedenfalls entsprechen sie ethischen Einsichten in die zu wahrende Bedeutung des Individuums als moralischem Subjekt. ROPOHLs Diktum, „was systemar sich vollzieht, kann nicht mehr personal verantwortet werden"[42], ist ethisch nicht zwingend. Es ist als empirische Feststellung nachvollziehbar und könnte so (!) sicherlich von einer individualethischen Position übernommen werden. Allerdings wäre hier Dissens auch wenig sinnvoll. Das Ziel, auf das der Verantwortungsdiskurs letztlich hinauswill, dürfte ebenfalls kaum divergieren: die Humanisierung der Gesellschaft, die Zukunft der Menschheit. ROPOHLs Antwort fällt entsprechend pragmatisch aus: Bei der ethischen Techniksteuerung beispielsweise geht es eben „nicht nur um abstrakte Geltungsansprüche, sondern vor allem um die wirksame Förderung posi-

38 W. Ch. ZIMMERLI: Wandelt sich die Verantwortung, S. 109.

39 Ders., ebd., S. 108.

40 Vgl. ders., ebd. Ähnlich kann man auch H. JONAS, Das Prinzip Verantwortung (1979), verstehen: wir sind nicht nur für Handlungen verantwortlich, sondern auch für das „Sein".

41 W. Ch. ZIMMERLI: Verantwortung des Individuums, S. 87.

42 G. ROPOHL: Ob man die Ambivalenzen, S. 57.

tiver und die wirksame Abwendung negativer Technikfolgen.“[43] Das Anliegen ist berechtigt, dem möglichen Einwand kann aber auf diese Weise nicht Genüge getan werden.

a) Stellung des Individuums

Aber welche Rolle in diesem Prozeß das *Individuum* einzunehmen vermag und einnehmen soll, ist die Frage. ROPOHL und seine Institutionenethik ist eher pessimistisch. Er verweist auf die bekannte Tatsache, daß „Menschen so oft wider besseres Wissen dennoch verantwortungslos handeln“, daß, „mit anderen Worten, ethische Einsicht nicht unbedingt moralisches Handeln impliziert.“[44] Und er folgert daraus die These: ethische Sensibilität wäre selbst ohne strukturelle Behinderungen – wie zum Beispiel durch das Arbeitsrecht im Falle eines das eigene Unternehmen aus Gewissensgründen kritisierenden Ingenieurs[45] – „kein besonders zuverlässiger Garant für effektive Technik-steuerung“[46]. Resümierend stellt er fest:

> „Wie alle Lebenserfahrung lehrt, ist die individuelle moralische Verpflichtung für sich allein nicht stark genug, um sich in jedem Fall gegen alle anderen Determinanten einer Handlungs- und Entscheidungssituation behaupten zu können.“[47]

Die systemtheoretische Perspektive im Sinne LUHMANNs oder auch WILLKEs geht einen Schritt weiter und blendet das Individuum methodisch aus, um die Systemlogik als solche besser in den Blick zu bekommen. Für sie ist der einzelne tatsächlich „Umwelt“ des jeweiligen

43 Ders., ebd.
44 Ders., ebd., S. 59.
45 Vgl. ders., ebd., S. 50ff.
46 Ders., ebd., S. 60.
47 Ders., ebd. Auch wenn ROPOHL selbst sich immer wieder und vornehmlich polemisch gegen die Systemtheorie LUHMANNs abgrenzen will und eine eigene „Handlungssystemtheorie“ entwickelt, so bleibt seine Kritik des individualethischen Paradigmas wenig sinnvoll, solange nicht die soeben skizzierten systemtheoretischen Axiome vorausgesetzt werden. Vgl. G. ROPOHL: Ethik und Technikbewertung (1996), bes. S. 11, 14, 241ff. oder 39: hier sucht er die Synthese zwischen „moralische(m) Engagement der Individuen“ und „der institutionellen Regulierung soziotechnischer Prozesse und Verhältnisse“. Wie aus einem solchen Syntheseinteresse eine Polemik gegen die Individualethik eines ZIMMERLI abgeleitet werden kann, bleibt sein Geheimnis, vgl. etwa ders., ebd., S. 142ff. Unser Interesse sucht aber vornehmlich eine Typisierung von System- und Individualethik. Deshalb kann die Auseinandersetzung mit der Position ROPOHLs fragmentarisch bleiben.

Systems oder, als Operateur im System, ein Teil, der wiederum der Systemlogik unterliegt, beziehungsweise insofern er der Systemlogik unterliegt, vom jeweiligen System überhaupt beobachtet werden kann. Die nachgeschobene Rechtfertigung von WILLKE, „wird der Mensch als Person aus dem Sozialsystem herausgenommen, so schützt gerade dies seine Autonomie und Eigenständigkeit“[48], bestätigt noch einmal die strikte Trennung von System und Subjekt. Eine solche methodisch(-soziologisch) notwendige Restriktion besagt aber nichts darüber, nach welchen ethisch zu legitimierenden Kriterien Systeme zu organisieren sind. Sie erhellt die Automatismen abstrakter sozialer Größen, die so komplex geworden sind, daß sie vom einzelnen weder vollständig durchschaut noch gesteuert werden können. Die Herausforderung für die Ethik ist groß. Kein Wunder, daß viele in unverbindliche Weltfremdheit oder bloßes Räsonnieren flüchten.[49] Die Ropohlsche „Institutionenethik“ folgert jedenfalls aus dem Systemcharakter technischen Handelns die „Entpersonalisierung der Verantwortung“[50]; das „wirkliche moralische Subjekt ist der korporative Akteur“[51].

Auch wenn man den „klassisch-individualistischen“ Verantwortungsbegriff, wie er von ZIMMERLI festgehalten wird, nicht aufgeben will, lohnt es dennoch, ROPOHLs Anregungen konstruktiv aufzunehmen: Wenn man vom „Gewissen“ von Korporationen und Gesellschaften sprechen will und auf die Funktion einer normativen Reflexionsinstanz abzielt, kann nur etwas anderes gemeint sein als existentielle Betroffenheit, Verantwortungsgefühl, als eine urpersönliche Instanz. Dann steht eben nicht die Frage im Vordergrund, von wem die Verantwortung letztlich zu tragen sei und schon gar nicht eine mit vollem Recht keinem Gemeinwohl unterzuordnende personale Würde. Es kann richtigerweise nur um eine Art *Vermittlungsinstanz* gehen, die zum Beispiel in Form einer Ethik-Kommission in einem Wirtschaftsunternehmen mögliche ökologische externe Effekte eigenen Entscheidens in die eigene interne Struktur als Handlungsmaxime mit aufnimmt.[52]

48 H. WILLKE: Systemtheorie II, S. 157.

49 Vgl. G. ROPOHL: Ob man die Ambivalenzen, S. 72, oder W. Ch. ZIMMERLI: Verantwortung des Individuums, S. 88, der gegen bloße akademische „l'art pour l'art“ polemisiert.

50 50G. ROPOHL: Ob man die Ambivalenz, S. 62.

51 Ders., ebd., S. 64.

52 So gibt es in den USA seit ca. 10 Jahren das Bemühen, Ethikprogramme mit entpre-

Die Analogie zum Gewissen läge darin, daß es eine Instanz bezeichnete, die zur Selbstkritik aufruft. Eine Reflexionsinstanz ist das Gewissen aber „nur" so, daß es aus existentieller Betroffenheit zum Handeln aufruft, das heißt eine solche Vermittlung kann wiederum nur durch die beteiligten Subjekte gelingen.[53]

Auf diese Weise kann man auch die Sackgasse verlassen, in welche die Selbstreferenz die Systeme zwingt: Man öffnet die Systeme, indem man die Umwelt der Systeme als identifizierbares Anderes versteht. Das System als System ist dazu nicht in der Lage. Soweit muß man die systemtheoretischen Einsichten sehr ernst nehmen. Um sie öffnen zu können, bedarf es aber ganz eigener Vermittlungen, wie sie nur für das subjektive Bewußtsein vorstellbar sind, jedenfalls systemtheoretisch nicht mehr rekonstruiert werden können. Zwischen Subjekten kann tatsächlich Kommunikation und Interaktion stattfinden – zwischen autopoietisch geschlossenen Systemen nicht, vorausgesetzt man versteht Kommunikation als wechselseitigen Verständigungsprozeß und nicht, wie LUHMANN, als das durch Erwartungen vermittelte Prozessieren von Entscheidungen.[54] Bei ihm ist, wie gesagt, eine Beeinflussung von außen nur im Sinne einer Irritation, einer Stimulierung denkbar, die dem je eigenen Regelwerk „neue Nahrung" für die Reproduktion gibt, die Art und Weise der Reproduktion aber nicht gezielt ändern kann.[55] Mit anderen Worten, wir widersprechen ausdrücklich der von der klassischen Systemtheorie vorgenommenen radikalen Differenzierung der drei grundlegenden Systemarten Leben, Be-

chenden Institutionalisierungen in den Unternehmen zu installieren. Auch wenn sich diese Programme vor allem auf interne Probleme der Unternehmensführung beziehen, so sind sie doch ein ernstzunehmender Versuch, ethische Maßstäbe in der Wirtschaft konkret werden zu lassen. Erste Ansätze in der Bundesrepublik, bezogen auf externe Effekte unternehmerischen Handelns, gibt es in Form von Umweltbeauftragten. Aber man kann in diesem Zusammenhang durchaus auch, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, die Institution der Frauenbeauftragten oder des Datenschutzbeauftragten nennen. Vgl. auch G. ROPOHL: Ethik und Technikbewertung, S. 294.

53 Das Gewissen orientiert sich an der Vermittlung von Sach- und Sinngerechtigkeit (vgl. D. MIETH: Gewissen (1992), S. 234). Insofern könnte man vielleicht sagen, daß das Gewissen die Persönlichkeitsstelle markiert, die die Vermittlung von subjektiver und objektiver Ebene möglich macht, auf Seiten des Subjekts, und dadurch entsprechenden institutionellen Arrangements „entgegenkommen" kann: Indem das Gewissen auf die eigenen Bedingtheiten verweist, sensibilisiert es für die Notwendigkeit solcher Arrangements. Indem es betroffen macht, motiviert es zur Verantwortungsübernahme.

54 Vgl. N. LUHMANN: Soziale Systeme, S. 594.

55 Vgl. ders., ebd., S. 239 u. allgemein H. WILLKE: Systemtheorie II.

wußtsein, Kommunikation beziehungsweise soziales System, nehmen gleichwohl die These von der Unwahrscheinlichkeit wechselseitiger Verständigung in der modernen Gesellschaft kritisch auf, indem wir Vermittlungsprozesse zu beschreiben versuchen, hier zwischen „Bewußtsein" und „Kommunikation", zwischen Subjekt und System.

b) Vermittlungsstellen

Aber bleibt dann nicht doch wieder alles beim alten? Verantwortung letztlich nur individuell zurechenbar? Will man nicht im bloßen Appellieren steckenbleiben, in der Hoffnung darauf, daß die Moral der einzelnen die Systemlogiken überspringen möge, oder aber angesichts der Hilflosigkeit des einzelnen im Vertrauen auf eine höhere systemische Vernunft verharren, die alles zusammenhalten möge, dann muß man nach konkreten Vermittlungen suchen, nach institutionellen Arrangements, die das Subjekt im System zum Zuge kommen lassen. Diese *Vermittlungsstellen* hätten die Aufgabe, die Systeme zur Legitimation zu zwingen.[56] Sie hätten die Aufgabe, den Subjekten Möglichkeitsbedingungen anzubieten für die Übernahme von Verantwortung. Das Problem verlagert sich. Nicht die Frage der Zurechenbarkeit steht im Vordergrund, sondern die nach den Bedingungen der Möglichkeit von Verantwortungsübernahme.

Nur so ist die persönliche Verantwortung zu retten. Nicht dadurch, daß ihre Nichtexistenz zur Bedingung gesellschaftlicher Ordnung gemacht wird, um ihre faktische Labilität und Beschränktheit zu kompensieren – die „minima moralia" moderner Gesellschaften finden sich nicht schon und ausschließlich in den moralfreien, evolutiven Steuerungserfordernissen der wichtigsten Subsysteme –, sondern dadurch, daß Strukturen entwickelt werden, die die funktionalen Erfordernisse mit persönlichem Verantwortungsbewußtsein zu vermitteln gestatten. So (!) gesehen kann man ROPOHLs Schlagwort übernehmen: „Ethik ohne Politik ist wirkungslos"[57]. Es bleibt also dabei: Die system- und differenzierungstheoretischen Analysen der gesellschaftlichen Krisenphänomene fordern die (partielle) Integration der ausdiffe-

56 Hierher gehörte auch die Frage nach der Demokratisierung der gesellschaftlichen Bereiche, vgl. etwa U. BECK: Die Erfindung des Politischen (1993), bes. die Kap. Vff.
57 Ders., ebd., S. 72.

renzierten Systeme. Das kann nur mit Hilfe solcher integrativer Mechanismen gelingen, die die einzelnen einbinden, mit ihrer je spezifischen Fachkompetenz – insofern sind sie Teil oder Subsystem des Gesamtsystems – und ihrem Verantwortungsbewußtsein, insofern sind sie Umwelt des Systems.[58] Dieses Verantwortungsbewußtsein, und da hat ZIMMERLI recht, hängt nicht allein davon ab, ob die „Teilnehmer" an solchen integrativen Maßnahmen tatsächlich die Handlungssubjekte der zu reflektierenden Systemabläufe sind.[59] Entscheidend ist, daß sie für das Bezugssystem Selbstreflexion leisten, die faktischen Vernetzungen und Abhängigkeiten registrieren helfen und entsprechende Reaktionen auf den Weg bringen – daß sie sich also als einzelne mit in die Verantwortung genommen wissen.

So naheliegend solche Vorschläge auch sein mögen, letztlich müssen sie mit einem gehörigen Maß an Unberechenbarkeit und Ambivalenz leben. Denn diese Vermittlungen beruhen auf mindestens zwei Unwägbarkeiten: 1. Das *Emergenzniveau* der ausdifferenzierten Systeme läßt sich nicht überspringen, 2. die *Verantwortlichkeit* der einzelnen bleibt auch im Rahmen integrativer Mechanismen ein unsicherer Kandidat. Ihre Vermittlung erhöht höchstens die Wahrscheinlichkeit der Rücksichtnahme. Aber diese Unwägbarkeiten verweisen noch einmal auf den Sinn von Verantwortung heute. Er schließt die „Übernahme der Mehrdeutigkeit und der Ambivalenz der Problemlagen mit ein"[60] und versucht gleichzeitig, das Subjekt institutionell einzubinden. Nicht

58 MITTELSTRASS unterscheidet entsprechend zwischen ethisch fundierten gesellschaftlichen Rationalitäten und methodologisch fundierten Rationalitäten. Das Verantwortungsbewußtsein nennt er „Bürgerethik", um deutlich zu machen, daß alle Ethik aus der lebensweltlich verankerten Rationalität erwächst und für alle gilt und deshalb die Rede von „Bereichsethiken" falsch ist. Vgl. J. MITTELSTRASS: Leonardo-Welt. Die Bedeutung der Familie von Managern für die Berücksichtigung „externer" moralischer Interessen bei Unternehmensentscheidungen wäre ein konkretes Beispiel.

59 Schon der alltägliche Sprachgebrauch geht über die Einheit von Handlungs- und Verantwortungssubjekt hinaus: „jemand fühlt sich verantwortlich" bedeutet zumindest auch, ganz unabhängig vom Verursacherprinzip und durchaus in Anlehnung an die Idee der Nächstenliebe, sich für jemanden/etwas einzusetzen, sich zu engagieren. Zwar ist dieser Jemand dann für die möglichen Folgen seines Tuns verantwortlich. Aber der soziale Kontext, hier der überfallene Mann, den der barmherzige Samariter vorfand, gehörte ursprünglich nicht in seinen Verantwortungsbereich; er wurde es, indem er sich für verantwortlich erklärte. (Vgl. Lk 10,30-37.)

