N12<527645377 021

ubTÜBINGEN

theol

Salzburger Theologische Zeitschrift

13.14
2009.2010
ohneTR

SaThZ

13. Jahrgang
Heft 1
2009
ISSN 1029-1792

Der Mensch – Bild Gottes?

Andreas Vonach	Gott ähnlich ist nicht Gott gleich
Hartwig Bischof	Ich seh' etwas – in Unterbrechung der Ebene
Marco Sorace	Bildtheologie heute
Christiane Tietz	Was ist der Mensch?
Ludwig Volker Toth	Von Gott verlassen
Dieter Witschen	Sind Menschenrechte in jeder Hinsicht gleichwertig?
Glosse	*Ethikunterricht in Österreich?*

ZA 9575 √ Z D

SaThZ
Salzburger Theologische Zeitschrift
13. Jahrgang, 1. Heft 2009, ISSN 1029-1792

herausgegeben von: Alois Halbmayr, Fachbereich Systematische Theologie
Andreas M. Weiß, Fachbereich Praktische Theologie – Moraltheologie
Ulrich Winkler, Fachbereich Systematische Theologie
Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

EDITORIAL Der Mensch – Bild oder Ebenbild Gottes? (*Alois Halbmayr*) 1
Andreas Vonach Gott ähnlich ist nicht Gott gleich. Anmerkungen zu einer angemessenen Anthropologie im Rahmen einer biblischen Theologie 7
Hartwig Bischof Ich seh' etwas – in Unterbrechung der Ebene 20
Marco A. Sorace Bildtheologie heute. Die Arbeit der Münsteraner bildtheologischen Arbeitsstelle ACHRIBI im Kontext gegenwärtiger Fragestellungen 40
Christiane Tietz Was ist der Mensch? Zum Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen in öffentlichen ethischen Debatten 48
Ludwig Volker Toth Von Gott verlassen. Zum Verhältnis von Religion und Behinderung 59
Dieter Witschen Sind Menschenrechte in jeder Hinsicht gleichgewichtig? Differenzierungen zur Äquivalenz-These 72
Anton Bucher GLOSSE: Ethikunterricht in Österreich? Zuerst verschlafen – und jetzt vertrödelt 85

Besprechungen

Angenendt, Arnold Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert (*Sabrina Bräunig und Britta Kohaupt*) 90
Schieder, Rolf Sind Religionen gefährlich? (*Franz Gmainer-Pranzl*) 94
Hempelmann/Kandel (Hg.) Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen (*Werner Wolbert*) 96
Nagl-Docekal/Wolfram (Hg.) Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien (*Franz Gmainer-Pranzl*) 97
Matondo-Tuzizila, Simon Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie (*Franz Gmainer-Pranzl*) 100
Mautner, Josef P. Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne. (*Ulrike Tanzer*) 102

Anschriften der Autorinnen und Autoren:
Ao. Univ.-Prof. Dr. Andreas VONACH, Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck; MMMag. Dr. Hartwig BISCHOF, Institut für Dogmatische Theologie, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien; Dr. Marco A. SORACE, Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte, Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Christiane TIETZ, Seminar für Systematische Theologie und Sozialethik, D-55099 Mainz; Mag. Ludwig Volker TOTH, Michael Pacher-Straße 25A, A-5020 Salzburg; Dieter Witschen, Distelweg 5, D-49176 Hilter-Borgloh; Univ.-Prof. Dr. Anton BUCHER, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Internet: http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm; Herausgeber: Alois.Halbmayr@sbg.ac.at; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at; Ulrich.Winkler@sbg.ac.at; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: **A**: SaThZ Uni-Sbg. §27, IANr. P_112100_02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; **BRD**: EKK, Konto Nr. 944580, BLZ 520 60 410; **CH**: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; CL 778.60; **Italien**: Raiffeisenkasse Bozen-Gries, ABI 08081, CAB 11601, K/K 03/01/20403-3. Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 6,- € plus Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; Bestellungen an: Astrid Künstner, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

SaThZ
Salzburger Theologische Zeitschrift
13. Jahrgang, 2. Heft 2009, ISSN 1029-1792

herausgegeben von: Alois Halbmayr, Fachbereich Systematische Theologie
Andreas M. Weiß, Fachbereich Praktische Theologie – Moraltheologie
Ulrich Winkler, Fachbereich Systematische Theologie
Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

EDITORIAL Finanz- und Wirtschaftskrise (*Andreas M. Weiß*) 109

Joachim Hagel O.Praem. „Es ist besser, dass ein Mensch sein Bankguthaben tyrannisiert als seine Mitmenschen." Was könnten John Maynard Keynes und die Katholische Soziallehre heute zur Weltwirtschaftskrise sagen? 112

Elke Mack/Michael Hartlieb Finanzkrise – ein Ende der Verantwortung für die Armen? 134

James Bruton Kapitalbeschaffung im Spannungsfeld zwischen Management und Kapitalgebern 156

Christian Felber Die Wirtschaftskrise meistern – aber wie? 162

Ulrich Hemel Globale Weltwirtschaft und globalisierte Zivilgesellschaft. Spielregeln für die Ordnung und Unordnung der Märkte 178

Kurt Remele Gerechtigkeit lehren, gerecht leben. Katholische Sozialethik und Soziallehre als institutionalisierte Gesellschaftsreflexion und praktisches Handeln 192

Werner Wolbert Über „unveränderliche christliche Grundsätze und moralische Werte, die direkt aus dem Evangelium stammen". Zu einer Formulierung der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung (Sibiu, Sept. 2007) 206

Alois Halbmayr GLOSSE: Thymotische Strohfeuer. Zu Peter Sloterdijks Neuerfindung der Gesellschaft 217

Besprechungen

Böttigheimer/Fischer/Gerwing (Hg.) Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen (*Werner Wolbert*) 223

Maio, Giovanni (Hg.) Der Status des extrakorporalen Embryos. Perspektiven eines interdisziplinären Zugangs (*Andreas M. Weiß*) 225

Geerlings/Mügge (Hg.) Gesundheit – Geisteswissenschaftliche und Medizinische Aspekte (*Joachim Hagel*) 229

Bickmann/Wirtz/Scheidgen (Hg.) Religion und Philosophie im Widerstreit? (*Franz Gmainer-Pranzl*) 230

Miggelbrink, Ralf (Hg.) Karl Rahner 1904–1984: Was hat er uns gegeben? Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner (*Franz Gmainer-Pranzl*) 233

Moser/Prüller-Jagenteufel / Prüller-Jagenteufel Gut(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnung als theologisches Lernfeld (*Franz Gmainer-Pranzl*) 235

Schreijäck, Thomas (Hg.) Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt (*Franz Gmainer-Pranzl*) 237

Verweyen, Hansjürgen Einführung in die Fundamentaltheologie (*Gregor Maria Hoff*) 239

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter:
James BRUTON, Poliweg 11, FL-9491 Ruggell; Mag. Christian FELBER, Brecherg. 7/3, A-1190 Wien; Dipl.Theol. Michael HARTLIEB, Wiss. Mitarbeiter am DFG-Projekt „Absolute Armut und globale Gerechtigkeit", Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaft, Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt; Univ.-Doz. Dr. Joachim HAGEL O.Praem., Fachbereich Praktische Theologie – Moraltheologie, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. DDr. Ulrich HEMEL, Institut für Sozialstrategie Laichingen-Jena-Berlin, Invalidenstrasse 2, D-10115 Berlin; Prof. Dr. Elke MACK, Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaft, Erfurt, Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt; Ao. Univ.-Prof. Dr. Kurt REMELE, Institut für Ethik und Gesellschaftslehre, Universität Graz, Heinrichstr. 78B/2, A-8010 Graz; Univ.Prof. Dr. Dr.h.c. Werner WOLBERT, Fachbereich Praktische Theologie – Moraltheologie, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Internet: http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm; Herausgeber: Alois.Halbmayr@sbg.ac.at; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at; Ulrich.Winkler@sbg.ac.at; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: **A**: SaThZ Uni-Sbg. §27, IANr. P_112100_02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; **BRD**: EKK, Konto Nr. 944580, BLZ 520 60 410; **CH**: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; CL 778.60; **Italien**: Raiffeisenkasse Bozen-Gries, ABI 08081, CAB 11601, K/K 03/01/20403-3. Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 6,- € plus Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; Bestellungen an: Astrid Künstner, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Salzburger Theologische Zeitschrift

Finanz- und Wirtschaftskrise

Joachim Hagel O.Praem.	John Maynard Keynes und die Katholische Soziallehre zur Weltwirtschaftskrise
Elke Mack/ Michael Hartlieb	Finanzkrise – ein Ende der Verantwortung für die Armen?
James Bruton	Kapitalbeschaffung
Christian Felber	Die Wirtschaftskrise meistern
Ulrich Hemel	Globale Weltwirtschaft und globalisierte Zivilgesellschaft
Kurt Remele	Gerechtigkeit lehren, gerecht leben
Werner Wolbert	Über „unveränderliche christliche Grundsätze und moralische Werte...“
Glosse	*Peter Sloterdijks Neuerfindung der Gesellschaft*
Besprechungen	Ethik, Theologie interkulturell, Fundamentaltheologie

SThZ

13. Jahrgang

Heft 2

2009

ISSN 1029-1792

SaThZ 13 (2009) 1-6

Der Mensch – Bild oder Ebenbild Gottes?

