S.s Werk ist ein wichtiger Beitrag, der Kernthemen der moraltheologischen Debatten der letzten Jahrzehnte aufgreift und diskutiert. In einem verständlichen Stil geschrieben, kann er sowohl als Lehrbuch für Studierende dienen wie auch als erste Orientierung für LeserInnen ohne einschlägige Vorkenntnisse. Das Buch macht vertraut mit repräsentativen zeitgenössischen Positionen. Bei der Darstellung wie auch der Diskussion konkreter Probleme wie etwa Justizmord, Folter, Selbsttötung gäbe es noch manches zu kommentieren. Der (vermutlich vom Verlag zu verantwortende) Umschlagtext empfiehlt das Buch mit den Worten: „Ein großer Entwurf, der das Verständnis von Ethik verändert“; letzteres dürfte wohl vom Vorverständnis der LeserInnen abhängen.

Werner Wolbert

GROTEFELD, Stefan, Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft (Forum Systematik 29), Kohlhammer Verlag Stuttgart 2006, 391 p., geb., 39,- Eur [D], ISBN 978-3-17-019551-6.

In den USA gibt es eine von liberalen Philosophen wie John Rawls, Robert Audi oder Ronald Dworkin angestoßene Debatte über die Rolle religiöser Argumente in der Öffentlichkeit, wobei diese solche Argumente weithin aus öffentlichen Diskussionen verbannen wollen. Über das Ausmaß solchen Ausschlusses gibt es dabei unterschiedliche Meinungen. Beschränkt Rawls diesen Ausschluss auf „constitutional essentials and matters of basic justice“, so hat etwa in Österreich H. Pauer-Studer solchen Ausschluss auch für die Arbeit von Ethikkommissionen gefordert. Solche ausdrückliche Forderung wird im deutschen Sprachraum bisher nur vereinzelt gestellt, was aber nicht bedeutet, das entsprechende Problem sei nicht präsent oder virulent.

Insofern ist es verdienstvoll, wenn Stefan Grotefeld (= G.), Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Zürich, sich dieses Themas in seiner Habilitationsschrift annimmt. Nach einer Einleitung gibt er zunächst in Kap. 2 einen Überblick über die Positionen der verschiedenen Autoren in den USA, systematisiert nach folgenden Kriterien: Begründungen, Gegenstände, Formen, Kontexte, Adressaten. Das ist für alle, die sich mit dieser Frage befassen wollen, ein äußerst nützlicher Überblick, der zur Orientierung hilft und die Lektüre erleichtert. Im 3. Kapitel präsentiert G. die Positionen von 6 protestanti-

Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig läßt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt.“

schen Theologen, die die Frage theologischer Selbstbeschränkung in der Öffentlichkeit zwar mehr oder weniger nicht direkt behandeln, aus deren Positionen sich aber Zustimmung oder Ablehnung der Selbstbeschränkungsforderung folgern ließen. Für die erstere Alternative stehen Martin Honecker, Svend Andersen, Trutz Rendtorff, für die zweite Stanley Hauerwas, Eilert Herms, Johannes Fischer. Da für letztere christliche Ethik sich von rationaler Ethik wesentlich unterscheidet, müssten sie im Sinne der Nichtakzeptanz religiöser Argumente plädieren. Bei dieser Diskussion scheint mir folgender Punkt nicht genügend beachtet: Theologen reden vom Glauben in einem normativen Sinn (und schließen somit jeden Aberglauben aus), während von »Vernunft« in einem rein neutralen Sinn gesprochen wird. Naturrechtslehren sprechen von »Vernunft« dagegen in der Regel in einem normativen Sinn von *wahrer* Vernunft, die Unvernunft ausschließt. Wenn nun Honecker sagt, dass moralische Urteile nicht „sola ratione“ gefällt werden können (83), ist die faktische irrtumsfähige Vernunft gemeint; diese bedarf dann der Hilfe des Glaubens. Dann ist aber für die Vernünftigkeit der christlichen Ethik die Frage entscheidend, ob auch die vom Glauben erleuchtete Vernunft Vernunft bleibt oder zu etwas anderem wird, ob m.a.W. Vernunft und Glaube unvermischt und ungetrennt sind.