60 T. RENDTORFF: Vom ethischen Sinn von Verantwortung, S. 119. Vgl. auch F.-X. KAUFMANN: Risiko, Verantwortung und gesellschaftliche Komplexität, S. 83.

zuletzt deshalb sind die vermittelnden Instanzen als Such- und Lernprozesse zu organisieren.[61]

5. Verantwortung heute – aus theologischer Perspektive

Die Differenzierung von Subjekt und System treibt, so hatte sich zeigen lassen, gegenwärtig ins Extrem. Der einzelne erfährt sich mehr und mehr als den objektiv ablaufenden gesellschaftlichen Prozessen, vor allem in den Bereichen Wirtschaft und Technik, hilflos ausgeliefert und muß sich mit der ihm zugewiesenen Privatsphäre trösten. Die systemtheoretisch orientierte *Institutionenethik* tendiert dazu, aus dieser Not der Situation eine Tugend zu machen. Die klassische *Individualethik* vermag nur noch kontrafaktisch und ideologisch die Freiheit des Menschen zu beschwören.[62]

a) Verantwortungsbegriff

Welche Konsequenzen ergeben sich für den Verantwortungsbegriff? Der *systemische Verantwortungsbegriff* suggeriert, wie gesehen, eine kollektive Vernünftigkeit und postuliert deshalb das Vertrauen in die systemischen Mechanismen.[63] In der Systemtheorie spiegelt sich eine Welt, die auf dem evolutiv verstandenen Weg zu sich selbst ist, wenn sie nicht von unsachgemäßen Ansprüchen des Subjekts gestört wird. Überließe es sich diesem zwischen System und Umwelt sich einspielenden Prozeß, käme alles, so wird suggeriert, zu einer wie auch immer gearteten „Harmonie" des Lebens – eingeschlossen die Opfer?

61 Von diesem Verantwortungsbegriff muß man den formal-juristischen abgrenzen, der das „Wissen um Gut und Böse, um richtig und falsch, also um das, was getan werden sollte, immer schon" (T. RENDTORFF: Vom ethischen Sinn, S. 120.) voraussetzt. Diese Perspektive ist für die Ethik von nachrangiger Relevanz.

62 Mit der eingangs beschriebenen möglichen Folge der Verzweckung.

63 J. WERBICK beschreibt dieses Phänomen als postmodernes Bewußtsein, das „der Verheißung der Systeme traut, der ‚dynamischen', sich selbst und alles regelnden, Verläßlichkeit garantierenden Systemgleichgewichte, die keine Geschichte mehr haben(?) Dieses Vertrauen ist bei den ‚Postmodernen' fast grenzenlos. Fast grenzenlos ist auch die Verlokkung, in der systemtheoretisch vorgezeichneten Anpassung an die jeweils relevanten Systemfunktionen das Heil zu suchen" (J. WERBICK: Vom entscheidend und unterscheidend Christliche (1992), S. 149). Dagegen will er das biblische Exodus-Motiv kritisch einfordern.

Der *individualistische Verantwortungsbegriff* glaubt demgegenüber an die Vernunft der Person und ihren Willen zum Guten. Sein Handeln ist unhintergehbar. Das ist der Stolz (superbia), der darin besteht, „daß der Mensch sich selber als den Mittelpunkt des Lebens, seines Lebens, aber auch des Gemeinschaftslebens und seiner Welt, betrachtet"[64].

Der *christliche Glaube* impliziert bestimmte Vorstellungen von der Integration von einzelnen Menschen und menschlicher Gesellschaft und ihrer Strukturen. Diese Vorstellungen müssen sich mit den genannten Alternativen, die sich und weil sie sich als defizitär erwiesen haben, verbinden lassen.[65] Nur so kann es gelingen, die dafür notwendige Vermittlung zwischen gesellschaftstheoretischen Analysen einerseits und dem Sinnhorizont christlichen Glaubens andererseits nicht allzu unvermittelt erscheinen zu lassen, wobei eine letzte Unverrechenbarkeit dabei in Kauf genommen werden muß.[66]

Diese Implikationen finden sich in besonders eindrücklicher Symbolform im Bild vom Reiche Gottes. Es meint den von Gott gewollten Endzweck der Welt überhaupt, es ist „die sittliche Organisation des Menschengeschlechts durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe"[67]. Es läßt sich weder zerteilen in den weltlosen Gott und die gottlose Welt noch kann sich die Hoffnung auf die Vollendung „nur als individuelle Entscheidung oder als private Nächstenliebe verwirklichen, sondern greift verändernd auf die (gesellschaftlichen, G. W.) Verhältnisse und Ordnungen aus"[68]. Wobei sich diese Hoffnung zugleich aus der Erfahrung der Gebrochenheit und des Scheiterns von Geschichte nährt. Das Symbol des Reiches Gottes, als eschatologisches Futurum,

64 W. PANNENBERG: Anthropologie in theologischer Perspektive (1986), S. 100.

65 Man denke etwa an die von PANNENBERG in seiner Anthropologie angewandte Methode, die versucht, an den einzelwissenschaftlichen Befunden selbst eine weitere theologisch relevante Dimension aufzuweisen. Vgl. W. PANNENBERG: Anthropologie in theologischer Perspektive (1983). Und durch die Entdeckung der glaubensrelevanten Dimension wäre das kritische Potential gewonnen, das alle profanen Bestimmungen als vorläufige entlarvt.

66 Was u. a. darauf beruht, „daß der Wirklichkeitsgehalt bestimmter Grundbegriffe des Glaubens außerhalb des Glaubens grundsätzlich unerschwinglich ist" (O. H. PESCH: Frei sein aus Gnade (1983), S. 33).

67 A. RITSCHL: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (1874), S. 13, zit. nach Ch. WALTHER: Die Kategorie der Versöhnung (1993), S. 463.

68 D. WIEDERKEHR: Die Kategorie der Eschatologie (1993), S. 455.

stellt „jeden Zustand der Welt und des darauf bezogenen Handelns in die Perspektive der Vorläufigkeit. Das Reich Gottes ist kein durch menschliches Handeln zu realisierendes Ziel“[69].

Der Reich-Gottes-Gedanke hat dementsprechend die Funktion sowohl einer „kritischen Begrenzung der Möglichkeit ethischen Handelns“[70], indem er auf die bleibende Differenz zwischen Ethik und religiösen Zielvorstellungen verweist, als auch eine „orientierende und ermutigende“ Funktion, die sich aus dem „Inhalt der Reichgotteshoffnung ‚in der Verheißung vollkommener Gemeinschaft mit Gott und der Erfüllung jeder Suche nach dem Guten‘“ ergibt.[71]

Sowohl die kritische Funktion als auch die orientierende und ermutigende Funktion der Hoffnung aus dem Glauben geben den Versuchen eine Chance, die sowohl dem einzelnen Verantwortung zutrauen als auch von den notwendigen Vermittlungen wissen. Diese Spannung sucht nach und bedarf der Konkretionen und Gestaltungen; zumindest ist sie die Perspektive, die solche Versuche zu kritisieren erlaubt. Aber sie bleibt eben nicht bei der Kritik stehen, wenn anders sie nicht destruktiv werden will, sondern ermutigt zu immer neuen Anläufen, die Frage nach dem für den Menschen Guten positiv zu beantworten[72] – auch auf die Gefahr hin, besser: auf die grundsätzliche Möglichkeit hin, bestimmte, zunächst als gelungen angesehene soziale Gestaltungen und Arrangements immer wieder verwerfen zu müssen.

Verantwortung ist dann nicht allein aus der unmittelbaren Handlungsursächlichkeit heraus zu übernehmen, sondern sie weiß sich und die anderen verstrickt in die sozialen (Un)möglichkeiten. Das heißt, der Christ weiß sich umfassend in die Verantwortung genommen. Insofern ist die Unterscheidung von *Handlungs-* und *Verantwortungs-*

69 W. PANNENBERG: Grundlagen der Ethik (1996), S. 70; vgl. auch T. RENDTORFF: Ethik, Bd. 1, S. 179ff.

70 W. PANNENBERG: Grundlagen der Ethik, S. 73.

71 Ders., ebda., S. 70, RENDTORFF zitierend. Vgl. auch J. WERBICK: System und Subjekt (1981), S. 134ff.

72 Diese Identifizierung von Glaubensaussagen im Zusammenhang einer bestimmten gesellschaftlichen Problemstellung will deutlich machen, daß die theologische Rechtfertigung von Ethik nicht als nur nachträgliche, metaethische Reflexion geführt werden darf. Die theologische Ethik muß vielmehr, darin gehen PANNENBERG und RENDTORFF überein, „im Kontext der allgemein zugänglichen Problematik menschlicher Lebensführung“ (W. PANNENBERG: Grundlagen der Ethik, S. 85) entwickelt werden und nicht von einem vorgegebenen Glaubensstandpunkt her.

subjekt richtig und notwendig. Die Schrift spricht von der Verantwortung für andere, von einer wenn man so sagen will „Fürsorge-Verantwortung“[73]. Dabei treibt der biblische Verantwortungsbegriff den Moralismus keinesfalls auf die Spitze. Denn der Christ weiß auch, daß seine Möglichkeiten begrenzt sind und daß auch er, wie der andere, Sünder ist. So sehr er von der Reich-Gottes-Botschaft ermutigt wird, Verantwortung zu wagen, so sehr wird er kritisch darauf bedacht sein, vor allem die eigene Begrenztheit einzukalkulieren.

b) Folgerungen

Daraus ergeben sich, und damit sollen die Überlegungen schließen, bestimmte *Folgerungen* für die gesellschaftlichen Ordnungen und Strukturen. Sie sind so zu gestalten, daß sie die einzelnen integrieren, indem sie etablierte Verhaltensmuster schaffen (Institutionen) und gleichzeitig den einzelnen Spielräume eröffnen, gerade indem sie sich funktional spezialisieren.[74] Das sind natürlich keine konkreten Handlungsanweisungen. Die christliche Sozialethik kann nur die Möglichkeitsbedingungen gelingender Integration bestimmen. Sie kann und will nicht die Sache der Politiker, Juristen oder Manager betreiben. Dann könnte man im metaphorischen Sinne von „systemischer Verantwortung“ sprechen, insofern sie institutionelle Arrangements bezeichnete, die den Möglichkeiten des Menschen heute strukturell „entgegenkommen“[75].

Sich auf die Möglichkeitsbedingungen der Verantwortungsübernahme zu konzentrieren, entspricht noch einmal der fundamentalen Bedeutung des eschatologischen Charakters der Basileia-Botschaft. Gottes Verheißung hebt nämlich die Freiheit des Menschen nicht auf, die

73 Vgl. etwa Mt 18,15ff oder Gal 2,11. Vgl. K. BAYERTZ: Eine kurze Geschichte, S. 32f.: Die Fürsorgeverantwortung liegt möglichen Zurechnungen immer schon voraus. Der Verantwortungsethiker muß mit den durchschnittlichen Defekten des Menschen rechnen.

74 Vgl. E. HERMS: Die Kategorie der Rechtfertigung (1993), S. 436, ähnlich W. KORFF: Institutionstheorie, S. 173: „Das aber macht gerade die Größe von Institutionen aus, daß sie selbst noch im Wandel Halt vermitteln, Gegensätzliches in sich vereinen, Spannungen stabilisieren, Vergangenheit und Gegenwart, Natur und Geist, Identität und Nichtidentität in sich auszutragen vermögen“; und, so darf man ergänzen, „Systemisches“ und „Subjektives“ so in sich vereinen können, daß partielle Nichtidentifikation des einzelnen möglich bleibt.

75 Vgl. C. OFFE: Fessel und Bremse (1989), S. 749.

Geschichte verläuft nicht nach einem einsamen göttlichen Plan. Sie eröffnet dem Menschen vielmehr neue Möglichkeiten. Das heißt, die konkrete Weise der Verwirklichung der Verheißung Gottes hängt ab von der Entscheidung des Menschen. Daraus folgt, daß die Bedingtheiten den Menschen nicht zwingen dürften, sondern seine Freiheit motivieren sollten. Deshalb ist die Rede von „institutioneller Verantwortung" im Sinne systemtheoretischer Interpretation abzulehnen, weil sie genau dieser Forderung widerspricht. Deshalb ist aber auch ein rein individualistischer Begriff von Verantwortung problematisch, weil er die fundamentale Bedingtheit menschlicher Freiheit ignoriert.

Das ist die Perspektive einer Theologie der Verantwortung, die mit der Offenheit menschlicher Geschichte und Freiheit rechnet und im Vertrauen auf die endgültige Erlösertat Gottes die konfliktreiche menschliche Existenz unverstellt wahrnehmen und entsprechend handeln läßt.[76] Das ist auch die von Papst JOHANNES XXIII. in *Mater et magistra* (219) vorformulierte und vom letzten Konzil in *Gaudium et spes* (25) übernommene Perspektive, daß nämlich der Mensch „Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein" muß. Diese Forderung hat sich als voraussetzungsvoll und nichttrivial erwiesen.

Zusammenfassung

WILHELMS, Günter: **Wie kann „systemische Verantwortung" gedacht werden?**, *ETHICA*; 5 (1997) 2, 167 – 191

Mit Hilfe des Verantwortungsbegriffs soll gefragt werden, inwieweit soziologische Systemtheorie und Sozialethik in ein sinnvolles Gespräch gebracht werden können. Ziel ist es, die Verantwortung des einzelnen zu retten angesichts einer gesellschaftlichen Situation, die System und individuelles Subjekt systematisch trennt. Aus dieser Problemstellung heraus wird die aktuelle Debatte zwischen den „Institutionsethikern" und den „Individualethikern" analysiert, und zwar auf dem Gebiet der Technikethik. Und es läßt sich zeigen, so die These, daß individuelle Verantwortung unter den modernen Bedingungen als „systemische Verantwortung"

Summary

WILHELMS, Günter: **What does „systemic responsibility" mean?**, *ETHICA;* 5 (1997) 2, 167 – 191

By using the concept of responsibility it is asked to what extent sociological systems theory and social ethics may enter into a meaningful dialogue. The aim is to save the responsibility of the individual in the face of a social situation which systematically keeps the system separate from the individual subject. In view of this problem the actual debate between the advocates of „institutional ethics" and those of „individual ethics" is analysed, in the field of technical ethics to be precise. And it can be proved – according to the author's thesis – that on modern conditions individual responsibility can be reformulated as „systemic responsibility", that is to say

76 Vgl. J. RÖMELT: Theolgie der Verantwortung (1991), S. 105ff.

reformulierbar ist, als systemische Vermittlung subjektiver Verantwortung. Und der christliche Glaube vermag in der Idee vom Reiche Gottes die notwendige Spannung zwischen einzelnem und Gesellschaft zu begründen, weil er um die Offenheit und Konfliktträchtigkeit menschlicher Existenz weiß.

Verantwortung
Sozialethik
Individualethik
Systemethik
Gesellschaftstheorie
Technik und Ethik

as a systemic mediator of subjective responsibility. The Christian belief with its idea of the Kingdom of God may provide for the necessary suspense between the individual and Society, because it knows about the nature of human society that is responsive to and laden with conflicts.

Responsibility
Social ethics
Individual ethics
Systems ethics
Social theory
Technology and ethics

Literatur

BAYERTZ, K. (Hg.): Verantwortung. Prinzip oder Problem? - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

BAYERTZ, K.: Ein kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. In: Ders.: Verantwortung. Prinzip oder Problem? – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, S. 3 – 71.

BECK, U.: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. – Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

DÖRNER, D.: Die Logik des Mißlingens: strategisches Denken in komplexen Situationen. – Reinbek: Rowohlt, 1989.

HERMS, E.: Die Kategorie der Rechtfertigung. In: A. HERTZ u. a. (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 1. – Freiburg: Herder, 1993, S. 422 – 440.

HERTZ, A. u. a. (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 1. – Freiburg: Herder, 1993.

HÜBNER, J.: Ethik und empirische Wissenschaften. In: St. H. PFÜRTNER u. a.: Ethik in der europäischen Geschichte. Bd. 1: Reformation und Neuzeit. – Stuttgart: Kohlhammer, 1988, S. 125 – 148.

JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. – Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

KAUFMANN, F.-X.: Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt. - Freiburg: Herder, 1992.

KAUFMANN, F.-X.: Risiko, Verantwortung und gesellschaftliche Komplexität. In: K. BAYERTZ (Hg.): Verantwortung. Prinzip oder Problem? – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, S. 72 – 97.

KORFF, W.: Institutionstheorie: die sittliche Struktur gesellschaftlicher Lebensformen. In: A. HERTZ u. a. (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 1. – Freiburg: Herder, 1993, S. 168 – 176.