Editorial

Zum Kernbestand jeder theologischen Anthropologie zählt unbestreitbar die Überzeugung, dass der Mensch Ebenbild Gottes ist. Doch mit dieser grundlegenden Bestimmung, die ihre dichteste Formulierung in Gen 1,26f erhalten hat, verbinden sich gleichzeitig zahlreiche Probleme. Ist die Übersetzung von *zelem* mit »Ebendbild« überhaupt zutreffend und sachgemäß? Welches sind die ursprünglichen semantischen Konnotationen? Wäre der Begriff Abbild bzw. Bild nicht adäquater? Welches Bildverständnis liegt dem Ursprungstext zugrunde? Selbst wenn man an der im deutschen immer noch gängigen Übersetzung mit »Ebenbild« festhalten möchte, bleibt die Frage nach seiner semantischen Bedeutung nach wie vor virulent. Was ist überhaupt ein Ebenbild, worauf bezieht es sich bzw. verweist es und wodurch wird es konstituiert? Wie verhält sich der Begriff *demūt*, der gemeinhin mit »Ähnlichkeit« übersetzt wird, zum Begriff des Ebenbilds? Verschärft werden diese Anfragen durch den erkenntnistheoretischen Rahmen, der seine Prägung durch die platonische Urbild-Abbild-Relation gefunden hat und heute aus mehreren Gründen problematisch geworden ist: Die Bildkritik der Moderne, die spätestens in der frühen Neuzeit mit der Infragestellung des inneren Zusammenhangs von Zeichen und Bezeichnetem einsetzte, hat diese Auflösungsprozesse kontinuierlich vorangetrieben. Die Grenzlinien zwischen Realität und Fiktionalität, Ursprünglichkeit und Reproduktion, Intention und Repräsentation lösten sich weitgehend auf, so dass die basale Differenzierung von Urbild und Abbild ihren Erklärungswert verlor. Die daraus resultierenden Fragen gehen heute ins Grundsätzliche: Was ein Bild ist, was es zeigt oder zum Erscheinen bringt, welche Informationen es transportiert und worin seine pragmatischen Dimensionen bestehen, auf all diese für den religiösen Vollzug und das theologische Denken wichtigen Fragen liegen heute keine selbstverständlichen und allgemein überzeugenden Antworten mehr vor. Gleichzeitig ist aber die religiöse Rede wie kaum eine andere auf Bilder angewiesen, ja sie ist selbst elementar bildhaft, voll von Metaphern und ästhetischer Intensität. Die christliche Tradition hat daher zum einen an der Bedeutung der Bilder, insbesondere an ihrer ontologischen Verbindung mit dem unsichtbaren Urbild in affirmativer Weise festgehalten. Gleichzeitig aber sind die bildkritischen Traditionen, wie sie insbesondere in der Negativen Theologie und in den ikonoklastischen Bewegungen ausgeprägt wurden, nie aus dem Zentrum des theologischen Denkens verschwunden. Bilderverehrung und Bilderkritik sind daher keine klassischen Antagonismen oder sich ausschließende Alternativen, sondern zwei einander ergän-

zende und sich bedingende Formen, um das Unsagbare des Glaubens als Konkretes und gleichzeitig Entzogenes zur Sprache zu bringen.

Dieses wechselseitige Ineinander von bildaffirmativen und bildkritischen Traditionen hat die theologische Anthropologie immer wieder auch davor bewahrt, sich im Dickicht der jeweiligen anthropologischen Modellannahmen hoffnungslos zu verfangen und zu vorschnellen Festlegungen zu gelangen, was der Mensch »in Wahrheit« sei. So hat etwa die in den letzten Jahren intensiv geführte Debatte über Grenzen und Möglichkeiten des katholischen Naturrechtsdenkens gezeigt, wie voraussetzungsreich und kontingent der Naturbegriff letztlich ist und wie sehr er historischen Wandlungen unterworfen ist.[1] Mit diesen veränderten Rahmenbedingungen haben sich auch die Koordinaten des anthropologischen Diskurses insgesamt verschoben, was sich insbesondere an der wachsenden Problematisierung eines der grundlegenden Theoreme der biblischen Religion zeigt, dass der Mensch nicht bloß Geschöpf, sondern Bild bzw. Ebenbild Gottes ist.

Vor allem im Kontext der neuzeitlichen Religionskritik ist die These von der Ebenbildlichkeit des Menschen bestritten und in ihrer radikalisierten Form umgekehrt worden: Nicht der Mensch wurde nach dem Bild Gottes geschaffen, sondern die Menschen haben sich die Götter nach ihrem eigenen Bild entworfen. Dieser Gedanke, wonach die Götter lediglich das menschliche Selbstbild widerspiegeln, findet sich bereits bei Xenophanes und wurde von Ludwig Feuerbach zu einem klassischen Theorem moderner Religionskritik verdichtet: „*Erst schafft der Mensch Gott nach seinem Bilde*, und dann erst schafft wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde."[2]

Der univoke Bildbegriff, der hier zum Durchbruch kommt, hat jedoch die ganze Tradition gegen sich, die hier weitere wichtige Unterscheidungen eingezogen hat. Nach dem Kolosserhymnus ist allein Christus das wahre „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15) und nur auf dem Antlitz Christi erscheint die Herrlichkeit Gottes (2 Kor 4,4-6). Für den Hebräerbrief ist der Erstgeborene der Glanz der Herrlichkeit Gottes und das Abbild seines Wesens, so dass am Sohn sichtbar wird, was der Vater ist (Hebr 1,3). Die Glaubenden sind nach dem Willen Gottes dazu bestimmt, „an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben" (Röm 8,29), so dass über diese Vermittlungsinstanz die bleibende Beziehung zu Gott sichergestellt wird. Der hier zugrunde liegende Partizipationsgedanke ist

ZA 9575

1 Vgl. dazu: Schockenhoff, Eberhard, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996; Böttigheimer, Christoph/Fischer, Norbert/Gerwing, Manfred (Hg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlichfreien Konzept vom Menschen, Münster 2009.

2 Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums (Gesammelte Werke 5), Hg. v. W. Schuffenhauer, Berlin 1973, 215.

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

schöpfungstheologisch bestimmt. Worauf Gottes schöpferisches Tun von allem Anfang an aus war, das ist in Jesus Christus sichtbar ins Bild gesetzt.

Die Patristik hat in der Kontinuität der Urbild-Abbild-Grammatik die besondere Bedeutung des wesensgleichen Bild des Sohnes mit dem Vater betont und von dort her die Ebenbildlichkeit des Menschen bestimmt (vgl. Jak 3,9). In Christus ist das wahre Ebenbild Gottes erschienen und über Angleichung und Nachahmung können die Menschen an dieser Vollgestalt teilhaben. Damit der Mensch wieder zu sich selbst und zu Gott findet, muss er vom Bild des irdischen zum Bild des himmlischen Menschen verwandelt werden (1 Kor 15,49), was erst in der künftigen Auferstehung zur endgültigen Vollendung gelangt. Schon jetzt aber soll der Christ *imago Christi* sein, indem er den alten Menschen aus- und den neuen anzieht (Kol 3,9f).

Ob nun der Gedanke der Ebenbildlichkeit wie in Gen 1,26f stärker funktional oder wie bei Paulus stärker ontologisch geprägt ist, entscheidend bleibt, dass die unauflösbare Verbindung zwischen Schöpfer und Geschöpf sowie die damit verbundenen Aufgaben für die Menschen den normativen Rahmen auch für die gegenwärtigen theologischen Denkansätze in der Anthropologie bilden. Zum einen fordert dieser Gedanke die Ausweitung des Bilderverbots auf den Menschen. Als Bild oder Ebenbild Gottes bleibt jeder Mensch letztlich unbestimmbar und allen festen Zuschreibungen entzogen. „Der Mensch ist kein Bild, welches man sehen könnte. Der Mensch ist nichts Sichtbares. Niemand hat jemals Gott gesehen, aber niemand hat auch jemals einen Menschen gesehen – einen Menschen in seiner wahrhaften Wirklichkeit, ein lebendig transzendentales Sich."[3]

Zum anderen ist mit dieser Auszeichnung die unbedingte Aufgabe verbunden, die Schöpfung Gottes zu bewahren, was sich nicht allein auf Natur und Umwelt erstreckt, sondern auch die menschliche Gesellschaft miteinbezieht. Das Eintreten für die Marginalisierten und Bedrängten sowie das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit sind konstitutive Elemente und konkrete Ausdrucksformen dieses Bekenntnisses, keine Attribute oder Ausschmückungen, die irgendwie auch fehlen könnten. Ebenbildlichkeit ist deshalb eine deskriptive und zugleich eine normative Aussage. Als genuin religiöses Bekenntnis einer Glaubensgemeinschaft bedarf es der Übersetzungs- und Vermittlungsversuche in die säkulare Öffentlichkeit hinein. Eine solche Übersetzung wäre etwa der in den Menschenrechtsdiskursen zentrale Gedanke von der unbedingt zu achtenden Menschenwürde, zu deren Begründung und institutioneller Verankerung nicht allein, aber eben auch der Gedanke von der Gottebenbildlichkeit des Menschen entscheidend beigetragen hat.[4]

3 Henry, Michel, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches. Aus dem Französischen von Rolf Kühn, München 2002, 361.

4 Vgl. Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 29-31.

Das vorliegende Heft widmet sich in grundsätzlicher Weise und anhand konkreter Fragestellungen den theologischen Möglichkeiten und Grenzen, dem zentralen Sinngehalt und den Transformationsprozessen der Rede von Menschen als Bild/Ebenbild Gottes im gegenwärtigen kulturellen Kontext.

Zuerst erläutert Andreas VONACH, Professor für Altes Testament an der Universität Innsbruck, in seinem Beitrag die exegetischen und bibeltheologischen Grundlagen. Vonach betont, dass das Frageinteresse der Bibel weniger dem Sein des Menschen als solches gilt, sondern dem Sein des Menschen im Angesicht Gottes. Damit wird biblisch eine Interpretationsrichtung vorgegeben, die den schöpfungstheologischen Grundton des Gedankens hervorhebt: Abbildhaftigkeit als Metapher der Mitverantwortung für die ganze Schöpfung. Auch wenn der Begriff »Ebenbildlichkeit« aufgrund seiner Konnotationen problematisch geworden ist und vieles für einen Verzicht auf diesen Begriff spricht, entscheidend bleibt die Betonung der fundamentalen Differenz selbst, da niemand Gott gleich ist, weder dem Aussehen noch dem Sein nach.