Den Kern der Arbeit dürfte das 4. Kapitel bilden, das die verschiedenen Prämissen der liberalen Neutralitätsthese einer kritischen Prüfung unterzieht. G. formuliert die folgenden Prämissen der liberalen Auffassung, nach der die moralische Legitimität politischer Machtausübung von der Zustimmung der Bürgerinnen und Bürger abhängt (175.177):

- „1. Die moralische Legitimität staatlicher Machtausübung hängt davon ab, dass sie die hypothetische Zustimmung aller Bürgerinnen und Bürger findet.
2. Die erforderliche, hypothetische Zustimmung bezieht sich auf die die staatliche Machtausübung legitimierenden Gründe.
3. Argumente, die in Konzeptionen des guten Lebens im Allgemeinen oder solchen religiöser Provenienz im Speziellen gründen, können nicht die Zustimmung aller Bürgerinnen und Bürger finden.
4. Selbstbeschränkung (in einer bestimmten Form) stellt das notwendige, als moralische Bürgerpflicht formulierte Komplement zu der aus dem liberalen Legitimitätsprinzip abgeleiteten Neutralitätsthese dar.“

G. behandelt zunächst diese in der epistemologischen Prämisse 3 vorausgesetzten Skeptizismus bezüglich unterschiedlicher Konzeptionen des guten Lebens, wobei das epistemologische Defizit nicht notwendigerweise die Erkenntnis selber betrifft (wie bei B. Barry), „wohl aber die Möglichkeit, sie gegenüber anderen zu rechtfertigen“ (J. Rawls) (179); das gelte nicht nur für religiöse Konzeptionen. Dagegen lasse sich über Gerechtigkeitsprinzipien eher Einigkeit erzielen. Diese These wird häufig mit einem bloßen Appell an die Erfahrung untermauert. G. verweist dagegen auf „Beispiele für von religiösen Differenzen unabhängige, moralische Differenzen in Fragen der Gerechtigkeit“ (182). Er bezweifelt auch den justifikatorischen Skeptizismus von Rawls, gemäß dem auf Fragen des guten

Lebens bezogene Divergenzen prinzipiell un(auf)lösbar seien, und damit die behauptete Asymmetrie zwischen Konzeptionen des Guten und Fragen des Rechten. Was den Skeptizismus speziell gegenüber religiösen Konzeptionen des guten Lebens angeht, betont G. zu Recht, dass entsprechende Gründe durchaus nicht unzugänglich sein müssen; die Schwierigkeit betrifft eher ihre ethische Relevanz (212-214). Diese Schwierigkeit ergibt sich aber ebenso bei nicht-religiöser subjektiver Berufung auf bestimmte Erfahrungen. Außerdem seien theologische Sätze mindestens partiell überprüfbar, insofern sie bestimmten Kohärenzkriterien zu entsprechen hätten.

Bezüglich der 2. (pragmatischen) Prämisse unterscheidet G. zwischen Begründungs- und Ergebnisneutralität. Einerseits kann der Staat keine perfekte Ergebnisneutralität praktizieren; sonst müsste er vielleicht auf jede Form von Kulturförderung verzichten (235). Andererseits kann begründungsneutrale Förderung von Religionsgemeinschaften in der Schweiz im Ergebnis auf eine Bevorzugung der traditionellen Kirchen hinauslaufen (237). G. versteht die Neutralitätsthese nicht als fundamentale und absolute Norm, sondern „als eine abgeleitete Norm [...], die ihren Grund vor allem in der fundamentalen Norm gleicher Achtung und gleichen Respekts aber auch in dem Wert der Pluralität und des Experimentierens hat“. Wenn es um gleichen Respekt geht, sind nicht nur die Gründe staatlichen Handelns zu bedenken, sondern auch dessen Ziele, sowie der Inhalt der Entscheidung selbst, deren Auswirkung und die Möglichkeiten von Partizipation.