KRIEGER, D. J.: Einführung in die allgemeine Systemtheorie. - München: W. Fink, 1996.

KROHN, W./KRÜCKEN, G. (Hg.): Riskante Technologien: Reflexion und Regulation. Einführung in die sozialwissenschaftliche Risikoforschung. – Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

LENK, H./MARING, M. (Hg.): Technikverantwortung. Güterabwägung – Risikobewertung – Verhaltenskodizes. – Frankfurt: Campus, 1993.

LUHMANN, N.: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. – 4. Aufl. – Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

LUHMANN, N.: Soziologie des Risikos. – Berlin: W. de Gruyter, 1991.

Max Planck-Gesellschaft (Hg.): Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft. Symposium der Max-Planck-Gesellschaft Mai 1984. – München: 1984 (Berichte und Mitteilungen; 3).

MIETH, D.: Gewissen. In: J.-P. WILS/D. MIETH (Hg.): Grundbegriffe der christlichen Ethik. - Paderborn: F. Schöningh, 1992, S. 225 – 242.

MITTELSTRASS, J.: Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung. – Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

OFFE, C.: Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte „intelligenter Selbstbeschränkung". In: A. HONNETH u. a. (Hg.): Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. – Frankfurt: Suhrkamp, 1989, S. 739 – 774.

PANNENBERG, W.: Anthropologie in theologischer Perspektive. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

PANNENBERG, W.: Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien. In: Ders.: Sind wir von Natur aus religiös? – Düsseldorf: Patmos, 1986, S. 87 – 105.

PANNENBERG, W.: Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

PERROW, CH.: Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik. – 2. Aufl. – Frankfurt: Campus, 1992.

PESCH, O. H.: Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie. – Freiburg: Herder, 1983.

RENDTORFF, T.: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. 2. – 2. Aufl. – Stuttgart: Kohlhammer, 1990.

RENDTORFF, T.: Vom ethischen Sinn von Verantwortung. In: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 3. (1993), S. 117 – 129.

RITSCHL, A.: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3. – Bonn: Marcus, 1874.

RÖMELT, J.: Theolgie der Verantwortung. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip. – Innsbruck: Resch, 1991.

ROPOHL, G.: Ob man die Ambivalenzen des technischen Fortschritts mit einer neuen Ethik meistern kann? In: H. LENK/M. MARING (Hg.): Technikverantwortung. Güterabwägung – Risikobewertung – Verhaltenskodizes. - Frankfurt: Campus, 1991, S. 47 – 78.

ROPOHL, G.: Replik: Ein paar Gewißheiten unter Unsicherheit. In: Ethik und Sozialwissenschaften; 5 (1994), 185 – 194.

ROPOHL, G.: Ethik und Technikbewertung. – Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

WALTHER, Ch.: Die Kategorie der Versöhnung. In: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 1 (1993), S. 459 – 473.

WERBICK, J.: System und Subjekt. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 24. – Freiburg: Herder, 1981, S. 102 – 139.

WERBICK, J.: Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen. – Düsseldorf: Patmos, 1992.

WIEDERKEHR, D.: Die Kategorie der Eschatologie. In: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 1 (1993), S. 440 – 458.

WILHELMS, G.: Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog. – Stuttgart: Kohlhammer, 1996.

WILLKE, H.: Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme. – 3. Aufl. – Stuttgart: G. Fischer, 1991.

WILLKE, H.: Systemtheorie II: Interventionstheorie. Grundzüge einer Theorie der Intervention in komplexe Systeme. – Stuttgart: G. Fischer, 1994.

ZIMMER, A.: Moralische Verantwortung und Inkompetenz bei der Risikobeurteilung: ein unauflösbares Dilemma. In: Ethik und Sozialwissenschaften; 5 (1994), 181f.

ZIMMERLI, W. Ch.: Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel? In: H. LENK/G. ROPOHL (Hg.): Technik und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 1987, S. 92 – 111

ZIMMERLI, W. Ch.: Verantwortung des Individuums – Basis einer Ethik von Technik und Wissenschaft. In: H. LENK/M. MARING (Hg.): Technikverantwortung Güterabwägung – Risikobewertung – Verhaltenskodizes. – Frankfurt: Campus, 1991, S. 79 – 89.

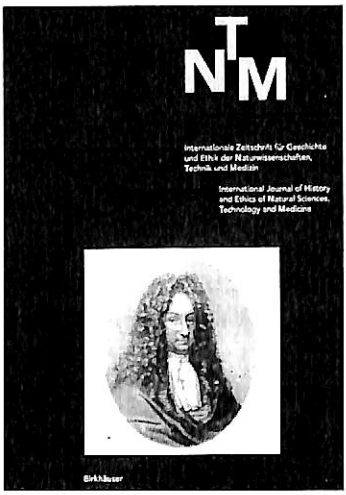
ZIMMERLI, W. Ch.: Einmischungen. Die sanfte Macht der Philosophie. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

ZIMMERLI, W. CH.: Der neueste Angriff auf das Individuum. In: Ethik und Sozialwissenschaften; 5 (1994), S. 182 – 185.

PD Dr. Günter Wilhelms, Pflanzgarten 2, D-85072 Eichstätt

NTM

Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften
International Journal of History an Ethics of Natural Sciences, Technology and Medicine



NTM is an international journal for history and ethics of natural sciences, technology and medicine that publishes original research papers, book reviews and news. In addition every issue features a survey article of topical interest on current questions in the history of science.
By publishing a wide variety of research results on all phases of the history of mankind as it evolved in all quarters of the Earth NTM seeks to intensify the reader's interest in the lively development of the historiography of the sciences.

Editors:
D. von Engelhardt, Lübeck
H. Wussing, Leipzig
P. Zimmermann, Neubiberg

❑ Yes, I would like to enter a subscription to *NTM* starting with **Vol. 5, 1997, ISSN 0036-6978, sFr. 98.–** (plus postage & handling) to be continued until cancelled

❑ Please send me a sample copy free of charge

Please mail to your subscription agency, or directly to:

Birkhäuser Verlag AG
P.O. Box 133
CH-4010 Basel/Switzerland
Fax: +41 / (0)61 / 205 07 92
e-mail:subscriptions@birkhauser.ch
http://www.birkhauser.ch

Name: _____
Institution/Company: _____
Address: _____
_____
_____
Date/Signature: _____

❑ **Please invoice me**

❑ I enclose a cheque (payable to Birkhäuser)

Please charge my credit card

❑ VISA ❑ American Express

❑ Mastercard

Card No.: _____
Expiry date: _____
Signature: _____

Birkhäuser

ETHICA; 5 (1997) 2, 193 - 223

JOHANNES FALTERBAUM

CHRISTLICHE ENTWICKLUNGSHILFE IN DER MULTIKULTURELLEN WELTGESELLSCHAFT

Johannes Falterbaum, geb. 1959 in Köln; 1978 - 1986 Studium der Rechtswissenschaften, Geschichte und Philosophie in Köln und Tübingen; 1989 2. Juristisches Staatsexamen. 1994 Promotion bei Prof. Dr. A. Hollerbach mit der Arbeit „Christliche Entwicklungshilfe. Zur Stellung in der Kirche und im internationalen Recht." Wissenschaftliche und journalistische Veröffentlichungen zu den Themen Staat, Kirche und Völkerrecht.

I. MENSCHENRECHTE ALS BEZUGSPUNKT

1. Ethisch-soziale Rechtsprinzipien in der Weltgesellschaft

Besonders greifbar wird das Bemühen um weltweit gültige ethisch-soziale Standards in dem Gedanken universell-gültiger Menschenrechte. Heute berufen sich fast alle Staaten der Welt, unterschiedlichste gesellschaftliche Gruppierungen und die großen Weltreligionen auf dem Menschen angeborene und ihm bedingungslos zustehende Rechte. In einer als revolutionär zu bezeichnenden Entwicklung wurden unter diesem Begriff zunächst individual-ethische Ansprüche in das bis dahin weltanschaulich neutrale Völkerrecht und die Weltgesellschaft eingeführt. Als klassischer Katalog bekenntnishaft formulierter Menschenrechtskonventionen fanden sie weltweite Verbreitung. Auch wenn *Entwicklungshilfe* traditionell nicht im Mittelpunkt des Kampfes um die weltweite Geltung der Menschenrechte stand, wurde rückblikkend hierdurch doch unübersehbar ein wesentlicher Beitrag zur Weiterentwicklung der Menschheit und der „einen Welt" geleistet. Heute wird sowohl die Verwirklichung der Menschenrechte als wirkungsvollste Entwicklungshilfe bezeichnet als auch die Beachtung eines eigenen „Menschenrechts auf Entwicklung" angemahnt. Die Bedeutung der Menschenrechte, die wesentliche, rechtliche und politische Relevanz

erst nach dem Zweiten Weltkrieg entfaltet haben, bei der Verbreitung ethischer Minimalforderungen über Kultur- und Landesgrenzen hinweg, kann nicht hoch genug angesetzt werden. Denn in bis dahin nicht gekannter Weise wurde das nationale und internationale Recht auf diese ethischen Werte hin ausgerichtet. Beeindruckend hierbei ist nicht nur der als missionarisch zu bezeichnende Eifer der westlichen Staaten, sondern vor allem das hohe Maß an freiwilliger Zustimmung, den diese Menschenrechte weltweit gefunden haben. Nicht zuletzt auch wegen der großen Popularität und Akzeptanz, den dieser Begriff in der öffentlichen und politischen Diskussion gefunden hat, ist hier der Ansatzpunkt ebenso für internationale Politik, Weltanschauungsgemeinschaften und private Initiativen, um das dringliche Anliegen der Entwicklungsförderung wirkungsvoll in die öffentliche Diskussion einzubringen und in einer zunehmend an Strukturen gewinnenden Weltgesellschaft umzusetzen.

2. Entwicklungshilfe als Menschenrecht

Geht man jedoch intensiver der Frage nach, welche Inhalte mit den *Menschenrechten* zu verbinden sind und welche konkreten Forderungen sich hieraus gegenüber Staaten und gesellschaftlichen Einrichtungen ableiten lassen, stellt man fest, daß in den letzten fünfzig Jahren ein erheblicher Bedeutungswandel stattgefunden hat. Unbestritten sind hierunter heute nicht mehr ausschließlich Freiheitsrechte des Einzelnen gegenüber dem Staat zu verstehen, sondern darüber hinaus auch Ansprüche auf Teilhabe an staatlichen Leistungen und sogenannte Volksgruppenrechte.[1] Beachtlich ist aber vor allem, daß Menschenrechte zunehmend widersprüchlich interpretiert werden und die verschiedenen Menschenrechte immer häufiger als in Konkurrenz zueinander stehend betrachtet werden.[2] Schon eine Analyse des behaupte-

1 Zur völkerrechtlichen Diskussion und Bedeutungsvielfalt: H. BIELEFELDT: Menschenrechte (1992); W. BRUGGER: Menschenrechte (1989); zur grundsätzlichen völkerrechtlichen Problematik: O. KIMMINICH: Menschenrechte (1973).

2 E. RIEDEL: Theorie der Menschenrechtsstandards (1986), S. 171ff; L. KÜHNHARDT: Die Universalität der Menschenrechte (1991), S. 17 – 34; J. FALTERBAUM: Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht (1995), S. 109 – 120, S. 135 – 144.

ten Inhalts von Menschenrechten zeigt, daß eine universelle Gültigkeit der verschiedenen Menschenrechte in ihren derzeitigen Formulierungen widerspruchsfrei nicht möglich ist.[3] Zunehmend werden sie zu Worthülsen, deren Inhalt fast beliebig ausgetauscht wird. Die aktuelle Problematik einer universellen Inhaltsbestimmung von Menschenrechten zeigt sich besonders deutlich am Beispiel der internationalen Entwicklungsförderung. Nach langen Auseinandersetzungen zwischen den Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen[4] wurde 1986 in einer UN-Deklaration das „Recht auf Entwicklung" erstmals als unaufgebbares Menschenrecht bezeichnet. Dabei ist bis heute unter anderem ungeklärt und umstritten, ob hieraus ein Anspruch der armen Länder der Welt gegenüber den reichen Ländern begründet werden kann, in welchem Verhältnis zu diesem Menschenrecht die klassischen, individuellen Freiheitsrechte stehen und wie überhaupt „Entwicklung" zu definieren ist.[5] Fest steht allein, daß dieses „Menschenrecht auf Entwicklung" zu einem Recht im eigentlichen Sinne, also gerichtet auf die Durchsetzung von konkreten Ansprüchen, jedenfalls bisher noch nicht erstarkt ist.

Ungeachtet dessen hat überall auf der Welt die Forderung nach Beachtung von Menschenrechten erheblich zugenommen. Es ist allgemein üblich geworden, daß, sobald ein konkreter Sachverhalt als Menschenrechtsverletzung qualifiziert wird, der dieses Urteil Treffende auf weitere Argumente zur Be- und Verurteilung des Sachverhaltes glaubt verzichten zu können. Die Behauptung einer Menschenrechtsverletzung vernichtet die Rechtsposition des (angeblich) Verletzenden aus Sicht des Urteilenden völlig und kann jede Annäherung und die Suche nach Konsens in der Frage nach dem Recht verhindern. Nachdem die Verbreitung der Menschenrechte ursprünglich erheblich zur Förderung von Toleranz und Freiheit zwischen den Menschen beigetragen hat, treten nun in diesem Zusammenhang zunehmend auch Gefahren der Intoleranz und totalitaristischer Ansprüche zutage. Die mittlerweile eingetretenen Schwierigkeiten einer Inhaltsbestimmung

3 E. RIEDEL: Theorie der Menschenrechtsstandards.

4 C. TOMUSCHAT: Das Recht auf Entwicklung (1982).

5 S. BENNIGSEN: Das „Recht auf Entwicklung" (1989); unter wirtschaftlicher Betrachtung R. SCHÜTZ: Solidarität im Wirtschaftsvölkerrecht (1994), S. 23 – 35; J. FALTERBAUM: Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht.

von Menschenrechten und einer Begründung ihres Geltungsanspruchs – mit welchem Inhalt auch immer – haben dazu geführt, daß jetzt zu Recht wieder verstärkt und mit zunehmender Intensität nach Begründungen für Menschenrechte, darunter auch eines Rechts auf Entwicklung, gefragt wird.[6]

3. Begründungsprobleme

Die unterschiedlichen Auffassungen über die Inhaltsbestimmung von Menschenrechten wie auch die Notwendigkeit deren Legitimation finden darin ihre Erklärung, daß nach einer sich im Vordringen befindenden Auffassung – im Gegensatz zu früheren Meinungen – nicht ausgehend von einem feststehenden Katalog von Menschenrechten diese deduktiv auf unterschiedliche Lebenswirklichkeiten anzuwenden sind, sondern Menschenrechte, ausgehend von ganz konkreten Unrechtserfahrungen, stets gegenüber konkreten Bedrohungen formuliert wurden und daher zwangsläufig abhängig von den jeweiligen Bedrohungen einer konkreten Kultur und Zeit neu formuliert werden müssen. Diese These ist selbst dann haltbar, wenn man von einem unveränderbaren Wesenskern und Sinnerfüllungsanspruch des Menschen ausgeht.[7] Dies hat dazu geführt, daß heute zunehmend von einem Menschenrechtsverständnis aus einer bestimmten Sicht gesprochen wird, etwa von einem Menschenrechtsverständnis aus europäischer Sicht, aus der Sicht der Entwicklungsländer, aus christlicher Sicht oder islamischer Sicht.[8] Dies führt keineswegs zwingend zu ei-

6 W. KASPER: Die theologische Begründung der Menschenrechte (1989), mit weiteren Nachweisen.

7 W. BRUGGER: Menschenrechte, S. 559, 569; H. BIELEFELDT: Menschenrechte; H. E. TÖDT: Menschenrechte (1982), S. 40ff; P. P. MÜLLER-SCHMID: Die Menschenrechtsphilosophie als Paradigmawechsel (1986); J. SCHWARTLÄNDER: Menschenrechte (1979), S. 26f; zur ethischen Legitimierung und Wandelbarkeit E. ARENS: Der Beitrag der Diskursethik zur universalen Begründung der Menschenrechte (1991).