Hartwig BISCHOF, bis zum Sommer 2009 Vorstand des Instituts für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, geht in seinem Beitrag dem verwobenen Verhältnis von Bild und Sprache, von Ästhetik und Reflexion, Wirklichkeit und Fiktionalität nach. Bilder besitzen eine eigene Logik, die nicht den Regeln der prädikativen Sprache folgt und deshalb auch spezifischer Interpretationsformen bedarf. Anhand der Überlegungen des französischen Philosophen Jean-Luc Nancy wird gezeigt, dass Kunst einen vorgängigen, sprachlich-reflexiv nicht restlos einholbaren Offenbarungscharakter von Sinn enthält. Der über konkrete Kunstwerke eröffnete spezifische Zugang zur Welt lässt sich als Einladung an die Theologie interpretieren, entsprechende Kompetenzen im Bereich der modernen Bildsprachen zu erwerben. Damit würde einmal mehr sichtbar, auf welch fragilen Boden die Rede von der Ebenbildlichkeit des Menschen gründet – und wie bedeutungsvoll bzw. unverzichtbar sie sich dennoch erweist.

Marco A. SORACE, Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, stellt in seinem Beitrag die dortige „Arbeitsstelle für christliche Bildtheorie, theologische Ästhetik und Bilddidaktik“ (ACHRIBI) vor, die neben der bildtheologischen Arbeitsstelle an der Universität Köln und dem neu geschaffenen Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz zu den wenigen institutionalisierten Forschungsstellen auf universitärem Boden zählt, die sich der Vermittlung bildtheoretischen Wissens sowie dem Dialog von Kunst und Kirche widmen. Der weitgehende Ausfall einer fundierten theologischen Auseinandersetzung mit dem ästhetisch-bildtheoretischen Diskurs der Moderne ist wohl einer der Gründe für den weitgehend objektivierten und kommerzialisierten Gebrauch von Bildern auf der ei-

nen und das anhaltenden Unverständnis gegenüber moderner Kunst auf der anderen Seite.

Christiane TIETZ, Professorin für Systematische Theologie und Sozialethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz, bietet zunächst einen Überblick über die verschiedenen systematisch-theologischen Interpretationsansätze der Gottebenbildlichkeit und analysiert an ausgewählten Beispielen ihre Relevanz in öffentlichen ethischen Debatten. Dem Begriff selbst kommen unterschiedliche Bedeutungen zu, je nachdem, ob er vor allem deskriptiv oder normativ verstanden wird. Wird die Gottebenbildlichkeit als etwas betrachtet, was der Mensch erreichen soll (und damit auch verfehlen kann), dann lässt sich mit ihm die Würde des Menschen nur schwer begründen. Gleichzeitig liegt aber in diesem Gedanken theologisch eines der stärksten Argumente für die universale und bedingungslose Geltung der Menschenwürde. Daher wird in den neueren kirchlichen Stellungnahmen die Gottebenbildlichkeit als unverlierbares und allen Menschen von Anfang an zukommendes bedingungsloses Merkmal verstanden.

Im abschließenden Beitrag zum Schwerpunktthema dieses Heftes setzt sich Ludwig Volker TOTH, Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Salzburg sowie Unternehmensberater und Verleger, mit dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu Menschen mit Behinderung auseinander. Nach dem biblischen Schöpfungsbericht bedeutet Ebenbildlichkeit Gleichheit *und* Differenz, sie ist keine Aussage über das Wesen oder eine bestimmte Normativität des Menschen, sondern über die Gott-Mensch-Beziehung, in die alle hineingerufen sind. In den Lebens- und Erfahrungswelten der Bibel kommen Menschen mit Behinderung ganz selbstverständlich vor. Auch wenn es eine Traditionslinie gibt, die Behinderung als Strafe Gottes für sündhaftes Verhalten interpretiert, so wird dieser vermeintliche Zusammenhang in den überwiegenden Traditionen radikal kritisiert und entschieden zurückgewiesen. Gerade den Menschen mit Behinderung und den Ausgegrenzten gilt die besondere Zuwendung Gottes. Die Praxis Jesu, diese Menschen in den Mittelpunkt der heilsamen und heilenden Gottesbeziehung zu stellen und so ihre Würde zu betonen, ist auch heute verpflichtendes Vorbild und Maßstab für das praktische Handeln der Kirchen und Gemeinden.

Passend zum Themenschwerpunkt setzt sich Dieter WITSCHEN, Mitarbeiter beim Bischöflichen Offizialat Osnabrück, aus moraltheologischer Perspektive mit der Äquivalenz-These im Menschenrechtsdiskurs auseinander. Zunächst wird diese These in ihrer grundlegenden Bedeutung vorgestellt und daran anschließend ihre Relevanz an konkreten Anwendungsproblemen diskutiert. Auch wenn alle Menschenrechte allgemeingültig und unteilbar sind, so besitzen sie je nach Kontext doch unterschiedliches Gewicht, weshalb die einzelnen Menschenrechte nicht zwangsläufig gleichrangig sind, sondern durchaus Prioritätensetzungen erfordern.

In der *Glosse* beschäftigt sich diesmal Anton A. BUCHER, Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, mit der nach wie vor virulenten und unabgeschlossenen Debatte über die flächendeckende Einführung eines Ethikunterrichts in Österreich.

Rezensionen zu Fragen der Gewalt in den Religionen, zum Stellenwert des Religiösen in der säkularen Öffentlichkeit, zur kontextuellen Theologie sowie zum Verhältnis von Literatur und Religion runden das Heft ab.

Alois Halbmayr

SaThZ 13 (2009) 7-19

Gott ähnlich ist nicht Gott gleich

Anmerkungen zu einer angemessenen Anthropologie im Rahmen einer biblischen Theologie

Andreas Vonach, Innsbruck

1. Vorbemerkungen

Begriffe wie „der Mensch als Ebenbild Gottes", „der Mensch als Krone der Schöpfung" oder „der Mensch als Statthalter Gottes auf Erden" wurden lange Zeit – teils mit unreflektierter Selbstverständlichkeit – als klar aus der Bibel abzuleitende Gegebenheiten angesehen und in verschiedene Lebens-, Macht- und Sozialkontexte hinein transportiert. Dabei waren die Proponenten solcher Schlagworte bei weitem nicht immer theologisch oder gar biblisch orientiert, sondern die mit solcherlei Redeweisen verbundenen Inhalte wurden als vermeintliche Tatsachen ohne weiterer Reflexion ihres Ursprungs und ihrer Normativität in alle möglichen Lebensbereiche hinein getragen. Was die verschiedenen Anwendungsgebiete dieser „Maximen" im allgemeinen verbunden hat, war ein in allen Fällen hinter ihrer Verwendung stehender Machbarkeits- und ungezügelter Fortschrittsglaube der sie propagierenden Menschen. Vielfach sah sich der Mensch nicht mehr *in*, sondern *über* der Natur stehend, er glaubte alles selber machen und beherrschen zu können und ging entsprechend schonungslos mit Ressourcen, mit manchen Mitmenschen und anderen Teilen der belebten Natur, und letztlich auch mit der eigenen Gesundheit um. Verschiedene politische, ökologische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Ereignisse seit etwa der Mitte des 20. Jahrhunderts – man denke etwa an den Holocaust, die Energiekrise der 70-er Jahre, die zunehmende Wahrnehmung der Umweltverschmutzung, vom Menschen verursachte Naturkatastrophen oder auch die gegenwärtige globale Finanz- und Wirtschaftskrise – haben diesen menschlichen Machbarkeits- und Allmachtswahn zunehmend in Frage gestellt und damit auch die Gültigkeit oben genannter – vermeintlich „biblisch fundierter" – Anthropologie-Aussagen in eine Krise geführt. Schon daher scheint es höchst an der Zeit, dem biblischen Fundament solcher Denkweisen erneut nachzuspüren und auf bibeltheologisch-exegetischer Basis neu zu erheben, was denn das biblische Menschenverständnis wirklich ausmacht. Ein solches Unternehmen wird freilich die eben skizzierten Krisen nicht als solche lösen, wohl aber wird es zumindest das Selbstverständnis des Menschen einer kritischen Reflexion zu unterziehen vermögen und das biblisch grundgelegte Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer neu

in Erinnerung rufen können. Dies soll nun zumindest in Ansätzen versucht werden.

2. Der Mensch als „Krone" oder „Krönung" der Schöpfung?

Die prägnanteste Aussage innerhalb des Alten Testaments zur Stellung des Menschen im Kontext der Gesamtschöpfung findet sich in Ps 8: *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du seiner dich annimmst? – Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, und hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, alles hast du unter seine Füße gelegt.* (Ps 8,5-7)

Diese oft als „Spitzenaussagen biblischer Anthropologie" bezeichneten Verse stammen aus dem Mund eines staunenden Beters, dessen erster Grund für sein bekennendes Staunen allerdings Gott selbst ist. „JHWH, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!", lautet die den gesamten Psalm rahmende (v.2.10) Lobpreisung Gottes. Dieser Lobhymnus auf den Schöpfer bildet somit auch den Verstehenshorizont für die Aussagen über den besonderen Ort des Menschen innerhalb der geschöpflichen Welt; sie sind demnach in Relation zum Schöpfergott selbst zu lesen: „am Gottesbild entsteht das Menschenbild."[1]

Der Beter erlebt den Menschen als jenes Geschöpf, dessen der Schöpfer aktiv „gedenkt"[2], ja dessen – und zwar jedes einzelnen Menschen (die Bezeichnung „Kind des Menschen" legt dies nahe) – er sich persönlich „annimmt"[3]. Diese Wahrnehmung führt ihn zur Frage: „Was ist der Mensch?", und zwar angesichts dessen, dass der Schöpfer ein derartiges Verhältnis zu ihm pflegt. Konsequent gefragt lautet die so verstandene Grundfrage biblischer Anthropologie eigentlich: „Was/wer ist der Mensch im Angesicht Gottes?" Daher lässt sich „Biblische Anthropologie" nicht abgekoppelt von der „Theologie" betreiben, ja schärfer

1 Oberforcher, Robert, Was ist der Mensch? Antwortangebote im Horizont des biblischen Schöpfungsglaubens, in: Breitsching, Konrad/Guggenberger, Wilhelm (Hg.), Der Mensch – Ebenbild Gottes. Vorträge der dritten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2002, Thaur 2003, 9-44, 10.

2 Hebr. *zkr* hat vor allem im hymnischen Kontext einen durchaus feierlichen Unterton und bezeichnet ein „Gedenken" im Sinne von „sich an jemanden Erinnern", „jemanden bekannt machen" oder gar „bekennen" (Koehler, Ludwig/Baumgartner, Walter, Hebräisches und Aramäisches *Lexikon* zum Alten Testament. Unveränderter Nachdruck der dritten Auflage, Leiden/Boston 2004, 258f) – Ps 8,5 kann daher durchaus so verstanden werden, dass Gott sich zum Menschen in spezifischer Weise bekennt, ihn in seinem Gedächtnis bewahrt, eine direkte Beziehung zu ihm aufrecht erhält.