Bezüglich der moralischen Prämisse (1), die die mögliche Zustimmung aller vernünftigen Bürgerinnen und Bürger fordert, stellt G. zunächst heraus, dass diese Forderung nicht bei allen Vordenkern des Liberalismus erhoben wird. G. nennt Humboldt, Constant und Mill, denen es eher um den Schutz von Individualrechten geht als um Partizipationsrechte. Das Zustimmungsprinzip spielt somit nicht die zentrale Rolle, die ihm häufig attestiert wird (267). Die Notwendigkeit hypothetischer Zustimmung aller zur Ausübung von Zwangsgewalt wird oft in kantischer Weise damit begründet, andernfalls handle man andere als Mittel. Dieser Forderung ist aber nach G. (mit Ch. Eberle) schon Genüge getan durch das Bemühen um eine öffentliche Rechtfertigung. (Außerdem macht es doch wohl auch einen Unterschied, ob jemand positiv zu etwas gezwungen oder ob ihm eine bestimmte Handlungsmöglichkeit verwehrt wird; dieser Unterschied scheint in dieser Diskussion kaum bedacht zu werden.) Diese Rechtfertigung muss nicht neutral in Bezug auf umfassende Überzeugungen sein, sondern den unterschiedlichen Sichtweisen der Bürgerinnen und Bürger Rechnung tragen (289). Die hypothetische Zustimmung ist dann nicht als Bedingung der moralischen Legitimität politischer Machtausübung zu verstehen, sondern als ein anzustrebendes Ziel. Zusätzlich dürften freilich gewisse substanzielle Beschränkungen

notwendig sein, wie sie in den Menschen- und Bürgerrechten gegeben sind (292f).

Im 5. Kapitel „Öffentliche Rechtfertigung aus protestantischer Sicht“ erörtert G. als christliche Forderungen die Respektierung der Gewissens- und Handlungsfreiheit sowie die Einbeziehung anderer Erfahrungen in die eigene Urteilsbildung. Der Abschnitt über die Gewissensfreiheit bedarf allerdings m.E. einiger Korrekturen. Zum einen ist zu unterscheiden zwischen der Freiheit, nicht jemanden zu etwas zu zwingen, was seinem Gewissen widerspricht, und der Freiheit, nicht an der Ausführung des Gewissensentscheides gehindert zu werden. Nur der Verstoß gegen Gewissensfreiheit im ersteren Sinn würde für den Betroffenen Verführung zur Sünde bedeuten und ist unbedingt verboten; die Verhinderung der Ausführung eines Gewissensentscheides ist dagegen bisweilen sogar geboten; man denke an das Problem des Überzeugungstäters. Bei Paulus (1 Kor 8-10) geht es dagegen darum, selbst etwas Erlaubtes nicht zu tun, was den „Schwachen“ subjektiv Anlass zu Sünde geben könnte. Darauf hat der Schwache aber keinen Anspruch; insofern geht es nicht um Gewissensfreiheit. Es macht auch wenig Sinn, die (keineswegs einhellige und mitunter konfuse) scholastische Synteresis-Lehre, „wonach das Gewissen des natürlichen Menschen einen vom Sündenfall unberührten Kern besitzt, der ihm eine Erkenntnis des Guten erlaubt“ (311), nur mit der Bemerkung zu kommentieren, dass Luther im Gewissen „keinen zum Guten fähigen Wesenskern“ sieht (311). Die letztere Bemerkung kritisiert die Synteresis im Sinne eines volitiven Vermögens. Vorher charakterisiert sie G. aber als kognitives Vermögen. Beide Auffassungen finden sich in der Scholastik, sind aber zu unterscheiden. Wenn man nun etwa als Inhalt der Synteresis bestimmt: „Das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen“, wüsste ich nicht, was daran zu kritisieren wäre. Die Leugnung einer Synteresis in diesem Sinne würde dem Menschen die moralische Befähigung und damit auch die Möglichkeit zur Sünde selbst absprechen. Man kann die Verderbtheit des Menschen auch so übertreiben, dass man in der Konsequenz die Möglichkeit der Sünde leugnet.