8 Darstellungen aus der Sicht von Judentum, Christentum, Rationalismus, Islam und chinesischer Philosophie bei A. S. ROSENBAUM (Hg.): The Philosophy of Human Rights (1980); zu Grenzen des Dialogs G. LUDWIG: Menschenrechte und Islam (1991); aus christlicher Sicht W. KASPER: Die theologische Begründung der Menschenrechte; W. HUBER: Menschenwürde und Menschenrechte (1994); ders.: Die tägliche Gewalt (1993), S. 180f.

nem radikal relativistischen Ansatz, vielmehr wird der konkrete kulturelle Zusammenhang zum Ausgangspunkt für die Beschreibung und Überprüfung von Menschenrechten. Davon ausgehend ist ein Bemühen und Streben nach Herausbildung universeller Menschenrechte möglich, ohne hinsichtlich jeder Detailfrage auf einen weltweiten Konsens angewiesen zu sein. Wolfgang HUBER spricht in diesem Zusammenhang von einer „relativen Universalität“[9].

4. Menschenrechte aus christlicher Sicht

Auch wenn unter historischer Betrachtung Menschenrechte eindeutig aus Distanz und in einer kritischen Haltung zu den christlichen Kirchen formuliert wurden[10], gehören die christlichen Kirchen heute weltweit zu den wichtigsten Gruppen im Kampf um die Verwirklichung von Menschenrechten. Darüber hinaus kommt aber zunehmend der christlichen Theologie – neben anderen Anbietern – hinsichtlich der Legitimierung und Beschreibung von Menschenrechten eine entscheidende Funktion zu, die gerade im Zusammenhang mit weltweiter Entwicklungsförderung relevant wird.

Martin HECKEL hat aufgezeigt, daß die Fähigkeit und Bestimmung des Menschen zur individuellen Freiheit, so wie sie in der Formulierung der klassischen Menschenrechte zum Ausdruck kommt, erst unter der Voraussetzung einer transzendentalen Bezogenheit des Menschen möglich wird.[11] In dieselbe Richtung gehen zahlreiche Bemühungen, die durch den Begriff der Menschenwürde die Menschenrechte auf ein gemeinsames Zentrum beziehen wollen. Hierbei kommt der Menschenwürde bei der Bestimmung von Menschenrechten eine Schlüsselfunktion zu, die ihrerseits erst in der Gottebenbildlichkeit des Menschen ihre Rechtfertigung und Bedeutung erhält.[12]

9 W. HUBER: Die tägliche Gewalt; ders.: Menschenwürde und Menschenrechte.

10 Grundlegend J. SCHWARTLÄNDER: Modernes Freiheitsethos (1981), S. 14; H. E. TÖDT: Menschenrechte, S. 46; J. BAUR (Hg.): Zum Thema Menschenrechte (1977); zum Verhältnis Christentum und Menschenrechte: W. HUBER: Menschenrechte / Menschenwürde (1992).

11 M. HECKEL: Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie(1987).

12 W. HUBER: Menschenrechte / Menschenwürde; W. PANNENBERG: Christliche Wur

In Anbetracht des in der politischen Diskussion unlösbar erscheinenden Widerspruchs zwischen individuellen und kollektiv-sozialen Menschenrechten könnte die christliche Theologie, ausgehend von einem *christlichen Menschenbild*, diese Diskussion voranbringen und den wesensmäßigen Zusammenhang zwischen individuellen Freiheiten und gesellschaftlich-mitmenschlicher Verantwortung verdeutlichen.[13] Dringend bedarf es auch einer Verdeutlichung, daß Menschenrechten unausweichlich auch *„Menschenpflichten"* gegenüberstehen, die bisher viel zu wenig betont werden. Denn aufgrund der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte waren diese zunächst ausschließlich Abwehrrechte gegenüber dem Staat. Begreift man sie aber auch als grundlegende Rechte des Menschen gegenüber anderen Menschen, so bedeutet dies in gleicher Weise wechselseitige Verpflichtungen für die Menschen.[14]

Ebenso sind von der christlichen Theologie Beiträge zu erhoffen hinsichtlich der aktuellen Inhaltsbestimmung des Menschenrechts auf *Religionsfreiheit*, welches zu Recht aus historischen Gründen, aber auch weil hier die personal-seelische Integrität des Menschen besonders deutlich zum Ausdruck kommt, als das grundlegendste Menschenrecht bezeichnet wird.[15] Unter juristischer Betrachtung ist durch die Religionsfreiheit jede Meinungs- und Gewissensentscheidung sowie die psychische und seelische Entfaltung des Menschen geschützt.[16] Über das religiöse Bekenntnis im engen Sinne hinausgehend, erfährt durch dieses Menschenrecht die seelische Integrität und die Notwendigkeit deren auch nach außen gerichteter Entfaltung Anerkennung, wodurch gleichzeitig die übrigen Menschenrechte, die zunehmend auf materiel-

zeln des Gedankens der Menschenwürde (1991) S. 61–76; W. KASPER: Theologische Bestimmung der Menschenrechte (1981), S. 295 u. 297; ders.: Die theologische Begründung der Menschenrechte; M. HONECKER: Die Menschenrechte als Grundlage politischer Ethik (1989), S. 9–13; F. BÖCKLE: Die Hinwendung der Kirchen zum Menschenrechtsgedanken (1989); G. PUTZ: Christentum und Menschenrechte (1991).

13 J. FALTERBAUM: Zur Ansprache des Papstes vor den Vereinten Nationen (1996).

14 In einmaliger Weise wurden solche Pflichten in der Amerikanischen Deklaration von 1949 ausgeführt; vgl.: A. KISS: La définition (1989); bezeichnend als „reziproke Solidarstruktur" R. SCHÜTZ: Solidarität im Wirtschaftsvölkerrecht, S. 236ff., 289ff., 313ff.

15 O. KIMMINICH: Religionsfreiheit als Menschenrecht (1990), S. 64 – 74 mit weiteren Nachweisen, S. 78f., S. 118; W. KASPER: Theologische Bestimmung, S. 295, S. 297.

16 M. NOWAK: UNO-Pakt (1989), S. 330ff.; O. KIMMINICH: Religionsfreiheit; B. KAUFMANN: Das Problem der Glaubens- und Überzeugungsfreiheit (1989), S. 19 – 30.

le Entfaltungsmöglichkeiten bezogen werden, eine wichtige Ergänzung erfahren. Schließlich umfaßt die Religionsfreiheit auch eine entsprechende Ausübungsfreiheit, womit ein unmittelbarer Anknüpfungspunkt zur Sicherung individueller und gemeinschaftlicher karitativer Hilfe gegeben ist. Gleichwohl wird dieses Menschenrecht in der allgemeinen Diskussion zur Zeit aber weitgehend vernachlässigt, da es an Strukturen und auch Formulierungen fehlt, um diesem Menschenrecht in einem umfassenden Sinn eine breitere Verwirklichung zu ermöglichen.

Ob aus christlicher Sicht uneingeschränkt die Formulierung und rechtliche Durchsetzung eines „Menschenrechts auf Entwicklung" zu begrüßen ist, kann im Hinblick auf die Zusammenhänge, unter denen es seine bisherigen Konturen erhalten hat, nicht eindeutig beantwortet werden.[17] Fraglos positiv ist zu bewerten, daß hierdurch weltweites soziales Engagement, insbesondere in Form der Entwicklungshilfe, als ethische Verpflichtung eingefordert wird, und durch die Formulierung dieses Menschenrechtes das Bewußtsein für die Notwendigkeit weiterer erheblicher Anstrengungen in diese Richtung gewachsen ist. Soweit mit einem *Menschenrecht auf Entwicklung* der uneingeschränkte Zuwachs staatlicher Macht und Verantwortlichkeit in diesem Bereich verknüpft und dieses soziale Engagement ausschließlich auf materielle Hilfe reduziert wird und allein zu rechtlich einklagbaren Pflichten und Ansprüchen führt, sind aus christlicher Sicht jedenfalls auch erhebliche Bedenken angezeigt.[18] Unverzichtbar ist im Zusammenhang mit der Diskussion um ein „Menschenrecht auf Entwicklung" auf die Zusammenhänge eines solchen Rechtes mit anderen Menschenrechten, insbesondere den Freiheitsrechten, darunter der Religionsfreiheit und der Menschenwürde, hinzuweisen. Eine isolierte Betrachtung dieses Menschenrechtes ist gefährlich, da sein Gehalt erst durch grundsätzliche Vorstellungen vom Menschen und vom Recht bestimmbar wird.[19]

17 Zur Bedeutung wirtschaftlicher Armut G. ENDERLE: Das Armutsproblem als Paradigma der Wirtschaftsethik (1989).

18 J. FALTERBAUM: Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht, S. 106ff., S. 114ff., S. 121ff., S. 141ff.

19 Teilweise wird die Existenz eines Menschenrechts auf Entwicklung geleugnet, hierzu: A. VERDROSS / B. SIMMA: Universelles Völkerrecht (1984), S. 836; I. SEIDL-HOHEN

II. CHRISTLICHE ENTWICKLUNGSHILFE

1. Anfänge

Diese aktuellen Herausforderungen an christliche Entwicklungshilfe weichen erheblich von deren Ausgangssituation ab. Im *Mittelalter* war sich die christliche Kirche ihres Sendungsauftrages sehr bewußt, welcher jedoch allein auf die religiöse Dimension bezogen wurde und mit weltlicher Macht untrennbar verknüpft war. Es wurde ausschließlich auf das Seelenheil und Bekenntnis (Taufe) abgestellt, während der Linderung materieller Not keine theologisch-kirchliche Bedeutung zukam. Soweit es überhaupt „rein" karitatives Engagement gab, blieb dies auf das Verhältnis unter Christen bezogen und wurde innerhalb der Kirche praktiziert. Zu Beginn der Reformation entwickelten die entstehenden *protestantischen* Kirchen unter Berufung auf Martin LUTHER, die *Erwählungslehre*, die *Naherwartung* des Endes und die Vorstellung von einer bereits abgeschlossenen apostolischen Weltmissionierung so gut wie keinen missionarischen oder karitativen Einsatz außerhalb der Christenheit. Teilweise setzte sich die Auffassung durch, daß es nicht des Menschen Werk sein könne, Heiden zum Glauben zu führen. Ein grundsätzliches Umdenken fand in den christlichen Kirchen erst unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges statt. Zurückgehend auf die Weltkonferenz der (nicht-katholischen) christlichen Kirchen im Jahr 1925 in Stockholm setzte sich nur allmählich die Auffassung durch, daß die Christen – aus damaliger Sicht – in grundlegend neuer Weise zu den sozialen, politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen in der Welt Stellung beziehen müssen. Es setzte sich die theologische Erkenntnis durch, daß das Heil Gottes sich auch „in" dieser Welt verwirklichen soll und die Christen dazu aufgerufen sind, im Dienste Gottes hierzu ihren Beitrag zu leisten.[20] In ungleich stärkerem Maße war die *katholische* Kirche schon immer auf eine Einflußnahme auch auf

VELDERN: Völkerrecht (1994), S. 330; C. TOMUSCHAT: Das Recht auf Entwicklung; E. RIEDEL: Theorie der Menschenrechtsstandards, S. 330; S. BENNIGSEN: Das „Recht auf Entwicklung", S. 70ff.

20 „Botschaft der Weltkonferenz für praktisches Christentum an die Christenheit", abgedruckt bei A. DEISSMANN: Die Stockholmer Bewegung (1927); J. FALTERBAUM: Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht, S. 53 – 57.

weltliche Belange hin ausgerichtet, allerdings ohne daß damit eine Anerkennung außerkirchlicher Aktivitäten verbunden gewesen wäre. Hier war das II. Vatikanische Konzil (1962 - 1965) der Ausgangspunkt einer Öffnung kirchlicher Entwicklungshilfe für außerkirchliches Engagement auch unabhängig von dem Anliegen einer Missionierung. Unabhängig von diesen unübersehbaren Tendenzen gibt es aber auch heute noch bei beiden Konfessionen engagierte Vertreter, die den Akzent des Auftrags der Kirche in der Welt nach wie vor eindeutig in der Verbreitung des Glaubens in einem engen Sinne sehen.

2. Unterschiedliche Akzente

Nach einer langen Phase der Kolonialisierung und Missionierung erfolgte auf der Grundlage des Zugeständnisses schwerer Fehler zunächst eine Periode, die auf rein wirtschaftliche Förderung abzielte, und darauf folgend eine Phase, die weitgehend die Veränderung politischer Strukturen zum Ziel hatte.[21] Zur Zeit hat sich weitgehend die Erkenntnis durchgesetzt, daß rein wirtschaftliche oder politische Hilfe zu kurz greift und auch dies letztlich nicht wertneutrale Hilfe ist. Seit etwa zehn Jahren wird zunehmend, sowohl von den Kirchen als auch von Vertretern staatlicher und anderer, privater Einrichtungen, die Notwendigkeit einer *ganzheitlichen* Entwicklungsförderung betont. Die Schlagworte in der Auseinandersetzung haben sich damit verschoben, aber es ist noch schwieriger geworden, die Ziele einer Entwicklungsförderung zu umschreiben, oder auch nur zu definieren, was Entwicklung ist.[22] So gibt es auch heute gute Gründe, mit denen selbst von christlicher Seite ein Moratorium der Entwicklungsförderung gefordert wird.[23] Läßt man sich gleichwohl auf dieses Thema ein, so ist es

21 Zur Problematik kirchlicher Entwicklungshilfe nach dem Zweiten Weltkrieg s. R. DICKINSON: Richtschnur und Waage (1968), S. 35ff.; ders.: Entwicklung in ökumenischer Sicht (1975), S. 58ff.; W. GERN: Entwicklung (1987).

22 Zur Bedeutung demokratischer Strukturen s. T. HANF: Überlegungen zu einer demokratieorientierten Dritte-Welt-Politik (1980), S. 11ff.; eine gemeinsame „Kulturweltanschauung" fordernd L. WATZAL: Ethik – Kultur – Entwicklung (1985), S. 30 – 65; zur Problematik der Förderung demokratischer Strukturen F. ANSPRENGER: Demokratie und Entwickung (1992), S. 85 – 104.

23 Bereits R. DICKINSON: Entwicklung in ökumenischer Sicht; zur Problematik einer am Westen orientierten Entwicklungsförderung s. K. O. NASS: Stirbt Afrika? (1986).

jedenfalls aus christlicher Sicht unvermeidlich, neben den wirtschaftlichen und politischen Aspekten vor allem auch die Förderung der psychischen, kulturellen, sozialen und religiösen Dimensionen des Menschseins zu berücksichtigen. Nur so kann man den vielfältigen Fähigkeiten, Veranlagungen und Bedürfnissen des Menschen gerecht werden und die Möglichkeiten zur Fortentwicklung und Lebensfähigkeit der eigenen Kultur stärken. Unter diesem Ansatz hat sich auch gezeigt, daß Entwicklungshilfe weder ausschließlich als Teil der Missionierung noch in einer strikten Trennung hiervon verstanden werden kann. Ebenso wird eine lange Zeit aufrechterhaltene Unterscheidung zwischen Leib- und Seelsorge zunehmend als künstlich empfunden. In diesem Zusammenhang nach wie vor vorhandene Konflikte und Widersprüche können jedoch nur überwunden werden in Anbetracht einer grundlegenden Wandlung des Missionsverständnisses, welche allerdings noch nicht abgeschlossen ist.[24] Ansetzend an der konkreten Not des Menschen haben vielmehr, abgestellt auf den jeweiligen Einzelfall und die konkreten Möglichkeiten, materielle Hilfe, seelsorgerischer Beistand, Hinführung zu einem kulturgemäßen Glauben oder die Veränderung politischer Strukturen im Vordergrund zu stehen. Im Ergebnis tut sicherlich auch in Anbetracht der häufigen Vernachlässigung psychisch-seelischer Aspekte eine entkrampftere Betrachtung des Verhältnisses von Mission und Entwicklungshilfe Not.

3. Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Religionen

Unter Berücksichtigung der enormen religiös-kulturellen Vielfalt in der Weltgesellschaft und der im Zusammenhang mit der Entwicklungsförderung unvermeidlichen gegenseitigen Beeinflussung stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit und den Möglichkeiten eines *interreligösen Dialogs* und einer Zusammenarbeit unter den Weltreligionen im Bereich der Entwicklungshilfe mit besonderer Intensität und erhält gleichzeitig enorme praktische Relevanz. Ebenso deutlich aber stellt sich aus christlicher Sicht die Frage nach den spezifischen Merk-

24 H. BÜRKLE: Missionstheologie (1979); G. COLLET: Das Missionsverständnis der Kirche (1984).

malen christlicher Hilfe und in welcher Art und Weise religiöse und spirituelle Überzeugungen einzubeziehen sind. Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Haltung der offiziellen katholischen Kirche, die sich in dieser Frage in Anbetracht ihrer Geschichte in den letzten Jahrzehnten ganz erstaunlich gewandelt hat. Das interreligiöse Weltgebetstreffen von Assisi im Jahr 1986 war ein erstes deutlich sichtbares Zeichen für eine grundlegende Änderung des Umgangs und der Art der Auseinandersetzung zwischen den Religionen. Hinzu kommt, daß innerhalb der christlichen Theologie heute weitgehend anerkannt ist, daß christlicher Glaube und christliche Ethik nur dann zur vollen Entfaltung kommen können, wenn sie in kultur- und zeitbedingten – und damit sehr verschiedenen – Ausprägungen konkrete Gestalt annehmen. Die Zeichen stehen damit heute insgesamt äußerst günstig, daß jedenfalls die christlichen Kirchen bemüht sind, in einer auf ehrliche Zusammenarbeit ausgerichteten Partnerschaft mit den anderen Religionen einen Beitrag zur Lösung der drängenden Probleme zu leisten.

III. THEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG

In diesem Kontext stellt sich unausweichlich die theologisch zu beantwortende Frage nach dem Ziel und Anspruch *christlicher Entwicklungshilfe*. Die Einbeziehung der religiösen Dimension im Zuge einer ganzheitlichen Entwicklungsförderung führt in die aktuell besonders stark empfundene Spannung zwischen Wahrhaftigkeit und Beliebigkeit[25] hinsichtlich dieser letztlich als missionarisch zu bezeichnenden Komponente. Damit im Zusammenhang stehen erhebliche systematische Unklarheiten bei der theologischen Begründung von Entwicklungshilfe. Beides findet eine Auflösung in der Darstellung der *dreidimensionalen, christlichen Liebe*.

25 Vgl. aktuell und im Überblick P. SCHMIDT-LEUKEL: Worum geht es in der „Theologie der Religionen"? (1996).

1. Orientierung an der Wahrheit

In einer auf ganzheitliche Entwicklungshilfe ausgerichteten Solidarität mit den armen Teilen dieser Welt stellt sich für die Christen und christlichen Kirchen unausweichlich die Frage, ob der Hilfsbedürftige zur Fülle des Lebens einer Vermittlung der christlichen Religion bedarf. Letztlich kommt es darauf an, ob man von einem Wirken, einer Offenbarung Gottes auch außerhalb der Bibel und der Gemeinschaft der Christen ausgeht. Mittlerweile gibt es hierzu sowohl in der katholischen als auch der evangelischen Theologie fundierte Ansätze, die nicht auf eine Verleugnung des Christentums hinauslaufen. Der Anspruch und die Gewißheit einer wahrheitsorientierten Theologie und Kirche ist vielmehr unvereinbar mit einer Scheu vor der Auseinandersetzung und Begegnung mit anderen Religionen. Auch kommt man nicht umhin, unabhängig von einer Beurteilung nicht-christlicher Religionen festzustellen, daß sich Wahrheitserkenntnis auch im Christentum nie vollkommen ereignet, sondern vielmehr die Auseinandersetzung mit Kritik und von außen kommenden Anfragen wichtige Beiträge leisten für eine erfolgreiche und immer neue Suche nach der Wahrheit. Schließlich ist zentraler Bestandteil des christlichen Glaubens, daß sie sich in einzelnen Menschen ereignet und deshalb bei Christen und Nichtchristen eine prinzipielle Offenheit für neue und unerwartete religiöse Erfahrungen vorauszusetzen ist.

Bei einer ernsten Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Religionen kann daher nicht allein Bezug genommen werden auf die christlichen Überlieferungen in der Heiligen Schrift und Tradition der Kirche, sondern es ist auch aus christlicher Sicht ebenso anzuknüpfen an die nicht planbare und nicht vorhersehbare Zuwendung Gottes durch seine Gnade gegenüber dem Menschen, was jedenfalls im Ansatz eine Entsprechung findet im klassischen *Naturrechtsdenken*. Dort, wo man auf der Grundlage religiöser Toleranz über den Austausch von Auffassungen hinausgeht und den Dialog als auf die Herausbildung von gemeinsam ethischen, sozialen und religiösen Vorstellungen gerichtet betrachtet, wird auf die Erkenntnisfähigkeit grundsätzlich jedes Menschen gebaut und ein, wenn auch zeit- und kulturbedingt begrenzter, Allgemeingültigkeitsanspruch ethischer Normen unterstellt. Dies ent-

spricht einem Grundanliegen des traditionellen katholischen Naturrechtsdenkens. Entscheidende Modifizierungen bestehen allerdings dahingehend, daß der Inhalt eines solchen Naturrechts keineswegs feststeht, vielmehr in einem ständigen und offenen Prozeß zu entwickeln ist (Dynamik), und außerdem davon ausgegangen wird, daß es sich nur in unterschiedlichen kulturspezifischen Ausgestaltungen entfalten kann (Vorläufigkeit).[26] Von entscheidender Bedeutung ist weiter die prinzipielle Erkenntnisfähigkeit jedes Menschen als Beurteilungsinstanz für das als richtig zu Bezeichnende. In der aktuellen Terminologie wird dies zu „Evidenzerfahrungen", die teilweise über den kulturellen Kontext hinaus Gültigkeit beanspruchen, mit denen aber teilweise auch eine Abgrenzung von anderen Wertsystemen legitimiert wird. Ein solches Naturrechtsdenken kann heute nicht mehr grundsätzlich als widersprüchlich zur evangelischen Theologie bezeichnet werden.[27, 28]

2. Systematische Ansätze im Einzelnen

In welcher Weise soziales Handeln der Christen und Kirche in der Welt theologisch zu begründen ist, ist weitgehend unklar. Die theologische Grundlegung ist vielmehr uneinheitlich, vielfältig und häufig unzulänglich. Kirchenamtliche Erklärungen greifen ganz verschiedene Motivationen und Intentionen auf, um einen christlichen Auftrag zur Entwicklungshilfe zu begründen.[29]

26 Zum aktuellen, gewandelten Naturrechtsverständnis K.-W. MERKS: Freiheit als Grundlage der Moral (1991), S. 75 – 103; M. HEIMBACH-STEINS (Hg.): Naturrecht im ethischen Diskurs (1990).

27 A. HOLLERBACH: Naturrecht im Protestantismus (1987); M. HONECKER: Einführung in die theologische Ethik (1990), S. 119ff.; H. WEINKAUF: Das Naturrecht in evangelischer Sicht (1951); K. PESCHKE: Naturrecht in der Kontroverse (1967), S. 163ff., S. 170ff.

28 Für eine weiterführende theologische Betrachtung bietet sich eine Auseinandersetzung mit den Begriffen „Missio Dei", dem von Karl RAHNER entwickelten „anonymen Christentum" und von Dietrich BONHOEFFER bezeichneten „religionslosen Christentum" an. Vgl. insoweit mit weiteren Nachweisen J. FALTERBAUM: Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht, S. 59 – 72.

29 Rat der EKD in Deutschland (Hg.): Der Entwicklungsdienst der Kirche (1973), S. 49f.; Kirchenamt der EKD: Denkschrift Gemeinwohl und Eigennutz (1991), S. 99ff.; F. FURGER: Die Dritte Welt (1992), S. 45 – 65 mit weiteren Nachweisen; B. BUJO: Die Sozi

Besonders häufig wird hervorgehoben, daß Christen mitverantwortlich sind, Gerechtigkeit in der Welt zu verwirklichen. Damit ist ein Begriff gewählt, der fraglos auch über die christlichen Kirchen hinaus breite Zustimmung findet und in der Vergangenheit in einem hohen Maße konsensfähig war. Die Bedeutung dieses Begriffs ist allerdings nicht ohne weiteres zu erschließen. Offen bleibt insbesondere, welche Bedeutung der transzendentalen Dimension zukommt und wieweit ein solcher Anspruch überhaupt zu verwirklichen ist. Entscheidend ist aber, daß die Gerechtigkeit immer erst dann einen Bedeutungsinhalt bekommt, wenn durch andere Grundsätze definiert wird, was unter Gerechtigkeit zu verstehen und worauf sie zu beziehen ist. Außerdem muß man berücksichtigen, daß derjenige, der von Gerechtigkeit spricht, sich leicht selbst zum Richter macht. Theologisch zutreffend kann es wohl nur darum gehen, daß der Christ sich in den Dienst stellt zur Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes, die aufgehoben ist in der Liebe Gottes zu allen Menschen.[30] In der Praxis wurde – gegründet auf diesem Begriff – oft ausschließlich oder zu stark auf formale Strukturen und materielle bzw. politische Verhältnisse abgestellt. Insgesamt werden durch diesen Ansatz Mißverständnisse hervorgerufen und es bleiben wesentliche Fragen offen.

Häufig wird auch der Zeugnischarakter sozialen Engagements für gelebten christlichen Glauben hervorgehoben.[31] Ebenso wird betont, daß die Verwirklichung des Evangeliums die Bereitschaft zum geschwisterlichen Teilen in geistlicher und wirtschaftlicher Hinsicht voraussetzt. Traditionell wird karitativ-diakonisches Wirken häufig im Zusammenhang mit der Barmherzigkeit gesehen.[32] Unter Bezugnahme auf die Barmherzigkeit Gottes wirkt der Christ Gutes gegenüber jedermann, ohne Ansehen der Person und dessen Glauben. Auch wird teilweise Diakonie aus der Christologie hergeleitet.[33] Zunehmend wird in

allehre der Kirche (1995); F. FURGER / M. HEIMBACH-STEINS: Perspektiven christlicher Sozialethik (1991); ferner Bischof L. SCHWARZ / Bischof F. KAMPHAUS: Gerechtigkeit für alle (1991), S. 7.

30 Vgl. die Enzyklika „Dives in Misericordia" Nr. 12, 3, (1990); L. ROOS: Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit? (1991), S. 44 – 54.

31 T. SCHOBER: Geschaffen zu guten Werken (1979), S. 274ff.

32 J. DEGEN: Diakonie im Widerspruch (1985), S. 22; R. VÖLKL: Nächstenliebe (1987), S. 160f., 210f., 229ff.; im Zusammenhang mit der Gründung des Hilfswerks Misereor Kardinal J. FRINGS: Abenteuer im Heiligen Geist (1976), S. 20ff, 29ff.

33 P. PHILIPPI: Christozentrische Diakonie (1975); H.-H. ULRICH: Diakonie als Grund-

letzter Zeit auf die Schöpfungslehre verwiesen, wonach der Christ, entsprechend dem Schöpfungsplan Gottes, mitverantwortlich ist für eine dem Willen Gottes entsprechende Gestaltung seiner Schöpfung.[34] Sehr umstritten ist die Frage, in welcher Weise soziales Engagement im Zusammenhang einer umfassenden Evangelisierung zu sehen ist.[35]

All diese Ansätze stehen keineswegs in Widerspruch zueinander, sondern sind vielmehr auf gegenseitige Ergänzung hin ausgerichtet[36]; gleichzeitig werden durch den jeweiligen Ansatz aber wesentlich der Schwerpunkt und das Verständnis von sozialem Handeln mitbestimmt.

3. Dreidimensionalität der Liebe

Erstaunlich und manchmal auch befremdlich ist es, daß die *Nächstenliebe* kaum in der Literatur zur Legitimierung der Entwicklungshilfe herangezogen wird. Erst in allerjüngster Zeit erscheint ab und an wieder die Liebe als zentraler Bezugspunkt für christliche Entwicklungshilfe.[37] Dies hat vor allem zwei Gründe: Zum einen konnte nach früherem Verständnis die volle Annahme des Nächsten nicht erfolgen ohne in zentraler Weise das „falsche" bzw. „fehlende" Bekenntnis zu berücksichtigen, was zum Begriff der barmherzigen Liebe führte. Aus diesem Grund mußte – und dies ist zum Teil auch heute noch der Fall – im Umgang mit Nichtchristen das Nächstenverhältnis als gestört betrachtet werden. Zum anderen sind in der jüngeren Vergangenheit sehr stark system- und strukturverändernde Ziele in den Mittelpunkt der Entwicklungshilfe gerückt, die mit Begriffen wie soziale Gerechtig-

funktion theologischen Denkens (1981), S. 99ff.; K.-F. DAIBER: Diakonie und kirchliche Identität (1988), S. 27f.

34 Rat der EKD (Hg.): Der Entwicklungsdienst der Kirche, S. 50f.; L. NEWBIGIN: Die eine Kirche (1959), (1968), S. 41ff.

35 H. SEIBERT: Diakonie (1983); ders.: Menschendienst (1992), S. 14 – 20, S. 221 – 231; R. VÖLKL: Nächstenliebe.

36 Überblick zu den vielfältigen Versuchen einer theologischen Legitimierung karitativ-sozialen Engagements K.-F. DAIBER: Diakonie und kirchliche Identität; H. SEIBERT: Menschendienst (1992).

37 Kirchenamt der EKD (Hg.): Denkschrift Gemeinwohl und Eigennutz, S. 99 – 107; L. ROOS: Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit; F. FURGER: Christliche Sozialethik (1991), S. 17.

keit und Solidarität pointierter erfaßt werden. Da in den konkreten Situationen der meisten Entwicklungsländer Maßnahmen der strukturellen Veränderungen tatsächlich unumgänglich und vordringlich sind, ist die Herausstellung dieser Ziele notwendig; in der theoretisch-theologischen Diskussion ist es aber unverzichtbar, die Ziele christlicher Entwicklungshilfe dem Zentrum des Glaubens zuzuordnen.

Nächstenliebe ist fraglos der Schlüsselbegriff im Christentum zur Beschreibung der Beziehung des Christen zu anderen Menschen. Dadurch wird der Akzent der zu leistenden Hilfe nicht von vornherein in eine bestimmte Richtung gelenkt, vielmehr setzt eine am Gebot der Nächstenliebe orientierte Hilfe an der Not des anderen an und wird zum Ausgangspunkt des Handelns. Zunächst bleibt offen, in welche Richtung die Hilfe gehen wird, und sie geschieht in vollem Respekt und Achtung vor der Situation und der Einstellung des Nächsten. Nächstenliebe kann christlich nur in der Bejahung der vollen Freiheit des anderen gedacht sein. Gleichzeitig ist aber in dem Gebot „... wie dich selbst" die Perspektive einer Beziehung in Solidarität und Partnerschaft vorgezeichnet, die unterscheidet zwischen dem Wohl des „Ich" und dem „Du". Eine irgendwie geartete Rangordnung im Verhältnis der Menschen würde dem Gebot widersprechen. Durch die Einbeziehung der „Feindesliebe" findet die Nächstenliebe fraglos Anwendung auf alle Menschen in Not. In der grundlegenden Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Menschen als Liebesverhältnis ist hinsichtlich der Sozialarbeit sowohl die Achtung des Bedürftigen als gleichwertiges Gegenüber als auch die Bestimmung von Geber und Empfänger zur personalen Freiheit und Eigenständigkeit grundgelegt. Dieses durch christliche Liebe bestimmte soziale Engagement erfolgt bedingungslos und gegenüber jedermann ohne Ansehen der Person und verpflichtet gleichzeitig zu einem Bemühen um umfassende gegenseitige Teilnahme. Durch die christliche Beschreibung der Liebe als Einheit von *Gottes-*, *Selbst-* und *Nächstenliebe* werden sowohl die Grenzen des Menschenmöglichen deutlich als auch auf das für den Menschen nicht verfügbare Wirken Gottes im anderen Menschen verwiesen. Der sich in der Entwicklungshilfe besonders deutlich zeigende, scheinbar unauflösbare Konflikt zwischen Fremdbestimmung des Bedürftigen durch den Gebenden, aber ebenso des Gebenden durch

den Bedürftigen, wird erst durch diese dritte Dimension der christlichen Liebe überwindbar. Denn aufgelöst ist dieser auch bei nichtchristlichen Einrichtungen der Entwicklungshilfe auftretende Konflikt erst durch die gegenseitige Liebe, die eingebunden ist in die Liebe beider Partner zu Gott und Gottes Liebe zu den Menschen. Gleichzeitig durchbricht das Liebesgebot eine Aufspaltung in geistliche und materielle Hilfe, aber auch eine unversöhnlich trennende Unterscheidung zwischen Christen und Nicht-Christen im sozialen Dienst, und führt außerdem zu einer zentral-christlichen Grundlegung der Entwicklungshilfe.