3 Im hebr. *pqd* klingt stark die Bedeutung „auf jemand schauen", „sich um jemanden kümmern" durch (Koehler, L./ Baumgartner, W., Lexikon 900), was die spezielle (Für)sorge Gottes um den Menschen zum Ausdruck bringt.

noch: Biblische Anthropologie *ist* Theologie! So erkennt es zumindest der Beter von Ps 8. „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott" – so fährt er fort – und „du hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt". Der Maßstab zur Wahrnehmung und Beurteilung des Menschen kann also nichts und niemand anderes sein als Gott selbst, von dem er, wenn auch nur „wenig geringer", so doch klar und deutlich unterschieden bleibt. Gott als Schöpfer des Menschen hat diesem gleichsam eine Krone aufgesetzt, die aus *kabōd* und *hadar* („Herrlichkeit und Ehre") besteht, beides Begriffe, die auf die Würde jedes Menschen abzielen. Das hebr. *kabōd* – im Alten Testament bezeichnet es öfters auch eine Erscheinungsweise JHWHs – hat ein breites Bedeutungsspektrum einer Herrlichkeit im Sinne von „Ehre", „Stolz", „Wertschätzung" oder „Würde", die jemandem zukommt bzw. mit der jemandem begegnet wird.[4] Dass dem deutschen Wort „Würde" von seiner Herkunft und Wurzel her exakt dasselbe Bedeutungsfeld entspricht, hat Ute Neumann-Gorsolke bereits vor fast zehn Jahren schlüssig gezeigt,[5] um so zur prägnanten Feststellung zu kommen, dass „also an den Psalm keine fremde Denkkategorie herangetragen werden (muss), denn die besonderen Würden des Menschen ... sind die zentralen Themen des Psalms."[6] Aus der Krönung des Menschen mit Herrlichkeit und Ehre resultiert demnach gerade die unveräußerliche Menschenwürde, die jedem Menschen zukommt und die Respekt, Achtung und Wertschätzung jedem Menschen gegenüber – ohne jedweden Unterschied – zwingend bedingt.

Die Verwendung der Krönungsmetaphorik in diesem Vers einerseits und die darauf folgende Feststellung, der Mensch sei als Herrscher über die restliche Schöpfung eingesetzt, die ihm zu Füßen liege, andererseits, haben die Redeweise vom Menschen als „Krone der Schöpfung" und als „Beherrscher der Schöpfung in Gottes irdischer Statthalterschaft" beflügelt. Dabei wird aber meist übersehen, dass die auf die gesamte Menschheit übertragene Königsterminologie hier in einen stark anthropologisch-soziologischen Kontext gestellt ist. Die Königskrone besteht nicht aus teuren und edlen Materialien zur äußerlichen Machtdemonstration eines spezifischen Menschen, sondern sie besteht in der schöpfungsgemäßen inneren Würde jedes Menschen, und das Ausüben der Herrschaft über die gesamte andere Schöpfung meint nicht eine reine Indienst- und Inanspruchnahme als rücksichtsloser Unterwerfung, sondern ein aus der eigenen Würde sich ergebendes würdevolles und verantwortungsvolles Kulturwirken. Das ergibt sich eindeutig aus dem in v8f folgenden Verweis auf die gesamte belebte Natur und

4 Siehe dazu Gesenius, Wilhelm/Buhl, Frants, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962, 333.

5 Vgl. Neumann-Gorsolke, Ute, „Mit Ehre und Hoheit hast du ihn gekrönt" (Ps 8,6b). Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde, in: JBTh 15 (2000) 39-65, 43.

6 Ebd.

dem darauf folgenden Rahmenvers 10, der ja wiederum die Größe des Namens Gottes auf der ganzen Erde besingt.

Ps 8 enthält also nicht nur *die* Spitzenaussagen biblischer Anthropologie, sondern er verortet vor allem den Menschen in einer Präzision, wie dies kein anderer Text tut, nämlich in einem unauflösbaren Spannungsfeld zwischen Gott, Mitmensch und Natur.[7] Der Mensch ist einerseits vom Schöpfer mit Menschenwürde gekrönt worden, andererseits „krönt" der Mensch seinerseits damit die Schöpfung dadurch, dass er seiner Würde entsprechend und im Wissen um die Größe des Schöpfers, die sich in der gesamten Schöpfung widerspiegelt, verantwortungsbewusst und „standesgemäß" in und mit dem ihm anvertrauten Rest der Schöpfung lebt und umgeht. Biblische Anthropologie ist somit im Lichte von Ps 8 als Theologie gleichzeitig auch Sozial- und Umweltethik. Dadurch dass Gott den Menschen nur „wenig geringer" als Gott selbst gemacht und ihn mit Würde ausgestattet hat, ist der Mensch befähigt – und zwar im Miteinander der gesamten Menschheit – diese ihm übertragene Verantwortung zu übernehmen. Gleichzeitig vermag er auch als einziges Wesen mit seinem Schöpfer zu kommunizieren, dessen Größe zu erkennen und ihm durch Leben und Gebet (Ps 8 ist vom Sitz im Leben her ein Lobhymnus auf den Schöpfer!) zu antworten.

Die in Ps 8 erstmals so formulierte Grundfrage „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?", wurde in späteren alttestamentlichen Schriften auf verschiedene Weise rezipiert. Ps 144,3f zitiert die Frage annähernd wörtlich, verrät aber in der Weiterführung eine deutlich anders akzentuierte Weichenstellung: *Was ist der Mensch, dass du ihn erkennst, des Menschen Kind, dass du über es nachsinnst? Der Mensch ist dem Wind gleich, seine Tage wie vorüberhuschender Schatten.*

Schon die Prädikate *jd'* („erkennen") und *ḥšb* pi. („nachsinnen über") lassen eine Abschwächung der Emotion Gottes gegenüber Ps 8 erkennen, wo noch von „gedenken" und „sich jem. annehmen" die Rede war. Dennoch geht es auch hier um ein „tiefes Sich-Verwundern über Gottes Zuwendung"[8] seitens des Beters, allerdings motiviert durch die Wahrnehmung der Zerbrechlichkeit und Kontingenz menschlicher Existenz. Die Lebensdauer eines einzelnen Menschen ist gar nichts im Gegensatz zur Beständigkeit der Schöpfung als ganzer. Trotzdem weiß sich der Beter noch direkt und individuell wahr- und ernstgenommen von seinem Schöpfer und sieht dies in staunender Manier positiv. Er vertraut auf die Hilfe Gottes in all den Unwägbarkeiten und Bedrohungen des Lebens und kann so mit der bekennenden und vertrauenden Seligpreisung enden: *Glücklich das Volk, das JHWH zu seinem Gott hat* (Ps 144,15b).

7 Siehe dazu auch Vonach, Andreas, „Zu seinem Ebenbild erschuf er ihn ..." (Gen 1,27). Der Mensch gemäß biblisch-jüdischer Offenbarungsquellen, in: Religionen unterwegs 15/1 (2009) 13-18, 13f.

8 Oberforcher, R., Mensch 12.

Anders Ijob 7,16-18, der die Aufmerksamkeit Gottes für den Menschen angesichts seines erfahrenen Leides nur noch ablehnend in Frage zu stellen vermochte: *Ich habe genug! Nicht für die Ewigkeit werde ich sein. Lass ab von mir, denn ein Windhauch sind meine Tage! Was ist der Mensch, dass du ihn groß erachtest und dass du auf ihn dein Herz richtest? Und jeden Morgen suchst du ihn heim und jeden Augenblick prüfst du ihn.*

Für Ijob ist Gottes Sorge um den Menschen und seine besondere Nähe zu ihm zur Belastung geworden. „Er artikuliert sich freilich aus einer äußersten Grenzsituation, die keine Standarderfahrung ausspricht",[9] dennoch stellt er die innerhalb der Geschöpfe einzigartige Beziehung zwischen Mensch und Gott nicht als Faktum in Frage, sondern von ihrer Angemessenheit her. Dass er sie im Sinne von Ps 8 als „Menschenwürde" zu deuten vermag, ist freilich eher nicht anzunehmen; im Gegenteil, er empfindet Gottes Verhalten als Last und bezeichnet ihn in v20 sogar als „Wächter des Menschen".

Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die LXX-Übersetzung von Ps 8,6a mit ihrer deutlich spürbaren Tendenz, ja kein Missverständnis im Sinne einer zu starken Angleichung des Menschen an Gott aufkommen zu lassen; sie lautet in der entsprechenden Passage: *Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als die Engel.*

Zwar bleibt sowohl die allein dem Menschen eigene besondere Würde als auch eine Sonderstellung innerhalb der Schöpfung mit einem „Bezug des Menschen zur himmlischen Welt"[10] erhalten, doch ist die – wie auch immer inhaltlich bestimmte – Nähe zu Gott selbst deutlich geringer zum Ausdruck gebracht als im hebräischen Text. Der Mensch hat und behält seine ihm von Gott im Schöpfungswerk verliehene Menschenwürde; damit „krönt" er die Schöpfung durch seine vor dem Schöpfer selbst verantwortete Lebens- und Gestaltungsweise, bleibt diesem und auch den anderen himmlischen Wesen allerdings deutlich untergeordnet. Vielmehr ist das bleibende, staunende Preisen des Schöpfers Grundlage jeglichen biblischen Menschenverständnisses. Aus ihm resultiert das angemessene Verhalten den Mitmenschen sowie der belebten und unbelebten Natur gegenüber. „Krone" seiner Schöpfung – das machen alle relevanten Texte deutlich – bleibt letztlich immer Gott selbst.

9 Ebd. 13.

10 Oberforcher, Robert, Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs, in: Vonach, Andreas/Fischer, Georg (Hg.), Horizonte biblischer Texte. FS Josef Oesch, Fribourg/Göttingen 2003, 131-168, 151.