Die für den Terminus »Synteresis« angedeutete Homonymie gilt auch für den Terminus »Gewissen«, was leider in der Regel meist übersehen wird. Bei der Diskussion verschiedener „Gewissensverständnisse“ werden deshalb häufig Äpfel mit Birnen verglichen. Wenn G. etwa sagt, frei werde das Gewissen (nach Luther) „durch das den Glauben ermöglichende Evangelium“ (312), ist »Gewissen« nicht etwa der innere Gebieter und Richter, den es sonst meist bezeichnet, – dieser ist nämlich nicht frei – sondern der Adressat des Gebotes bzw. Richterspruches, das sittliche Subjekt. Dieser Sprachgebrauch findet sich in den Späten Schriften des NT und ist auch typisch für Luther. Wenn nach Hebr 9,14 das Blut Christi unser Gewissen „reinigt“, kann damit nur das sittliche Subjekt gemeint sein; der innere Gebieter und Richter bedarf keiner Reinigung, da er nicht sündigen, sondern höchstens irren kann. Übrigens macht H. Reiner in seinem Artikel „Gewissen“ (HWP 3), den auch G. anführt, wenn auch knapp, auf diesen Unter-

schied aufmerksam (579).¹⁰ Ein ähnliches Problem besteht übrigens bezüglich der Goldenen Regel. Hier ist die gemeinte Grundidee zu unterscheiden von unterschiedlichen Formulierungen dieser Idee, was gerade in Beiträgen von Neutestamentlern (auf die G. sich stützt) meist nicht beachtet wird. Auch hier wäre grundlegend Hans Reiner zu konsultieren¹¹ Dabei wird deutlich, dass Mt 7,12 nicht die einzige und keineswegs unmissverständliche Formulierung der Goldenen Regel ist, und dass sie keineswegs im Gegensatz zur Feindesliebe steht, wie G. in seinen kritischen Bemerkungen zu Andersen behauptet (99-103). Recht verstanden ist die Goldene Regel keine reine Gegenseitigkeitsregel.

Zuzustimmen ist G., wenn er mit M. Perry die Wichtigkeit fremder Erfahrungen für die Urteilsbildung von Christen betont, sowie das Faktum unterschiedlicher Auffassungen unter den Gläubigen selbst. Das ist gerade auch gegenüber radikalen Liberalismuskritikern wie St. Hauerwas zu betonen. Schließlich nimmt G. die Rawlssche Idee des „überlappenden Konsens“ auf; solcher ist etwa in Fragen der Menschenrechte möglich. Darauf ist beim Unternehmen öffentlicher Rechtfertigung Bezug zu nehmen, was G. im letzten Kapitel an einigen Konkretionen verdeutlicht.

G.s Buch ist eine lohnende Lektüre. Seine Analysen und Diskussionen verschiedener Positionen sind präzise und sachlich und sind somit ein fundamentaler Beitrag zu einer entsprechenden Diskussion.

Werner Wolbert

BEESTERMÖLLER, Gerhard/HASPEL, Michael/TRITTMANN, Uwe (Hg.), „What we're fighting for ...“. Friedensethik in der transatlantischen Debatte (Beiträge zur Friedensethik 37), Kohlhammer, Stuttgart 2006, 156 p., kt., 16,80 Eur[D], ISBN 3-17-019037-7.

Im Jahre 2002 veröffentlichten 60 US-amerikanische Intellektuelle im Internet einen Brief mit dem Titel *What We're Fighting For: A Letter from America* (www.americanvalues.org), der zunächst einen Dialog zwischen Amerikanern und Muslimen eröffnen sollte. Reaktionen von muslimischer Seite bleiben auch nicht aus (auf der genannten Seite nachzulesen). Es gab allerdings auch eine – überwiegend kritische – Reaktion in Europa, vor allem in Deutschland, die die amerikanischen Autoren überrascht hat. Das vorliegende Buch nimmt das Thema

10 Vgl. im Übrigen B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Münster ³1987, 40-57.

11 Reiner, Hans, Die Goldene Regel, in: ders., Die Grundlagen der Sittlichkeit, Meisenheim am Glan 1974, 348-379; vgl. auch B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Münster ³1987, 89-106; W. Wolbert, Was sollen wir tun?, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2005, 61-74.