Zugleich wird damit aber Bezug genommen auf die in der Anthropologie begründete Erfahrbarkeit christlicher Liebe. Hier muß sich bewähren, ob auch außerhalb der Tradition des Evangeliums und der Kirche durch die Liebe die Wirklichkeit Gottes erfahrbar wird. Zumindest liegt in dieser menschlichen Erfahrung ein grundlegender Anknüpfungspunkt für die Realisierung des christlichen Glaubens.[38] Durch diese Bezugnahme auf einen umfassenden Begriff der Liebe wird diese gleichzeitig aus christlicher Sicht zu einem zentralen Thema innerhalb des interreligiösen Dialogs: Die Achtung vor der Würde und Freiheit jedes anderen Menschen ist zugleich Ausdruck christlicher Liebe wie Voraussetzung für einen ernsthaften Dialog. Am Anfang steht das Zutrauen, daß der hilfsbedürftige Mensch zur umfassenden Erkenntnis und Eigeninitiative fähig ist, was letztlich erst durch das Wirken Gottes möglich wird. Unmittelbar ergibt sich aus dem Liebesgebot eine Verpflichtung zu umfassender Hilfe, bei der das personal-menschliche Gegenüber unverzichtbar ist, so daß institutionalisierte und distanzierte Hilfe unzulänglich bleibt. Aufgrund der gleichen Würde eines jeden Menschen muß vielmehr immer die umfassende Liebesbeziehung letztlich Maß und Ziel gegenseitiger Hilfe – auch sozialer Strukturen – sein. Die so begründete Hilfe ermöglicht ein ernsthaftes Engagement, ohne dem Dilemma zwischen Verleugnung des christlichen Glaubens und einer vereinnahmenden Missionierung ausgeliefert zu sein. Außerdem führt diese Partnerschaft, gegründet auf der christlichen Liebe, zu einer Wahrnehmung des Menschen in dessen konkreten, kulturellen und sozialen Situation und zur

38 J. MÜLLER: Mit-Leiden (1994), S. 206 – 222.

Entfaltung von vielfältigen und kreativen Möglichkeiten einzelner Förderungsmaßnahmen, die letztlich vom Nächsten ausgehen.

IV. DIE SPEZIFISCHEN AUFGABEN VON KIRCHE UND STAAT

1. Legitimationsprobleme des Staates im sozialen Bereich

Im hier vorgestellten Kontext kann es eine strikte Trennung im Sinne einer völligen Unabhängigkeit zwischen Aufgaben der *Staaten* und solchen der *Christen* und *Kirchen* nicht geben. Zweifellos bedarf es auch einer erheblichen Steigerung des Engagements bei Kirche und Staat. Die Selbstverständlichkeit, mit der aber sowohl Vertreter der christlichen Kirchen als auch der Politik häufig allein staatliches Handeln im international-sozialen Bereich in den Mittelpunkt stellen[39], ist unbegründet.[40] Grund für die weitgehende Fixierung auf staatliche Hilfe ist, daß nach den klassischen Grundsätzen des Völkerrechts allein Staaten, nicht aber karitative, gesellschaftliche und kirchliche Einrichtungen als Rechtssubjekte und Verantwortungsträger anerkannt sind. In der historischen Entwicklung, im besonderen zur Regelung von Krieg und Frieden und zur Sicherung der Unabhängigkeit der einzelnen Staaten, war dies angemessen. Auch in den westlichen Staaten beruhen die vorhandenen, weitgehenden Leistungspflichten weniger auf einer grundsätzlichen Aufgabenbestimmung des Staates als auf einem erst seit dem vergangenen Jahrhundert herangewachsenem Konsens.[41] In der Tradition des *liberalen Rechtsstaates* ist die soziale Komponente nur sehr bedingt wesensbestimmend.[42] Es darf nicht übersehen wer-

39 Vgl. etwa Kirchenamt der EKD (Hg.): Denkschrift Evangelische Kirche und Freiheitliche Demokratie (1986), S. 37; R. A. A. RODRIGUEZ: Katholische Soziallehre (1987), S. 15ff.; W. MÜLLER-RÖMHELD: Bericht aus Vancouver (1983), S. 110 - 119; besonders pointiert U. DUCHROW: Weltwirtschaft heute (1986), S. 73f., 86f., 94; sehr anschaulich bereits J. Kardinal FRINGS: Abenteuer im Heiligen Geist, S. 22ff.; Bericht an den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Päpstliche Kommission Gerechtigkeit und Frieden (1986), S. 16ff.; zum Verständnis einer Weltwirtschaftsordnung aus christlicher Sicht s. H. KUNST / H. TENHUMBERG: Soziale Gerechtigkeit (1976), S. 113.

40 J. FALTERBAUM: Entwicklungshilfe im Völkerrecht (1994).

41 Umfassend M. SPIEKER: Legitimationsprobleme des Sozialstaats(1986).

42 E. FORSTHOFF: Verfassungsprobleme des Sozialstaats (1968), S. 145ff.; H. KRÜ

den, daß staatliche Regelungen problematisch werden, wenn durch sie Bürger in umfassender Weise zwangsweise zu Leistungen verpflichtet bzw. umfassende Rechtsansprüche auf Hilfe erzeugt werden. Unvermeidlich müssen solche Ziele – auch bei Achtung daraus erwachsender erheblicher Vorteile – bei einer extensiven Verfolgung mit dem Freiheitsverständnis und der Eigenverantwortlichkeit des Menschen kollidieren.[43] Insbesondere der demokratische Staat beruht auf einer weitgehenden Wandelbarkeit der Staatsziele, so daß die Übernahme sozialer Aufgaben durch den Staat zu jeder Zeit und immer neu der aktiven Zustimmung der Bürger bedarf. Ob und in welchem Umfang die Staatengemeinschaft Garant sozialer Leistungen sein kann und soll, ist daher zu Recht Teil einer bereits begonnenen grundsätzlichen Auseinandersetzung.

2. Aktualität des Subsidiaritätsprinzips im Völkerrecht

Gleichwohl haben nicht nur die weltlichen Staaten, sondern auch die aktuelle *Völkerrechtsordnung* bereits erhebliche Gemeinwohlfunktionen übernommen. Dies nicht nur durch zahlreiche Unterausschüsse der Vereinten Nationen, sondern zunehmend auch durch die Verwirklichung von sozialen Prinzipien innerhalb der Weltwirtschaftsordnung.[44] Staatliche Hilfe stößt jedoch schnell an die Grenzen ihrer Möglichkeiten, wenn über finanzielle Hilfe hinausgehend geistig-seelische oder weltanschaulich geprägte Hilfe, eben ganzheitliche Entwicklungsförderung, notwendig ist. Da eine umfassende staatliche Verantwortlichkeit nicht möglich ist, bedarf es außerstaatlicher Aktivitäten in diesem Bereich, die gleichzeitig eine erhebliche Orientierungsfunktion für Staatsziele haben können, aber ihrerseits auch einer Anerkennung durch die Staatengemeinschaft bedürfen. Die *christliche Ethik* führt zu einer besonders weitgehenden Verpflichtung zu sozialem Engagement

GER: Rechtsstaat (1975), S. 35ff.; W. ABENDROTH: Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaats (1968), S. 114ff.

43 Vgl. etwa F. FURGER: Christliche Sozialethik, S. 98ff.; A. RAUSCHER: Die moderne katholische Soziallehre (1989).

44 Vgl. J. FALTERBAUM: Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht, S. 152ff.; R. SCHÜTZ: Solidarität im Wirtschaftsvölkerrecht.

auch für den „fernen Nächsten", unmittelbar aber eben nur für die Christen, nicht hingegen für Andersgläubige oder staatliche Macht. Darüber hinaus kommt der religiösen Motivation für die Verläßlichkeit und Gestaltung sozialer Hilfe eine entscheidende Bedeutung zu. Es bedarf daher einer wechselseitigen Anerkennung staatlicher und nichtstaatlicher Einrichtungen im sozialen Bereich unter Anerkennung der jeweils begrenzten Möglichkeiten und unterschiedlichen Aufgaben. Dementsprechend hat in der Bundesrepublik Deutschland das *Subsidiaritätsprinzip* erhebliche Bedeutung erlangt, wonach der Staat nur dann zu sozialen Leistungen verpflichtet ist, wenn andere Hilfe, insbesondere durch gesellschaftliche und karitative Einrichtungen, nicht möglich ist. Bereits eine rechtliche Betrachtung darf daher nicht dazu führen, bei der begründeten Forderung nach weitergehendem staatlichen Engagement zur Entwicklungsförderung und strukturell rechtlichen Verbesserungen zugunsten der Länder der Dritten Welt die spezifischen Aufgaben der christlichen Kirchen und anderer privaten Einrichtungen in diesem Bereich zu mißachten.

3. Christliche Gesellschaftslehre

Die *katholische Soziallehre* und *evangelische Sozialethik* nehmen zur Gemeinwohlfunktion des Staates in unterschiedlicher Weise Stellung. Während sich auf katholischer Seite – allerdings erst angesichts der gravierenden sozialen Probleme durch die Industrialisierung – eine eigene christliche Gesellschaftslehre entwickeln konnte[45], gibt es abgesehen von vielfältigen Interpretationsversuchen, ausgehend von LUTHERs Zwei-Reiche-Lehre und einer umfassenden Königsherrschaft Christi, auf protestantischer Seite bisher keine einheitliche Stellungnahme.[46] Insgesamt wird aber zunehmend auch hier die Verantwortung des Staates für wirtschaftliche und soziale Wohlfahrt der Menschen hervorgehoben.[47] Von entscheidender Bedeutung ist, daß nach

45 Vgl. etwa F. FURGER: Christliche Sozialethik, S. 98ff.; A. RAUSCHER: Die moderne katholische Soziallehre; N. MONZEL: Die Katholische Kirche in der Sozialgeschichte (1980), S. 232ff.

46 Kirchenamt der EKD: Denkschrift Gemeinwohl und Eigennutz, S. 10, 12, 16f., 19, 37.

47 M. HONECKER: Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem (1981), S. 29ff.;

christlicher Soziallehre dem Staat auch in materieller Hinsicht keine umfassende und ausschließliche soziale Verantwortung zukommen kann, sondern der eigenständigen Verantwortung jedes Menschen und freiem gesellschaftlichen Engagement entscheidende Bedeutung zukommt. Der Gedanke der Subsidiarität hat daher auch aus christlicher Sicht bleibende und für den internationalen Bereich zunehmende Aktualität.[48] Hierbei bedarf es verstärkt einer Einbeziehung und Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie, zumal hier in zutreffender Weise die Bedeutung staatlichen und politischen Handelns zur Förderung des umfassenden Wohls der Menschen in den Ländern der Dritten Welt herausgestellt wurde, aber bisher zu wenig im Zusammenhang mit der individuellen Freiheit des Christen und der Eigenständigkeit der Kirche untersucht wurde.[49]

4. Eigene Aufgaben und Profil der christlichen Kirchen

Die Christen und Kirchen wären gut beraten, ohne die Staaten aus ihrer Verantwortung zu entlassen oder darauf zu verzichten, staatliche Macht zu beeinflussen, noch stärker als bisher Entwicklungshilfe auch als eigene Aufgabe zu betonen und eigenständig zu gestalten. Dabei geht es nicht nur um die Entfaltung eines dem Menschen in umfassender Weise gerecht werdenden sozialen Engagements, sondern ebenso um die Möglichkeiten einer unabhängigen Reflexion über ethische Ziele und die Entwicklung von Perspektiven gesellschaftlichen Zusammenlebens entsprechend konkreter kultureller Vorgegebenheiten. Die

ders.: Zwei-Reiche-Lehre (1987); ders.: Der Auftrag der Kirche und die Aufgabe des Staates (1991); W. PANNENBERG: Christliche Rechtsbegründung (1978); ferner U. DUCHROW: Weltwirtschaft heute, insb. Kap. II u. III; T. RENDTORFF: Begründungsmodelle evangelischer Sozialethik (1989), S. 84ff.; aktuell H. SCHLÖGEL: Ekklesiologie (1995), S. 261 – 277; P. HÜNERMANN: Die Sozialgestalt von Kirche (1995).

48 Hierzu M. SPIEKER: Legitimitätsprobleme des Sozialstaats, S. 222 – 343; A. RAUSCHER: Die moderne katholische Soziallehre; O. KIMMINICH: Die Subsidiarität in der Verfassungsordnung (1981), S. 30 – 61, 9 – 13; hierzu auch H. THIELICKE: Theologische Ethik (1974), S. 381ff.

49 L. ROOS / J. V. CORREA: Befreiende Evangelisierung (1987); P. HÜNERMANN: Freiheit aus dem Evangelium (1987), S. 119ff.; A. RAUSCHER: Lateinamerika (1987); Bischof F. KAMPHAUS: Katholische Soziallehre (1987); zu den verschiedenen Ausprägungen christlicher Sozialethik s. F. FURGER / J. WIEMEYER (Hg.): Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont (1992).

christlichen Kirchen sind gefordert, in Ergänzung zu anderen Einrichtungen und unter einem positiven Verständnis von Konkurrenz eigenes Profil zu entwickeln, unter selbstbewußter Einbeziehung ihrer weltanschaulichen Ausrichtung. Denn die Staatengemeinschaft ist selbst nicht in der Lage, ethische Ziele eigenständig zu entwickeln oder zu begründen, sondern ist insoweit auf weltanschauliche und damit wertgebundene Orientierung angewiesen. Bei den an sich begrüßenswerten Ansätzen, ethisch-moralische Ansprüche zunehmend im Völkerrecht und der internationalen Politik zu verankern, könnte so interessanterweise die christliche Theologie, vertreten durch die Kirchen, auf der Basis von Offenheit, Dialogbereitschaft und Standfestigkeit einen wichtigen Beitrag für eine vernunftgemäße Auseinandersetzung leisten und damit totalitären Strömungen, die auch im Gewande von Menschenrechtsforderungen auftreten, entgegenwirken. In der Auseinandersetzung mit den verschiedensten gesellschaftlichen und staatlichen Gruppen kommen den Kirchen damit spezifische Aufgaben zu, die gegebenfalls von staatlichen Einrichtungen in dieser Weise gar nicht oder wesentlich schlechter erfüllt werden können. In der derzeitigen Umbruchphase im Völkerrecht ist außerdem damit zu rechnen, daß auch die Völkergemeinschaft ihrerseits auf Dauer gar nicht anders kann als gesellschaftlichen und weltanschaulich orientierten Gruppen – damit auch den Kirchen – eine größere Bedeutung als bisher beizumessen. Denn die Defizite eines allein auf staatliche Macht ausgerichteten Völkerrechts treten auch aus rechtspolitischer Sicht immer deutlicher zutage.[50] Diese spezifische Bedeutung kirchlichen Engagements bei der Entfaltung eines eigenständigen Profils wird auch innerhalb der Kirchen noch weitgehend unterschätzt.