3. Die „Gottebenbildlichkeitsaussagen" des Alten Testaments

Auf dem Boden der gewonnenen Erkenntnisse aus den Spitzenaussagen von Ps 8 und deren Wirkungsgeschichte soll nun auf die eigentlichen Aussagen zur „Gottebenbildlichkeit" des Menschen im Alten Testament eingegangen werden. Den Basistext dafür bildet Gen 1,26f: *Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Und es schuf Gott den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie.*

Zunächst ist es wichtig zu betonen, dass durch den Parallelismus in v26a „als unser Abbild" // „uns ähnlich" von vornherein klar gestellt wird, dass Abbildhaftigkeit keine Gleichheit, sondern nur eine „Ähnlichkeit" mit dem Urbild bedeutet. Das hinter „Abbild" stehende hebr. Lexem *zlm* bedeutet in seiner Verbalform „mit Bildwerk versehen", „schnitzen", als Nomen „Statue", „Abbild", „Ebenbild"[11]; damit bezeichnet es in jedem Fall etwas, in dem in irgendeiner Form ein „Vorbild" sichtbar gemacht zum Ausdruck kommt. Es ist aber nie mit diesem – darauf verweist der Parallelismus – einfach gleich zu setzen.

Auch andere Kulturen des Vorderen Orients kennen die Vorstellung, dass bestimmte Menschen eine Gottheit repräsentieren; so kann beispielsweise in akkadischen und sumerischen Texten der König (allerdings nur der König!) Abbild einer Gottheit auf Erden sein,[12] und auch in Ägypten gilt der Pharao als leibhaftige Erscheinung eines Gottes.[13] Gen 1,26 bezieht sich jedoch in scharfem Gegensatz zu solchen Vorstellungen jedenfalls auf die gesamte Menschheit und nicht bloß auf einzelne Repräsentanten, was einerseits durch den Kontext der Erschaffung des Menschen als Gattung und andererseits in den beiden Pluralen von v26b.27b angezeigt ist.[14] Gleichzeitig ist es auffallend, dass hier *zlm* und nicht das für Götterbilder anderer Völker benutzte *psl*[15] verwendet wird. Die Abbildhaftigkeit des Menschen vom Gott Israels ist daher von vornherein auch in keinerlei Entsprechung zu den die Götter anderer Völker repräsentierenden Bildern und Statuen zu verstehen.

11 Vgl. Gesenius, W./Buhl, F., Handwörterbuch 684; Stendebach, Franz Josef, Art. *zlm*, in: ThWAT 6 (1989) 1046-1055, 1048f.

12 Siehe Stendebach, F.J., zlm 1049.

13 Vgl. Oberforcher, R., Mensch 25.

14 Siehe dazu ausführlich in Grözinger, Karl E., Jüdisches Denken. Band 1, Frankfurt/New York 2004, 135f.

15 Hinter *psl* steht eine gemeinsemitische Wortwurzel, die das Behauen von Steinen zum Ausdruck bringt, was meist im kultischen Kontext eine Rolle spielte; innerhalb der hebr. Bibel bezeichnet es fast immer handgemachte Götzen und stellt vor allem im Kontext des Fremdgötter- und Bilderverbotes in Ex und Dtn einen Schlüsselbegriff dar. Vgl. Gesenius, W./Buhl, F., Handwörterbuch 651.

Die Abbildhaftigkeit des Menschen – als Ähnlichkeit! – muss demnach anders definiert werden, wobei der Schlüssel für diese Näherbestimmung nur der konkrete Kontext sein kann: „Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land" (v26b). Damit ist die Abbildaussage von Gen 1,26f nicht nur thematisch, sondern auch lexematisch direkt mit der Krönungsaussage von Ps 8,5-7 verlinkt, heißt es doch dort, dass Gott den Menschen „als Herrscher eingesetzt hat" (*mšl* hif.), hier, dass er „herrschen soll" (*rdh*)[16] über die restliche Schöpfung. Dass der Mensch als Abbild Gott ähnlich gemacht ist (Gen 1), steht so in analoger Synonymität zu „nur wenig geringer" (Ps 8) als Gott. Die Herrschaft über andere Geschöpfe – als Kultivierungsauftrag![17] – ist demnach gerade nicht *Inhalt*, sondern *Folge* seiner besonderen Beziehung zum Schöpfer. Als Dialogpartner Gottes kommt ihm damit aber auch die Fähigkeit und Pflicht zu sittlicher Erkenntnis und verantworteter Wahlfreiheit in seinem Handeln zu. Dass dabei schließlich jegliches Handeln/Tun des Menschen schon grundsätzlich vom (Schöpfungs)-Handeln Gottes qualitativ verschieden ist, lässt sich am verwendeten Vokabular des hebräischen Textes aufweisen. Hinter dem meist mit „schaffen" wiedergegebenen kreativen Wirken und Handeln Gottes steht das hebr. *br'* (damit beginnt auch die Hebräische Bibel: „im Anfang schuf Gott"), das insgesamt 48 Mal vorkommt[18] und ausschließlich Gott zum Subjekt haben kann. Es bezeichnet also eine strikt Gott allein vorbehaltene Art und Qualität von Tun, mit dem stets auch ein „Hervorbringen" konnotiert ist.[19] Demgegenüber kann der Mensch den Kultivierungsauftrag lediglich durch *'ṣh* (tun, machen) erfüllen, was immer mit menschlicher Arbeit verbunden ist.[20] Menschliches „Arbeiten" und „Tun" gehört also biblisch gesprochen von vornherein einer anderen Handlungskategorie an als Gottes „Schaffen" und „Wirken", es ist eben nicht schöpferische, sondern geschöpfliche Tätigkeit. Die Abbildhaftigkeit des Menschen in Bezug auf Gott erweist sich somit auch in dieser Hinsicht als „Ähnlichkeit" mit dem Schöpfer, indem der Mensch kultivierend in und mit der Schöpfung umgehen kann und muss, niemals jedoch auch nur annähernd als „Gleichheit".

16 Wenn auch bei *mšl* mehr der autoritative und bei *rdh* mehr der physische Aspekt des Herrschens im Vordergrund steht, so werden die Begriffe dennoch allgemein synonym gebraucht (s. Ebd. 470 bzw. 746).

17 Dass der Herrschaftsauftrag gleichzeitig Kultivierungsauftrag ist, zeigt die Weiterführung in v28 mit der Fruchtbarkeits- und Vermehrungsaussage; vgl. Groß, Walter, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: TThQ 161 (1981) 244-264, 244 bzw. 260.

18 Vgl. Even-Shoshan, Abraham, Neue Konkordanz über Tora, Propheten und Schriften, Jerusalem 1990, 202f.

19 So Gesenius, W./Buhl, F., Handwörterbuch 113.

20 Ebd. 622-624.

Was in Ps 8,7 pauschal als „Werk deiner Hände" und „alles" bezeichnet wurde, ist hier klarer entfaltet: Es geht wirklich um die gesamte belebte Natur innerhalb der verschiedenen Lebenssphären (Wasser, Luft und Erdboden), wobei sogar noch zwischen Wildtieren und gezüchtetem Vieh unterschieden wird. Implizit enthält dieser alle Lebewesen in ihrem jeweiligen Lebensraum umfassende Herrschaftsauftrag auch einen Kultivierungsauftrag, was den Erhalt und Schutz der entsprechenden Lebensräume anlangt. Ein – wie oben dargestellt – verantwortungsvolles „Herrschen" über die Tiere kann nämlich wohl nur dann als gelungen und dem Willen des Schöpfers entsprechend bezeichnet werden, wenn die verschiedenen Tiere auch den ihnen entsprechenden Lebensraum mit den für sie zum (Über-)Leben notwendigen Voraussetzungen vorfinden. Dieses der gesamten Tierwelt zukommende absolute Recht auf Leben erhält in der zunächst vegetarischen Ernährungsvorschrift für den Menschen in Gen 1,29 eine weitere Bestätigung: *Und es sagte Gott: Siehe, ich gebe euch alle grünen Pflanzen auf dem Antlitz der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume, auf denen samentragende Früchte wachsen; für euch sollen sie zur Nahrung sein.* Erst nach der Flut, im Zuge der Rettung von Gottes Schöpfungswerk und vor allem des Menschen, wird der Menschheit die Fleischnahrung zugestanden, allerdings mit Einschränkungen. „Zur Lebenssicherung allein erhält der Mensch die Befugnis zum Töten, niemals jedoch einen Freibrief des Mordens."[21] Damit bleibt der grundsätzliche Kultivierungsauftrag samt der Erhaltung der verschiedenen Tierarten inklusive deren Lebensräumen voll aufrecht und gültig. Jegliches Vergießen von Menschenblut bleibt selbstverständlich absolut tabu – *wer Blut eines Menschen vergießt, über diesen Menschen wird sein (eigenes) Blut vergossen werden* (Gen 9,6a) – und dieses Tabu wird mit der Würde (Abbildhaftigkeit) des Menschen begründet: *denn nach dem Abbild Gottes hat er gemacht den Menschen* (Gen 9,6b).

Auch im Kontext von Gen 1,26f meint „Mensch" (*adam*) nicht ein Individuum, sondern das Kollektiv „Menschheit", was sich in der Geschlechterspezifizierung von v27b – „männlich und weiblich schuf er sie" – nochmals verdeutlicht. Abbild Gottes ist nicht ein Teil des Menschen, sondern die Menschheit als Mann und Frau; männlich und weiblich miteinander macht *den Menschen* als Abbild Gottes aus. Damit gilt auch der Herrschafts- bzw. Kultivierungsauftrag für beide Geschlechter in gleicher Weise und gemeinsam.[22]

21 Oberforcher, R., Mensch 34f.

22 Hier bleibt das paulinische Konzept von 1 Kor 11,3 deutlich hinter der Schöpfungstheologie der Hebräischen Bibel zurück, wenn es dort heißt: *Ich will aber, dass ihr wisst, dass jeden Mannes Haupt der Christus ist, das Haupt der Frau aber der Mann, das Haupt des Christus der Gott.* Paulus konstruiert also aus der Schöpfungsordnung eine klare „Hierarchie der Kompetenzen: Gott – Christus – Mann – Frau" (Ebd. 39), wobei er die Vorrangstellung des Mannes vor der Frau aus seiner Sicht der Ebenbild-Theologie ableitet: *Ein Mann aber muss seinen Kopf nicht verhüllen, Abbild und*

Eine interessante, die beiden zuletzt angesprochenen Themen (Tabu von Menschenblut und Natur der Menschheit als männlich und weiblich) weiterführend untermalende Entfaltung bietet Gen 5,1-3: *Dies ist das Buch der Generationen der Menschheit: Am Tag, als Gott den Menschen geschaffen hatte, machte er ihn Gott ähnlich. Männlich und weiblich schuf er sie und er segnete sie; und er gab ihnen den Namen Mensch am Tag ihrer Erschaffung. Und Adam war 130 Jahre am Leben, da zeugte er einen Sohn – ihm ähnlich, nach seinem Abbild – und er nannte seinen Namen Set.*

Der Parallelismus von v1.2 und v3 ist signifikant und für das Verständnis biblischer Anthropologie im Allgemeinen sowie des Ebenbildmotivs im Besonderen höchst zentral. Es geht hier sozusagen um das „Vererben der Gottebenbildlichkeit“[23] über die menschlichen Generationen hinweg. Die Menschheit – exemplarisch Adam als Urmensch – wurde am sechsten Schöpfungstag von Gott nach seinem Abbild geschaffen; der exemplarische Urmensch gibt in der Zeugung von Nachkommenschaft auch diese Abbildhaftigkeit gleichsam als genetisches Erbe an die nächste Generation weiter, indem diese wiederum nach *seinem* Abbild gezeugt ist. Damit ist endgültig und ein für alle Male gesagt, dass jedem Menschen die in der Abbildhaftigkeit vom Schöpfer ausgesagte Menschenwürde zukommt, ihm somit entsprechend würdevoll begegnet werden muss (Bluttabu!), und dass der Grad der direkten Beziehung und Beziehungsfähigkeit eines einzelnen Menschen zu seinem Schöpfer über die Folge der Generationen hinweg unverändert gleich bleibt. Gleichzeitig unterstreicht v2 nochmals die Qualität der Menschheit als „männlich und weiblich“. Des weiteren kommt in diesen Versen auch die Bedeutung des „Benennens“ und „Namen-Gebens“ zur Sprache. Gott gab jenem Wesen, das er nach seinem Abbild/ihm ähnlich männlich und weiblich geschaffen hatte, den Namen „Mensch“; in direkter Analogie gibt der Mensch als exemplarischer Urmensch dem von ihm gezeugten Sohn den Namen „Set“. Im – älteren! – jahwistischen („zweiten“) Schöpfungsbericht der Hebräischen Bibel wird dem Menschen von Gott die Kompetenz übertragen, die Tiere mit Namen zu benennen (Gen 2,19f); dies ist eine andere Form des Herrschaftsauftrages, denn etwas zu benennen bedeutet ihm eine Identität zu geben bzw. seine Identität zu kennen und damit eine gewisse Macht über ihn/es zu haben. Wie also Gott den Menschen benannt hat und ihm dadurch eine Identität als jenes Wesen gegeben hat, das ihm selbst ähnlich ist, so soll der Mensch die Tiere benennen und so dem Kultivierungsauftrag im umfassenden Sinn nachkommen. Übertragen auf

Herrlichkeit Gottes ist er (nämlich), die Frau aber ist die Herrlichkeit des Mannes. – So sehr dieses Konzept jegliche Gleichheit von Schöpfer und Geschöpf deutlich auf eine Ähnlichkeit abstuft und so der Intention der Abbild-Theologie der Hebräischen Bibel absolut gerecht wird, so sehr nivelliert es die in den Gen-Texten grundgelegte Gleichheit, Gleichwertigkeit und Gleichzeitigkeit von Mann und Frau.

23 Ebd. 34, n29.

Gen 5,2f bedeutet dies, dass die Nachkommen der Menschen jeweils durch deren Eltern einen Namen erhalten, dass diese Tradition der Benennung auf Gottes Initiative zurück geht und dass damit jedem Menschen von vornherein eine eindeutige und unverwechselbare Identität zukommt. Untrennbar mit dieser individuellen Identität ist auch die Gottähnlichkeit jedes einzelnen Menschen gleichsam seit Adam mitvererbt. Jeder einzelne Mensch partizipiert also einerseits an der Abbildhaftigkeit des (Ur-)Menschen von Gott, erhält aber andererseits auch seine unverwechselbare Einmaligkeit und Individualität.

Die soeben erwähnte zweite Schöpfungsgeschichte kennt zwar prinzipiell die Möglichkeit, dass der Mensch vollkommen Gott gleich wird, sieht dies allerdings als Hybris und definitive Überschreitung der dem Menschen von Gott an sich gesetzten Grenze und weist solches menschliches Streben für immer zurück. *Denn es weiß Gott, dass an dem Tag, an dem ihr von ihm essen werdet, eure Augen geöffnet sein werden und ihr sein werdet wie Gott, erkennend gut und böse* (Gen 3,5), so lautet der berühmte Satz der Schlange angesichts des Baumes der Erkenntnis in der sogenannten Sündenfallerzählung. Genau dies wird dann aber durch die endgültige Verbannung des Menschen aus dem Paradies von Gott selbst verhindert. – Gottgleichheit des Menschen, so der Duktus dieser Erzählung, darf es nicht nur nicht geben, sondern ist definitiv auch nicht möglich. Der Mensch als Abbild Gottes ist also auch in der jahwistischen Erzähltradition jedenfalls nicht Gott gleich, sondern steht als Geschöpf lediglich in einem besonderen Verhältnis zu seinem Schöpfer.

Eine eigene Interpretation dessen, was Abbildhaftigkeit Gottes heißt, bietet innerhalb des Alten Testaments schließlich das Weisheitsbuch. Diese in griechischer Sprache verfasste alttestamentliche Spätschrift setzt spätgriechisch-frührömische Denkweisen des hellenistischen Diasporajudentums voraus, wenn sie festhält: *Denn der Gott erschuf den Menschen zur Unsterblichkeit, und als Abbild seiner eigenen Ewigkeit hat er ihn gemacht* (Weish 2,23). Damit ist eine bis in die heutige Zeit immer wieder vertretene – von der Hebräischen Bibel her jedoch undenkbare und nie beabsichtigte – Neufüllung der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ins Dasein gerufen worden: „Ihr Inhalt ist die Ewigkeit Gottes, aus ihr folgt die Bestimmung des Menschen zur Unvergänglichkeit."[24] Nach diesem Konzept besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen eben in seiner Unsterblichkeit, beziehungsweise – exakt gesagt – in der Unsterblichkeit seiner Seele. Weish 2,23 fasst die Abbildhaftigkeit des Menschen somit existentiell auf,[25] und zwar auf das Eschaton bezogen. Eine solche Auffassung – das sei nochmals klar gesagt – mag für christliche Ohren zwar verlockend klingen, hat

24 Groß, Walter, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: JBTh 15 (2000) 11-38, 37.

25 Vgl. Oberforcher, R., Lesarten 154f.

aber mit der Grundintention der in der Schöpfungstheologie verankerten Abbild-/Ähnlichkeitsaussage nichts zu tun.

4. Zwei Spezialfälle besonderer Gottesnähe von Menschen

Zum Abschluss möchte ich noch auf zwei Sonderphänomene menschlicher Naheverhältnisse zu Gott eingehen, nämlich auf die einzigartige kollektive Erwählung Israels in Ex 19,6 und auf die singuläre Bestimmung Jesu Christi im Philipperhymnus (Phil 2,6-8).

4.1. Israel als „Heilige Nation" in Ex 19,6a

Mit Ex 19 beginnt der Bundesschluss Gottes mit Israel am Sinai, wobei am Anfang der Gottesrede an Moses eine Bestimmung der besonderen Beziehung JHWHs zu seinem Bundesvolk steht. JHWH argumentiert schöpfungstheologisch, indem er darauf verweist, dass ihm die ganze Erde gehört und er daher auch frei über seine Schöpfung verfügen kann. Auf dieser Grundlage bietet er sodann Israel ein besonderes Abkommen an: Wenn Israel auf Gottes Stimme hört und den Bund hält,[26] wird es in besonderer Weise Gottes Eigentumsvolk sein, sprich eine singuläre Beziehung zu ihm haben. V6a präzisiert dies sodann: *Und ihr sollt sein für mich ein Königreich von Priestern und eine heilige Nation.*

Israel wird also im Mund Gottes als „Königreich von Priestern" und als „heilige Nation" bezeichnet.[27] „Der singuläre Ausdruck *mamläkät kohanim* (»Königreich von Priestern«) hebt Israel aus dem Kreis der anderen Völker heraus, wobei die Bezeichnung »Priester« in diesem Kontext nicht für einen sakralen Weihegrad, sondern für die besondere Nähe zu und damit auch Dienstbereitschaft für Gott steht. Auch »Königreich« drückt diese besondere Gottesnähe Israels aus, und nicht etwa eine realpolitische Kategorie ... Ebenso sondert das Attribut »heilig« Israel von den anderen Völkern ab und hebt es in eine besondere Gottesnähe, die den Bereich des Profanen bereits verlassen und durch das Halten

26 Damit ist nicht mehr und nicht weniger gefordert als absoluter Tora-Gehorsam seitens Israels; die strikte Orientierung an der Tora in allen Lebensbereichen wird als *das* Unterscheidungsmerkmal Israels von allen anderen Völkern verstanden.