Zusammenfassung

FALTERBAUM, Johannes: **Christliche Entwicklungshilfe in der multikulturellen Weltgesellschaft**, *ETHICA*; 5 (1997) 2, 193 – 222

Nachdem ethische Ansprüche über den Begriff „allgemein gültiger Menschenrechte" in der Völkergemeinschaft breite

Summary

FALTERBAUM, Johannes: **Christian aid of development in a multicultural global society**, *ETHICA;* 5 (1997) 2, 193 – 222

With ethical demands having gained broad international acceptance in the term of „human rights being generally ap-

50 J. FALTERBAUM: Auf dem Weg zu einer effektiveren internationalen Rechtsordnung (1995).

Anerkennung gefunden haben, ist hier der Ansatzpunkt zur Durchsetzung einer weltweiten, effektiveren Entwicklungsförderung und für eine internationale Auseinandersetzung über Ziele und Inhalte von Entwicklungshilfe. In der höchst kontroversen Auseinandersetzung über ein „Menschenrecht auf Entwicklung" zeigt sich aber auch, wie sehr Menschenrechte und überhaupt ethische Ansprüche in der multikulturellen Weltgesellschaft heute zunehmend fundierter Begründungen bedürfen. Die christliche Theologie hat hier neben anderen Weltreligionen einen Beitrag zu leisten, wie aus ihrer Sicht ganzheitliche Entwicklungshilfe zu verstehen ist. Die aktuellen Auseinandersetzungen innerhalb der christlichen Kirchen über den Umgang mit anderen Religionen und Weltanschauungen und über ein gewandeltes Verständnis von Missionierung erhalten hierbei sehr konkrete Bedeutung. Gleichzeitig stellt sich aber auch die Frage nach einer theologischen Legitimierung des sozialen Engagements einzelner Christen und der Kirchen außerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft. Insgesamt zeigt sich, daß die christlichen Kirchen neben staatlichen Leistungen spezifische Aufgaben zu erfüllen haben, die letztlich nur von diesen übernommen werden können. Christliche Entwicklungshilfe bedarf daher einerseits einer stärkeren und selbstbewußteren Profilierung, die andererseits aber auf ehrlichen Respekt, Toleranz und Zusammenarbeit mit anderen Weltanschauungsgemeinschaften und staatlichen Organisationen ausgerichtet sein muß.

Menschenrechte
Weltgesellschaft
Entwicklungshilfe, ganzheitliche
Völkerrecht
Dialog, interreligiöser
Verantwortung /Christen, Kirche

plicable", it has become possible to enforce a more efficient promotion of global welfare as well as to discuss the aims and effects of development aid on an international level. However, the highly controversial discussion of a „human right to development" also shows the necessity of human rights and ethical demands in general being well-founded in today's multicultural global society. Christian theology together with other basic religions has to contribute its part in pointing out what is meant by the concept of a „holistic aid of development". This is why actual discussions within the Christian Churches about the handling of other religions and ideologies and about a new understanding of missionary work are becoming definitely important. At the same time, however, the theological justification of the social commitment of individual Christians and the Churches outside their own denomination is being put into question. On the whole it turns out that, apart from the help offered by the singular governments, the Christian Churches have to take on specific tasks that cannot be carried out by anyone else. Thus, on the one hand Christian aid of development is in need of a stronger and more self-confident complexion which, nevertheless, must be directed towards the honest respect and tolerance of as well as cooperation with other ideological communities and national organizations.

Human rights
Global society
Aid of development, holistic
International law
Interreligious dialogue
Responsibility /Christians, Church

Literatur

ABENDROTH, Wolfgang: Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaats im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. In: E. FORSTHOFF (Hg.): Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

AICHER, Peter (Hg.): Neue Summe Theologie. Bd. 2. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1989.

ANSPRENGER, F.: Demokratie und Entwicklung. In: G. BAADTE / A. RAUSCHER (Hg.): Dritte Welt und Entwicklung. – Graz; Wien; Köln: Styria, 1992.

ARENS, Edmund: Der Beitrag der Diskursethik zur universalen Begründung der Menschenrechte. In: J. HOFFMANN (Hg.): Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. – Frankfurt / M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 1991, S. 57 – 73.

BAADTE, Günter / RAUSCHER, Anton (Hg.): Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung. – Graz; Wien; Köln: Styria, 1989.

BAADTE, G. / RAUSCHER, A. (Hg.): Dritte Welt und Entwicklung. – Graz; Wien; Köln: Styria, 1992 (Kirche heute; 6).

BAUR, Jörg (Hg.): Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe. – Stuttgart: Calwer Verlag, 1977.

BENNIGSEN, Sabine: Das „Recht auf Entwicklung" in der internationalen Diskussion. – Frankfurt/M.: Lang, 1989.

Bericht an den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Päpstliche Kommission Gerechtigkeit und Frieden: Weltentwicklung: die Herausforderung an die Kirchen – Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen, 1986.

BIELEFELDT, Heiner: Menschenrechte als „Erbe der Menschheit". In: Ders. u. a. (Hg.): Würde und Recht des Menschen. FS für J. Schwartländer. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992, S. 156ff.

BÖCKLE, Franz: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 27. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1982.

BÖCKLE, F.: Die Hinwendung der Kirchen zum Menschenrechtsgedanken. Eine Betrachtung aus Sicht der katholischen Theologie. In: R. UERTZ (Hg.): Menschenrechte in Ost und West. – Mainz: v. Hase und Koehler, 1989, S. 35 – 54.

BRUGGER, Winfried: Menschenrechte im modernen Staat. In: Archiv des öffentlichen Rechts; 114 (1989), 541 – 558.

BÜRKLE, Horst: Missionstheologie. – Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1979.

BUJO, Bénézet: Die Soziallehre der Kirche und die Kulturen der Völker. In: M. HEIMBACH-STEINS u. a. (Hg.): Brennpunkt Sozialethik. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1995.

COLLET, Giancarlo: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion. - Mainz: Grünewald, 1984 (Tübinger theologische Studien; 24).

DAIBER, Karl-Fritz: Diakonie und kirchliche Identität. – Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1988 (Studien zur diakonischen Praxis in der Volkskirche).

DEGEN, Johannes: Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit im Sozialstaat. – München: Kaiser, 1985.

DEISSMANN, Adolf: Die Stockholmer Bewegung. Die Weltkirchenkonferenz zu Stockholm 1925 und Bern 1926 von innen betrachtet. – Berlin: Furche, 1927.

Deutsche Kommission Justitia et Pax (Hg.): Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit. – Bonn, 1991.

DICKINSON, Richard: Richtschnur und Waage. Die Kirchen und die sozialökonomische Entwicklung. – Genf: Ökumenischer Rat der Kirche, 1968.

DICKINSON, R.: Entwicklung in ökumenischer Sicht. – Frankfurt/M: Lembeck, 1975.

DUCHROW, Ulrich: Weltwirtschaft heute – ein Feld für bekennende Kirche? – München: Kaiser, 1986.

ENDERLE, Georges: Das Armutsproblem als Paradigma der Wirtschaftsethik. In: P. EICHER (Hg.): Neue Summe Theologie. Bd. 2. Die neue Schöpfung. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1989, S. 340 – 373.

FALTERBAUM, Johannes: Entwicklungshilfe im Völkerrecht. In: Aus Politik und Zeitgeschichte; (1994) 47, 22 – 29.

FALTERBAUM, J.: Auf dem Weg zu einer effektiveren internationalen Rechtsordnung. In: Archiv des Völkerrechts; 33 (1995) 1/2, 245 – 265.

FALTERBAUM, J.: Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht. Eine Darstellung ausgehend von christlichen Einrichtungen der Entwicklungsförderung. – Würzburg: Echter, 1995.

FALTERBAUM, J.: Das „Menschenrecht auf Entwicklung" in einer künftigen Völkerrechtsordnung – Eine grundlegende Herausforderung für die Vereinten Nationen. In: Politische Studien; Sonderheft 1/1996: Die Zukunft der Vereinten Nationen; 47 (1996) 1, 59 – 71.

FALTERBAUM, J.: Zur Ansprache des Papstes vor den Vereinten Nationen. In: Internationale katholische Zeitschrift COMMUNIO; 25 (1996), 373 – 380.

FORSTHOFF, Ernst: Verfassungsprobleme des Sozialstaats. In: Ders.: (Hg.): Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, S. 145ff.

FRINGS, Kardinal Joseph: Abenteuer im Heiligen Geist. In: Leo SCHWARZ (Hg.): Misereor Zeichen der Hoffnung. – München: Kösel, 1976, S. 22ff.

FURGER, F.: Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen. – Stuttgart: Kohlhammer, 1991.

FURGER, Franz / HEIMBACH-STEINS, Marianne: Perspektiven christlicher Sozialethik. 100 Jahre nach Rerum novarum. – Münster: Regensberg, 1991.

FURGER, F. /WIEMEYER, Joachim, (Hg.): Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont. – Münster: Aschendorff, 1992.

FURGER, F.: Die Dritte Welt in weltkirchlicher Sicht. In: G. BAADTE / A. RAUSCHER (Hg.): Dritte Welt und Entwicklung. – Graz; Wien; Köln: Styria, 1992, S. 45 – 65.

GERN, Wolfgang: Entwicklung. In: K. MÜLLER / T. SUNDERMEIER (Hg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. – Berlin: Reimer, 1987.

GLATZEL, Norbert / POMPEY, Heinrich (Hg.): Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre. – Freiburg/Br.: Lambertus, 1991.

HANF, Theodor: Überlegungen zu einer demokratieorientierten Dritte-Welt-Politik. In: Aus Politik und Zeitgeschichte; (1980) 23, 11ff.

HECKEL, Martin: Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie. In: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosphisch-Historische Klasse. – Heidelberg: Winter, 1987, S. 20 – 26.

HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.): Naturrecht im ethischen Diskurs. – Münster: Aschendorff, 1990.

HEIMBACH-STEINS, M. u. a. (Hg.): Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. FS für Franz Furger. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1995.

HOFFMANN, Johannes (Hg.): Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. – Frankfurt/M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 1991.

HOLLERBACH, Alexander: Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens. In: F. BÖCKLE / E.-W. BÖCKENFÖRDE (Hg.): Naturrecht in der Kritik. – Mainz: Grünewald, 1973, S. 9 – 38.

HOLLERBACH, A.: Naturrecht im Protestantismus. In: Staatslexikon. Bd. 3. – 7. Aufl. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1987, Sp. 1315f.

HONECKER, Martin: Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981.

HONECKER, M.: Zwei-Reiche-Lehre. In: R. HERZOG u. a. (Hg.): Evangelisches Staatslexikon. – 3. Aufl. – Stuttgart: Kreuz, 1987, Sp. 4112 – 4124.

HONECKER, M.: Die Menschenrechte als Grundlage politischer Ethik. – Eine Betrachtung aus Sicht der evangelischen Theologie. In: R. UERTZ (Hg.): Menschenrechte in Ost und West. – Mainz: v. Hase und Koehler, 1989 (Studien zur politischen Bildung; 16), S. 9 – 33.

HONECKER, M.: Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe. – Berlin; New York: de Gruyter, 1990.

HONECKER, M.: Der Auftrag der Kirche und die Aufgabe des Staates. In: H. MAIER (Hg.): Die Verantwortung der Kirche für den Staat. – Münster: Aschendorff, 1991, S. 49 – 80.

HUBER, Wolfgang: Menschenrechte / Menschenwürde. In: G. MÜLLER u. a.: Theologische Realenzyklopädie. Bd. XXII. – Berlin; New York: de Gruyter, 1992, S. 577 – 602.

HUBER, W.: Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenrechte. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1993.

HUBER, W.: Menschenwürde und Menschenrechte als Grundelemente einer zukünftigen internationalen Ordnung. In: Leviathan – Zeitschrift für Sozialwissenschaft; 22 (1994), 44 – 59.

HÜNERMANN, Peter: Freiheit aus dem Evangelium und katholische Soziallehre. In: L. ROOS / J. V. CORREA (Hg.): Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre. – Mainz; München: Grünewald; Kaiser, 1987, S. 103 – 125.

HÜNERMANN, P.: Die Sozialgestalt von Kirche. In: M. HEIMBACH-STEINS u. a. (Hg.): Brennpunkt Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden. FS für Franz Furger. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1995, S. 243 – 259.

JEKEWITZ, Jürgen u. a. (Hg.): Des Menschen Recht zwischen Freiheit und Verantwortung. FS für Karl Josef Partsch. – Berlin: Duncker und Humblot, 1989.

KAMPHAUS, Bischof F.: Katholische Soziallehre in Deutschland und die Instruktion zu einigen Aspekten der Theologie der Befreiung. In: L. ROOS / J. V. CORREA (Hg.): Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre. – Mainz; München: Grünewald; Kaiser, 1987, S. 29 – 38.

KASPER, Walter: Theologische Bestimmung der Menschenrechte. In: J. SCHWARTLÄNDER (Hg.): Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. – München; Mainz: Kaiser; Grünewald, 1981, S. 285 – 302.

KASPER, W.: Die theologische Begründung der Menschenrechte. In: D. SCHWAB u. a. (Hg.): Staat, Kirche, Wissenschaft in Pluralistischer Gesellschaft. FS für Paul Mikat. – Berlin: Duncker und Humblot, 1989, S. 99 – 118.

KAUFMANN, Beat: Das Problem der Glaubens- und Überzeugungsfreiheit im Völkerrecht. - Zürich: Schulthess, 1989.

KERBER, Walter (Hg.): Menschenrechte und kulturelle Identität. – München: Kindt, 1991.

KIMMINICH, Otto: Menschenrechte, Versagen und Hoffnung. – München; Wien: Langen Müller, 1973.

KIMMINICH, O.: Die Subsidiarität in der Verfassungsordnung des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats. In: Ders.: (Hg.): Subsidiarität und Demokratie. – Düsseldorf: Patmos, 1981, S. 30 – 61.

KIMMINICH, O.: Religionsfreiheit als Menschenrecht. Untersuchungen zum gegenwärtigen Stand des Völkerrechts. – München; Mainz: Kaiser; Grünewald, 1990.

Kirchenamt der EKD (Hg.): Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland: Evangelische Kirche und Freiheitliche Demokratie. – 3. Aufl. – Gütersloh: Mohn, 1986.

Kirchenamt der EKD (Hg.): Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland: Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. – 2. Aufl. – Gütersloh: Mohn, 1991.

KISS, Alexander: La définition des devoirs des individus par les instruments internationaux protégeant les droits de l'homme. In: J. JEKEWITZ u. a. (Hg.): Des Menschen Recht zwischen Freiheit und Verantwortung. Festschrift für Karl Josef Partsch. – Berlin: Duncker und Humblot, 1989, S. 17 – 28.

KRÜGER, Herbert: Rechtsstaat – Sozialstaat – Staat. - Frankfurt/M.; Berlin: Metzner, 1975.

KÜHNHARDT, Ludger: Die Universalität der Menschenrechte. – 2. Aufl. – Bonn: 1991 (Studien zur Geschichte und Politik).

KUNST, Hermann/TENHUMBERG, Heinrich (Hg.): Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung. – München; Mainz: Kaiser-Grünewald, 1976.

LUDWIG, Günther: Menschenrechte und Islam. In: J. HOFFMANN (Hg.): Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. – Frankfurt/M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation, S. 241 – 284.

MERKS, Karl-Wilhelm: Freiheit als Grundlage der Moral. Naturrecht unter dem Vorzeichen des modernen Freiheitsverständnisses neu gelesen. In: J. HOFFMANN (Hg.): Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. – Frankfurt / M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 1991, S. 75 – 103.

MONZEL, Nikolaus: Die Katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Herausgegeben von T. Herweg und K. H. Grenner. – München, 1980.

MÜLLER, J.: Mit-Leiden als Grundlage mitmenschlicher Solidarität. In: U. PÖNER / A. HABISCH (Hg.): Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik. – Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1994, S. 206 – 222.

MÜLLER-RÖMHELD, Walter: Bericht aus Vancouver. – Frankfurt/M.: Lembeck, 1983.

MÜLLER-SCHMID, Peter Paul: Die Menschenrechtsphilosophie als Paradigma-

wechsel vom Ordodenken zur Subjektivitätsphilosphie der Moderne. In: Ders. (Hg.): Begründung der Menschenrechte. – Stuttgart: Steiner, 1986 (ARSP Beiheft Nr. 26), 19 – 28.

NASS, Klaus Otto: Stirbt Afrika? Chancen und Gefahren der Entwicklungshilfe. – Bonn: 1986.

NEWBIGIN, Leslie: Die eine Kirche. Das eine Evangelium. Die eine Welt. In: WELTMISSION HEUTE, Heft 11/12, Stuttgart, 1959.

NOWAK, Manfred: UNO-Pakt über bürgerliche und politische Rechte und Fakultativprotokoll. CCPR-Kommentar. – Kehl/Rhein; Straßburg; Arlington: Engel, 1989.

PANNENBERG, Wolfhart: Christliche Rechtsbegründung. In: A. HERTZ u. a. (Hg.): Handbuch der Christlichen Ethik. Bd. II. – Freiburg: Anselm; Herder, 1978, S. 323 – 338.