27 Ich fasse im gegebenen Kontext „Königreich von Priestern" und „heiliges Volk" als synonymen Parallelismus auf, weil hier eine Verhältnisbestimmung von *ganz Israel* zu seinem Gott vorgenommen wird. Das oft vertretene distributive Verständnis, wonach mit „Priestern" und „Volk" die beiden hierarchischen Teile Judas zur Zeit des zweiten Tempels im Blick seien (siehe etwa Scharbert, Josef, Das zweite Buch Mose. Exodus [ATD 5], Göttingen ^{4}1968, 126], scheint mir der Intention von Ex 19,6 nicht gerecht zu werden.

der Tora am heiligen Nimbus Gottes gewissermaßen Anteil hat."[28] Die Bestimmung Israels als „heiliges Volk" wird in Dtn 7,6; 14,2.21, sowie in Jes 62,12 nochmals aufgenommen. Israel als ganzes Volk rückt also in absolute Gottesnähe, hat sogar am heiligen Nimbus des göttlichen Bereichs stückhaft Anteil, gerade innerhalb der Metapher von Ex 19,6 bleibt aber deutlich gesagt: Der *König* Israels ist *Gott*! Damit steht Gott deutlich über seinem Volk, das ihm Tora-Gehorsam schuldet. Israel ist Gott sehr nahe und vermag mit ihm eine besondere Beziehung zu pflegen, aber es ist ihm weder gleich noch ebenbürtig noch gar äußerlich ähnlich. Vielmehr gilt für Israel dieselbe schöpfungsgemäße Abbildhaftigkeit wie für alle anderen Menschen, verbunden mit allen daraus erwachsenden Verantwortungen und Pflichten. In der Erfüllung der Tora kommt Israel sogar eine Vorbildwirkung im Übernehmen dieser Schöpfungsverantwortung zu.

4.2. Jesus Christus im Philipperhymnus

Wenn es – zumindest nach christlichem Verständnis – einen Menschen gibt, der Gott nicht nur ähnlich, sondern sogar annähernd gleich ist, dann wohl am ehesten Jesus von Nazaret. Einen absoluten Schlüsseltext über das Verhältnis zwischen Gott und Jesus bildet in diesem Zusammenhang der sog. Philipperhymnus,[29] wobei für unsere konkrete Fragestellung vor allem die Verse Phil 2,6-8 relevant sind, die die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret verehrend thematisieren.

Der Philipperbrief gilt als sicher von Paulus selbst verfasst,[30] und spiegelt somit genuin paulinische Theologie wider. Die für uns entscheidende Passage lautet: *Dieser [sc. Christus] in der Gestalt Gottes seiend, empfand es nicht als Raubgut, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich, indem er Gestalt eines Knechtes/Untertanen annahm und gleichgemacht den Menschen wurde. Und die äußere Gestalt empfand man wie ein Mensch. Sich selbst erniedrigend wurde er gehorsam bis zum Tod, zum Tod nämlich am Kreuz.*

28 Vonach, Andreas, Der Mensch als „Heiligtum Gottes" – Eine alttestamentliche Spurensuche, in: Ders. u.a. (Hg.), Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen 1), Münster/Wien 2008, 9-20, 11.

29 Zu den zahlreichen anderen Christus in seinem Verhältnis zu Gott charakterisierenden Texten im Corpus Paulinum siehe Oberforcher, R., Mensch 38-44, der nach einer Analyse aller relevanter Stellen resümiert: „es geht um fundamentale Wertungen für das menschliche Dasein, das von Gott über die Würdeposition Christi seine höchste Würde gewinnt ... Für die heutige Theologie und Ethik könnten die zentralen Aussagen von der Würde des Menschen und seiner Schöpfungsverantwortung Aktualität beanspruchen" (Ebd. 43f).

30 Siehe beispielsweise Köster, Helmut, Einführung in das Neue Testament, Berlin/New York 1980, 485.

Paulus spricht zunächst von der Präexistenz Jesu bei Gott und in der Gestalt Gottes und betont dann, dass dieser in der Menschwerdung das „Sein wie Gott" entschieden ablegt und zurückweist.[31] Er klammert sich nicht an ein solches Sein wie ein Räuber sich an seine Beute klammert, sondern er ist von sich aus und mit Entschiedenheit „gleichgemacht den Menschen", was gleichzeitig bedeutet als Knecht Gottes[32] diesem untertänig (und nicht gleichwertig oder gleichartig!) zu sein. Selbst für Jesus von Nazaret gilt demnach die genau gleiche Abbildhaftigkeit von Gott wie für jeden anderen Menschen, er unterschied sich in seinem irdischen Leben auch in dieser Hinsicht nicht von allen anderen.

Spätestens damit ist jeglicher Ebenbildtheologie, die irgend einen Menschen auch nur annähernd entweder dem Aussehen oder aber dem Sein nach Gott gleich machen möchte, eine klare und entschiedene Absage zu erteilen. Der Begriff „Gottebenbildlichkeit" sollte m.E. grundsätzlich eher gemieden werden, weil er für Fehlinterpretationen allzu anfällig geworden ist. Besser und adäquater ist es sicher, vom Menschen als „Abbild Gottes" zu sprechen, dabei aber nie zu vergessen, die damit verbundene, diesem Abbild von Gott bereits in der Schöpfung übertragene Schöpfungsverantwortung zu betonen. Desgleichen sollte die Rede vom Menschen als „Krone der Schöpfung" zugunsten jener von der „Krönung der Schöpfung" aufgegeben werden; auch Krönung der Schöpfung ist aber jedenfalls nicht unabhängig von der damit verbundenen Sorge um die Schöpfung zu sehen, was spätestens im Leben keines Geringeren als Jesus von Nazaret endgültig sichtbar geworden ist. Der Mensch ist in diesem Sinne (nämlich der Verantwortung und des Sorgetragens für die Schöpfung) – und nur in diesem – Gott ähnlich, wie es der erste Schöpfungsbericht auch wörtlich sagt, er kann jedoch niemals Gott gleich sein. Gott ähnlich zu sein im Sinne der Mitverantwortung für die Schöpfung als Gottes personales Gegenüber ist etwas fundamental Wert- und Würdevolles für den Menschen, es ist aber etwas Anderes als Gott gleich zu sein; letzteres wird in der gesamten biblischen Tradition als Hybris des Menschen strikt abgelehnt.

31 Wess, Paul, Der Christushymnus im Brief an die Philipper 2,6-11. Zur Problematik und ihren Konsequenzen, in: Ders., Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens, Thaur 1996, 261-270. Wess weist mit Nachdruck darauf hin, dass die Übersetzung dieser Passage in der Einheitsübersetzung („war Gott gleich ... hielt nicht daran fest wie Gott zu sein") problematisch ist und etwas suggeriert, das der griechische Text eigentlich nicht hergibt.

32 Das griech. *doulos* wird in den Übersetzungen meist mit „Sklave" wiedergegeben, doch wird dies der biblischen Semantik der Beziehung von Gott und Menschen nicht gerecht. Der Gott der jüdisch-christlichen Bibel hält sich die Menschen nicht als persönliche Sklaven (wie dies etwa im „Enuma Elisch" oder anderen altorientalischen Mythen der Fall ist), sondern die Menschen wissen sich Gott aufgrund freier Erkenntnis und aus freiem Willen untergeordnet und zu Gehorsam verpflichtet. Der Gottesknecht bei Jesaja ist zum Prototypen solchen menschlichen Verhaltens geworden, weshalb der Begriff „Knecht" auch hier adäquater das von Paulus eigentlich Gemeinte zum Ausdruck zu bringen vermag.

Ich seh' etwas – in Unterbrechung der Ebene

Hartwig Bischof, Wien

„Ich seh' etwas, was du nicht siehst." Mit diesem Standardsatz beginnt ein wohl bekanntes Kinderspiel, das sich – beileibe – nicht damit begnügt, ein Kinderspiel zu sein. Wäre hier nun Raum in einem enzyklopädischen Umfang gegeben, hätte ich mich dazu entschlossen, einen kurzen Durchblick der Geistesgeschichte anzugehen – stets in der mächtigen Anfangslage: „Ich seh' etwas, was du nicht siehst". Es ergäbe ein interessantes Hin und Her: vom klar sichtbaren und brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusch und der Unanschaubarkeit Gottes; von der absoluten Nähe Gottes in seiner Menschwerdung und seinem Entzug; von den intelligiblen Ideen und ihren trugbildhaften Schatten in der empirischen Welt; vom Oculus triplex[1], der sich vom Auge des Fleisches, über jenes des Verstandes zu dem der Kontemplation empor entwickelt; der res extensa und der res cogitans; von Anschauung und Begriff; vom Sichtbaren und dem Unsichtbaren; vom Realen und dem Simulacrum, etc. All das erlauben die Rahmenbedingungen nicht, statt dessen einige Randbemerkungen.

Auch wenn ich leicht eingestehen kann, dass ich mich noch immer gerne jenen Kinderspielen hingebe, die mit so viel Ernsthaftigkeit die Welt erobern, so stammt der Auslöser diesmal aus einer ganz anderen Ecke. Vielleicht etwas unvermutet, aber in meiner Ebenbildlichkeit, weil Kindschaft Gott gegenüber – wobei dieses „gegenüber" gar nicht haltbar scheint – erinnerte mich die Aufforderung zum „Blickwechsel" in diesem ernsthaften Kinderspiel, in dem der absichtlich unsichtbar vollzogene Blick des einen Kindes, jenen der Mitspieler durch die Gegend wandern lässt, im Kontext der Ebenbildlichkeit an die vielfältig gepflegte Praxis des Auges der Kontemplation. Jenseits vom Einüben in eine komplexe Problemlage qua Kinderspiel, kulminiert aber nunmehr der aufgrund der biblischen Botschaft eingeforderte Blickwechsel in einer „Mystik der offenen Augen"[2]. Wenn es denn stimmt, dass der griechische Wortstamm von Mystik mit „Verschließen, abschließen, eingeweiht sein, unsagbar sein" zu tun hat, dann ist dies eine steile Aussage. Überbrückt sie doch in ihrer prägnanten Fokussierung all jene disparaten Dialektiken, die in einer enzyklopädischen Fassung dieser Zeilen vorgesehen gewesen wären.

1 Vgl. Wolz-Gottwald, Eckard, Oculus triplex – das dreifache Auge der Erkenntnis [bei Hugo von St. Viktor], in: Communio 23 (1994) 248-259 und ders., Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger, Wien 1999, 31-74.

2 Metz, Johann Baptist, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, in Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, Freiburg 2006, 167.