PANNENBERG, W.: Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde. In: W. KERBER (Hg.): Menschenwürde und kulturelle Identität. – München: Kindt, 1991, S. 61 – 76.

PESCHKE, Karlheinz: Naturrecht in der Kontroverse. – Salzburg: Müller, 1967.

PHILIPPI, Paul: Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf. - 2. Aufl. – Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1975.

POMPEY, Heinrich: Leid und Not – Herausforderungen für Christliche Soziallehre und Christliche Sozialarbeit. In: N. GLATZEL / H. POMPEY (Hg.): Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? - Freiburg/Br.: Lambertus, 1991, S. 9 – 37.

PÖNER, Ulrich / HABISCH, André H. (Hg.): Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik. – Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1994.

PUTZ, Gertraud: Christentum und Menschenrechte. Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Neue Folge Bd. 40. – Innsbruck: Tyrolia, 1991.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Der Entwicklungsdienst der Kirche. Ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. – 1973.

RAUSCHER, Anton: Lateinamerika braucht die katholische Soziallehre. In: L. ROOS / J. V. CORREA (Hg.): Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre. – Mainz; München: Grünewald; Kaiser, 1987, S. 29 – 38.

RAUSCHER, A.: Die moderne katholische Soziallehre. In: G. BAADTE / A. RAUSCHER (Hg.): Christliche Gesellschaftslehre (1989), S. 11 – 30.

RENDTORFF, Trutz: Begründungsmodelle evangelischer Sozialethik. In: G. BAADTE / A. RAUSCHER (Hg.): Christliche Gesellschaftslehre. – Graz; Wien; Köln: Styria, 1989, S. 84ff.

RIEDEL, Eibe: Theorie der Menschenrechtsstandards. – Berlin: Duncker und Humblot, 1986.

RODRIGUEZ, Roque A. Adames: Katholische Soziallehre – Medellin – Puebla – Aspekte der Befreiungstheologie. In: L. ROOS / J. V. CORREA (Hg.): Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre. – Mainz; München: Grünewald; Kaiser, 1987, S. 15 – 29.

ROOS, Lothar / CORREA Jaime Velez (Hg.): Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre. – Mainz; München: Grünewald; Kaiser, 1987 (Entwicklung und Frieden; 45).

ROOS, L.: Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit? Theorie der sozialen Gerechtigkeit

als Bindeglied zwischen katholischer Soziallehre und Caritas der Kirche. In: N. GLATZEL / H. POMPEY (Hg.): Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit) – Freiburg / Br.: Lambertus, 1991, S. 38 – 59.

ROSENBAUM, Allen S. (Hg.): The Philosophy of Human Rights. – Westport, Conn.: Greenwood, 1980.

SCHLÖGEL, Herbert: Ekklesiologie und christliche Sozialethik. In: M. HEIMBACH-STEINS u. a. (Hg.): Brennpunkt Sozialethik. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1995, S. 261 – 277.

SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Worum geht es in der „Theologie der Religionen"? In: Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO; 25 (1996), 289 – 297.

SCHOBER, Theodor: Geschaffen zu guten Werken. Diakonie als Christi Zeugnis. In: T. SCHOBER / H. THIMME (Hg.): Gemeinde in diakonischer und missionarischer Verantwortung. – Stuttgart: 1979, S. 274ff.

SCHOBER, Th. (Hg.): Gesellschaft als Wirkungsfeld der Diakonie. Handbücher für Zeugnis und Dienst der Kirche. Bd. IV. – Stuttgart: Verlagswerk der Diakonie, 1981.

SCHÜTZ, Raimund: Solidarität im Wirtschaftsvölkerrecht. – Berlin: Duncker und Humblot, 1994.

SCHWARTLÄNDER, J.: Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche. – München; Mainz: Kaiser; Grünewald, 1979.

SCHWARTLÄNDER, Johannes (Hg.): Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte. – München; Mainz: Kaiser; Grünewald, 1981 (Entwicklung und Frieden; Bd. 24).

SCHWARZ, Bischof L. / KAMPHAUS, Bischof F.: Vorwort, in: DEUTSCHE KOMMISSION JUSTITIA ET PAX (Hg.): Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungshilfearbeit. – Bonn, 1991.

SEIBERT, Horst: Diakonie – Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes. Eine Überprüfung der gegenwärtigen Diakonie an ihrem theologischen und sozialen Anspruch. – Gütersloh: Mohn, 1983.

SEIBERT, Horst: Menschendienst. Stellungnahmen und Gutachten für Diakonie und Kirche. – Lindenfels: Suin, 1992.

SEIDL-HOHENVELDERN, Ignaz: Völkerrecht. – 8. Aufl. – Köln: Heymann, 1994.

SPIEKER, Manfred: Legitimitätsprobleme des Sozialstaats. Konkurrierende Sozialstaatskonzeptionen in der Bundesrepublik Deutschland. – Bern; Stuttgart: Haupt, 1986.

THIELICKE, Helmut: Theologische Ethik. Bd. II/2. – 3. Aufl. – Tübingen: Mohr, 1974.

TÖDT, H. E.: Menschenrechte, Grundrechte. In: F. BÖCKLE u. a. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 27. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1982.

TOMUSCHAT, Christian: Das Recht auf Entwicklung. In: German Yearbook of International Law; 25 (1982), 85 – 112.

ULRICH, Heinrich-Hermann: Diakonie als Grundfunktion theologischen Denkens. In: T. SCHOBER (Hg.): Gesellschaft als Wirkungsfeld der Diakonie. – Stuttgart: Verlag der Diakonie, 1981, S. 97 – 108.

VERDROSS, Alfred / SIMMA, Bruno: Universelles Völkerrecht. Theorie und Praxis. – 3. Aufl. - Berlin: Duncker und Humblot, 1984.

VÖLKL, Richard: Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion? – Freiburg/Br.: Lambertus, 1987.

WATZAL, Ludwig: Ethik – Kultur – Entwicklung. Zur Entwicklungskonzeption Albert Schweitzers. – Göttingen; Zürich: Muster–Schmidt, 1985.

WEINKAUF, Hermann: Das Naturrecht in evangelischer Sicht. In: ZEITWENDE; 23 (1951), 95 – 102.

Dr. Johannes Falterbaum, Burgstr. 17, D-72070 Tübingen

ETHICA; 5 (1997) 2, 223 – 224

NACHRICHTEN

Salzburger Hochschulwochen 1997

Die diesjährigen *Salzburger Hochschulwochen* an der Salzburger Universität stehen unter dem Thema „Leben".
Das Tagungsprogramm wartet mit folgenden Vorträgen auf: Biblische Vorstellungen vom Leben – Leben: zwischen Existenzvollzug und Manipulation – Von der Lebensverachtung zur Lebenssympathie: Einblicke in das Werk von Thomas Mann – Leben bis zuletzt? Hospiz, ein anderer Umgang mit Leben und Sterben – Anfang des Lebens – Ars moriendi: Kulturgeschichte des Sterbens – Was ist eigentlich ein Lebewesen? – Vertrauen ins Leben – Das eigentliche Leben: das Leben in Gott – Die Geschichte des Lebens auf der Erde – Ewiges Leben? – Warum gerade ich? Leben lernen in Krisen – Ende des Lebens: der Arzt am Sterbebett – Die Frage nach dem Glück: Antworten in Grundtexten der Antike – Leben und leben lassen – Lebenslauf, Autobiographie, Biographie.
Info: Sekretariat der Salzburger Hochschulwochen, A-5010 Salzburg, Postfach 219, Tel. 0662/842521, DW 11, Fax DW 18.

Jahrestagung zum Thema Gesundheitspflege

Zwischen 21. und 23. August 1997 hält die European Society for Philosophy of Medicine and Health Care in Padua (Italien) ihre 11. Jahrestagung ab. Thema: **Research in Health Care - Philosophical, Ethical and Historical Aspects.**
Nähere Informationen: Prof. Dr. Henk ten Have, Dept. of Ethics, Philosophy and History of Medicine, Faculty of Medical Sciences, P.O.Box 9191, NL-6500 HB Nijmegen, Netherlands.

Jahrestagung der Societas Ethica

Von 27. bis 31. August 1997 findet in Gdansk-Oliwa (Polen) unter dem Motto **„Solidarität und Sozialstaat"** die Jahrestagung der *Societas Ethica* statt.
An einem der Konferenztage sind Kurzvorträge mit anschließender Diskussion zu folgenden Themen geplant: Solidarität und die Integration moderner Gesellschaften – Solidarität im Gesundheitswesen – Solidarität mit künftigen Generationen – Solidarität zwischen Alten und Jungen – Solidarität zwischen den Geschlechtern – Solidarität zwischen Arbeitgebern, Arbeitnehmern und Arbeitslosen – Solidarität zwischen Reichen und Armen – Solidarität zwischen Einheimischen und Fremden.
Für Informationen wende man sich an: Dr. Stefan Grotefeld, Institut für Sozialethik, Zollikerstr. 117, CH-8008 Zürich, Fax: +41/1/3854508, E-Mail: grotef@sozethik.unizh.ch.

Jahrestagung von EBEN

Zwischen 10. und 12. September 1997 veranstaltet das *„European Business Ethics Network"* (EBEN) in

Prag die 10. Jahrestagung. Das Thema lautet: **„How to make business ethics operational Creating Effective Alliances“.**
Info: EBEN 1997, c/o Marie Bohata, CERGE-EI, P.O.Box 882, Politickych veznu 7, 11121 Praha 1, Czech Republik.

Gegen Rassismus am Arbeitsplatz

Ein neuer Bericht der ***EU-Stiftung zur Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen*** beschreibt die Lage der ethnischen Minderheiten und enthält Material aus 16 nationalen Berichten über Maßnahmen gegen Rassismus und Diskriminierung im Arbeitsleben (Kat.: SY-95-96-576-EN-C, 196 S., 20 ECU).

Europäer für Entwicklungshilfe

Laut einer *Eurobarometer*-Umfrage sprechen sich die Europäer für eine Integration von Entwicklungsländern in die Weltwirtschaft aus, wenngleich die Hälfte der Befragten nicht glaubt, daß Entwicklungshilfe die Armut mindern kann. Für 77,4% der EU-Bürger rangiert Entwicklungshilfe immerhin an vierter Stelle hinter dem Kampf gegen die Arbeitslosigkeit, dem Umweltschutz und der Terrorismusbekämpfung.
Info: Stelios Christopoulos, EK, GD VIII, rue de la Loi 200, B-1049 Bruxelles, Fax (32-2) 2993002.

Methadon zur Suchtbekämpfung?

Laut EU-Informationen hat die Verabreichgung von *Methadon* zur Suchtprävention in Europa zwischen 1988 und 1993 drastisch zugenommen. In wissenschaftlichen Studien wurde der Nutzen der Methadontherapie zwar empirisch nachgewiesen, bleibt aber bei Medizinern wie Süchtigen weiterhin umstritten, weshalb sich eine langfristige Finanzierung sehr schwierig gestaltet. Für diesbezügliche praktische Hinweise an die Gesundheitsbehörden bedarf es noch intensiverer Forschungen, Beobachtungen und Auswertungen.
Die **Europäische Beobachtungsstelle für Drogen**, eine eigenständige, dezentrale EU-Agentur, sammelt und analysiert Daten zum weltweiten Drogenproblem. Ihr *Tätigkeitsbericht* für das Gründungsjahr (1995) sowie der erste *Jahresbericht* über die Situation des Drogenproblems in Europa sind erhältlich bei:
Publication Section, European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction, Rua da Cruz de Santa Apolónia, 23-25, P-1100 Lissabon, Fax (351-1) 8131711.

Meinungsvielfalt kontra Medienmonopol

Die *Konzentration von Medienunternehmen* in der EU bedroht die *Meinungsvielfalt*, weshalb die Kommission die Größe solcher Unternehmen nicht nach dem Kriterium des Umsatzes, sondern des Zuschaueranteils begrenzen will. So soll nach einer vorgeschlagenen Richtlinie ein Unternehmen nicht weiter wachsen, wenn es mit seinen Programmen mehr als 30% der Zuschauer seines Landes erreicht. Von solchen Schutzmaßnahmen abgesehen, fördert die Kommission grenzüberschreitende Investitionen in den europäischen Medienmarkt.
Info: KOM(96) 396.

Univ.Doz. Dr. Gerhard Schurz, Salzburg (Philosophie, Chemie)
Prof. Dr. Walter Schweidler, Weingarten (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)
Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)
Prof. Dr. Dr. h. c. Elisabeth Ströker, Köln (Philosophie, Mathematik, Chemie)
Prof. Dr. Marciano Vidal, Madrid (Moraltheologie)
Prof. Dr. Hans-Joachim Werner, Karlsruhe (Philosophie, Pädagogik)
Doz. Dr. Franz Wimmer, Wien (Philosophie)
Prof. Dr. Richard Wisser, Mainz (Philosophie)
Prof. Dr. Hans Zeier, Zürich (Biologie, Verhaltenswissenschaft)

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zu fachlicher Beratung und Anregung sowie zu Beiträgen für folgende Rubriken der Zeitschrift:

- Leitartikel
- Diskussionsforum
- Aus Wissenschaft und Forschung
- Dokumentation
- Nachrichten
- Bücher und Schriften
- ETHICA-Bibliographie

Die Mitarbeit bei ETHICA steht allen offen, die sich wissenschaftlich mit ethischen Fragen befassen oder besondere ethische Erfahrungswerte einbringen können.

Verlag, Auslieferung, Druck, Anzeigenannahme:
RESCH VERLAG
Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck
Tel. 0512/574772, Fax 0512/586463
E-mail: IGW@uibk.ac.at

Anschrift der Redaktion:
ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen: Preis im Abonnement jährlich öS 489.00, DM 67.00, sFr 61.00 (zuzügl. Versandspesen), Einzelheft öS 124.00, DM 17.00, sFr 16.00
Studenten erhalten bei Direktbestellung an den Verlag einen Sonderrabatt von 50% (Inskriptionsnachweis erforderlich!).
Kündigungsfrist: 6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:
Bankkonto:
Hypo-Bank Innsbruck: 210 044 950
Postscheckkonten:
München: 1206 37-809
Zürich: 80-54696-2
Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren und für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Die Ansichten der Autoren von GW decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers. Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte.
Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 30 kostenlose Sonderdrucke. Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekanntzugeben.

Josef Römelt

Handbuch der Moraltheologie

Waren für die persönliche Lebensgestaltung in den vergangenen Jahrzehnten Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung und Unabhängigkeit entscheidende Leitlinien, so haben sich die Hoffnungen der Menschen heute verändert. Die moderne differenzierte Gesellschaft spannt den einzelnen in Zwänge, die seine Fremdbestimmung und Relativität und die Grenzen eines naiven Freiheitsglaubens nur allzu deutlich erfahrbar werden lassen. Heute geht es um die Revision illusionärer Einseitigkeiten, um die Verarbeitung unvermeidlicher Konflikte zwischen Individuum und Gemeinschaft und um die Suche nach neuen Quellen der Solidarität.
Dieser Situation muß eine moderne Moraltheologie Rechnung tragen.

Bisher erschienen:

Römelt, Josef: **Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft.** – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1996 (Handbuch der Moraltheologie; 1). – 192 Seiten, Hardcover, ISBN 3-7917-1506-2, DM 32.-, SFr 29.50, öS 234.-

Römelt, Josef: **Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod.** – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1997 (Handbuch der Moraltheologie; 2). – 320 Seiten, Hardcover, ISBN 3-7917-1538-0, DM 48.-, SFr 44.50, öS 350.-

1998 erscheint:

Römelt, Josef: **Jenseits von Resignation und Pragmatismus. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, soziale Gerechtigkeit und Frieden.** – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1998 (Handbuch der Moraltheologie; 3)

Prof. Dr. Josef Römelt, geb. 1957, lehrt seit 1988 als Professor für Moraltheologie, zunächst an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Hennef/Sieg, dann in Rom. Seit 1995 ist Römelt Ordinarius für Moraltheologie und Ethik in Erfurt. Schriftleiter der Zeitschrift „Theologie der Gegenwart" und Redaktionsmitglied der Quartalschrift „Ethica".

Verlag Friedrich Pustet

Pf. 10 08 62, D-93008 Regensburg, Gutenbergstr. 8,D-93051 Regensburg
Tel. (0941) 92022-0 DW, Fax (0941) 948652

ISSN 1021-8122