Sehen und Reden

Statt einer Enzyklopädie in komprimierter Form empfehlen sich eher ein paar Blicke auf die Geschichte des Sehens. Denn die Apposition „mit offenen Augen" in der sympathischen Aufforderung kann in letzter Konsequenz doch wohl nur bedeuten, dass zumindest eine Form von „Gottesschau" die Transzendenz so weit in die Immanenz herein – ja was? – holt, oder zwingt, oder biegt, oder lässt, dass diese „Gottesschau" nicht mehr bloß mit einem inneren Auge der Kontemplation wahrgenommen wird, sondern auch mit dem „fleischlichen", um auf die Stufenleiter von Hugo von St. Viktor zurückzugreifen. Spätestens seit Meister Eckhart die Frage von Anselm von Canterbury „Cur Deus homo?" dahingehend beantwortete, damit der Mensch als „derselbe Gott geboren werde"[3], hat es die Mystik auch „mit der Beobachtung von Selbstreferenz zu tun. Sie erfährt (und lange vor Ausbruch der Neuzeit) die dabei auftretenden Intransparenzen und Paradoxien"[4]. Unabhängig davon, ob nun Selbstreferenz als modernes Wort für Ebenbild in einem umfassenden Sinn gelten kann oder mehr eine Fortschreibung mit Bedeutungsverschiebungen bezeichnet, eine massive Suche nach Blickwechseln in unserem theologischen und philosophischen Beobachterstatus ist damit allemal eingeläutet.

Von der Zeit an, als ein „Nach-denken" über das Sehen einsetzte, durch die gesamte europäische Geschichte – eigentlich bis in unsere Tage herauf – gab es eine gemütliche Einteilung: „In eine erkenntnisträchtige Sphäre, in der sich das Auge nobilitiert, und in eine sinnliche, in der es seinen Lastern nachgeht ...."[5] Die Lichtmetaphorik nahm dies auf und unterschied ein inneres und ein äußeres Auge, in den Dualismen des Neuplatonismus etwa prallten die beiden mehr oder minder unvermittelt aufeinander. Und obwohl die metaphorische Rede vom „Durchblick" als Synonym für einen Erkenntnisvorgang, der das „Unverdeckte" – die von Heidegger ausgiebig besprochene „a-letheia" – als Wahrheitsaufweis ausgibt, ganz offensichtlich aus einer sehr konkreten Praxis kommt, wenn sich zum Beispiel im Dickicht ein Guckloch auf die zu jagende Beute auftut. Bereits die in der euklidischen Optik angelegte Rationalisierung der menschlichen Wahrnehmung wurde spätestens seit Leibniz unter Zuhilfenahme der Errungenschaften der Renaissance weiterentwickelt, sodass sich dieser Durchblick zu einer perspektivischen Begrifflichkeit entwickelte. „Die Reduktion des Sinnlichen auf mathematische Projektionen begleitete die Fähigkeit, sich vom Sehen einen Be-

3 Vgl. Predigt 82, in: Quint, Josef (Hg.), Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate, München 1963.

4 Luhmann, Niklas/Fuchs, Peter, Reden und Schweigen, Frankfurt 1989, 98.

5 Boehm, Gottfried, Sehen. Hermeneutische Reflexionen, in: Konersmann, Ralf (Hg.), Kritik des Sehens, Leipzig 1997, 272-298, 273.

griff zu machen."[6] Freilich scheint diese Übertragung eher ein Bärendienst gewesen zu sein, denn hatten die Maler bereits kurz nach der „Erfindung" der Perspektive, diese in sich selbst verschoben (zum Beispiel nachvollziehbar an Caravaggios „Berufung des Heiligen Matthäus"), so machte man sich in der Philosophie erst einmal daran, die „neue" Methode so richtig zu verfeinern.

Idealerweise saß der in sich ruhende Philosoph – Philosophinnen fehlen in der Erinnerungsarbeit weitgehend – mit perspektivischem Blick auf die Welt vor ihm, in der in der Renaissance entwickelten Tradition, die das Bild als „Fenster" charakterisierte. Währenddessen benutzten die Maler die gleiche Methode der Perspektive, um durch anamorphotische Verzerrungen klar zu zeigen, wie wenig Endgültigkeit die Perspektive auch in der philosophischen Anwendung beanspruchen durfte. Man könnte nun geneigt sein, dieses „Manko", das hier ins Bild gebracht wird, bloß auf das Sehen, wie es die Malerei betreibt, einzuschränken. Es ließe sich jenseits dieser malerischen Überschreitung der Perspektive, die eben kein klares Abbild zeichnet, leicht die Behauptung aufstellen, dass es noch einen zusätzlichen Sprung gäbe zwischen dem Bild, zwischen dem, was aus einem Sehvorgang, und dem, was aus dem Wort oder Begriff, was aus einem Sprechvorgang resultiert. Immer wieder wurde und wird dies als ein Sprung der Genauigkeit, der Präzision verkauft. Das hieße: Das Bild, in der platonisierenden Manier als Trugbild verstanden, lenkt von der so genannten Wirklichkeit, von dem, was der Fall ist, bloß ab, während der sprachliche Begriff in einer langen Tradition permanenter Zuspitzung an Treffsicherheit gewinnt. Aber zunächst ist „Wirklichkeit nicht, was schlicht der Fall ist, sondern was sich unter bestimmten Auswahlbedingungen [unserer Wahrnehmung] ver-wirklicht"[7], auch philosophisches Nachdenken ereignet sich in einer Weltaneignungserfindung. Das Gleiche gilt für das Bild. Auch das Bild ist kein Abklatsch von dem, was der Fall ist. Nicht erst die offensiv in den Bildern direkt einfließenden Elemente, die jede Interpretation im Sinne eines Abbildes offensichtlich ausschließen und die man der Einfachheit halber gerne mit der klassischen Moderne zeitlich in eins setzt, machen dies deutlich. Stattdessen gilt vielmehr, dass es kein einziges Bild in der langen Geschichte der Kunst gibt, das diesem eigenwilligen Anspruch einer direkten Übertragung gerecht werden würde oder in seinem Status als Bild auch nur wollte.

Darüber hinaus gilt es aber auch in der Sprachwelt nachzufragen, wie es dort tatsächlich mit Genauigkeit und Präzision bestellt ist. Gerade in den spannenden Fällen des Nicht-Proportionalen wie dem „Problem sprachlicher Repräsentierbarkeit" in Form von sinnvollen Aussagen, in der „Kritik an der bivalen-

6 Ebd. 273f.

7 Waldenfels, Bernhard, Das Rätsel der Sichtbarkeit. Kunstphänomenologische Betrachtungen im Hinblick auf den Status der modernen Malerei, in: Ders., Der Stachel des Fremden, Frankfurt 1990, 204-224, 207.

ten Struktur (sprich: auf Wahrheit bzw. Falschheit ausgerichtet) von Aussagewissen bis zu „Grenzbestimmungen des Begriffes“[8] (z.B. praktisches Wissen, Hintergrundwissen, Unterscheidungswissen) haben sich die Philosophen - und mittlerweile auch die Philosophinnen - spannende Situationen ausgedacht. Stellvertretend und ob seiner Berühmtheit sei an die Frage nach dem Wissen um „kategoriale Unterscheidungen“, also für die Philosophie keine wirklich randständige Anfrage erinnert. Will man dies thematisieren, muss man versuchen, sich einen Begriff davon zu machen, was denn ein Begriff sei. „Dies tun wir unter Verwendung des Ausdrucks »der Begriff«, der aber durch die Verwendung des bestimmten Artikels den Begriff in einen Gegenstand »verwandelt« und damit eine Vergegenständlichung des Begriffs vornimmt, so dass der Ausdruck, »ganz wörtlich« genommen, den Gedanken [= die Proposition] verfehlt, indem ein Gegenstand genannt wird, wo ein Begriff gemeint ist.“[9] Das Unternehmen führt in ein unausweichliches Dilemma, jeder Versuch, eine Unterscheidung zwischen den Kategorien „Begriff“ und „Gegenstand“ vorzunehmen, verstößt gegen seine eigenen Spielregeln. „In diesem Sinne ist die Unterscheidung logisch unaussagbar.“[10] Nun bricht damit aber nicht vollkommenes Schweigen aus, das beweist die Philosophie genauso wie die Mystik. Denn dass „keine Information über etwas gegeben werden kann, ist ... genau[so] ein[e] Information, die sich prägnant unterscheidet von einem enthusiasmierten Mitteilungsverhalten ... Man erhält eine Information, die besagt, dass sie an der Stelle einer eigentlichen (aber unmöglichen) Information steht: sie informiert darüber, dass nicht informiert werden kann“[11], wir sind in der sprachlichen Version beim beredten Schweigen, in bildlicher Hinsicht bei der sichtbaren Unsichtbarkeit angekommen.

Im 19. Jahrhundert, um zur Geschichte des Sehens zurückzukehren, erzwangen „Geschichtenerzähler“ und Maler die Abdankung der Linie, auch jener, die für die Konstruktion der Zentralperspektive verantwortlich „zeichnet“. Unter anderen lässt sich dies an Honoré de Balzacs wunderbarer Erzählung vom „Unbekannten Meisterwerk“[12], die wesentlich von Ideen des Kunsttheoretikers Théophile Gautier getragen ist, nachvollziehen. In dieser Erzählung scheitert der Hauptdarsteller, der Maler Frenhofer, an seinem Meisterwerk, weil ihm jede Linie beim Umkreisen seines Modells wieder abhanden kommt. Sein Bemühen gipfelt in einer Anhäufung von Farben, diese beanspruchen Tatsächlichkeit, wäh-

8 Vgl. Schildknecht, Christiane, Aspekte des Nichtproportionalen, Bonn 1999, 201ff.

9 Ebd. 204.

10 Gabriel, Gottfried, Logische und ästhetische Unaussagbarkeit, in: Hogrebe, Wolfram (Hg.), Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.-27. September 2002, Vorträge und Kolloquien, Berlin 2004, 762-769, 765.

11 Luhmann, N./Fuchs, P., Reden und Schweigen, 87.

12 Vgl. Balzac, Honoré de, Das unbekannte Meisterwerk. Mit Illustrationen von Pablo Picasso, hg. u. mit einem Nachwort versehen v. Sebastian Goeppert u. Herma Goeppert-Frank. Ins Deutsche übertr. v. Herma Goeppert-Frank, Frankfurt 1987.

rend die Linie bloß fiktiv gesetzt wird. Vom ultimativen Frauenportrait, das er anpeilt, bleibt bloß ein Fuß im fotografischen Sinn erhalten, wobei Frenhofers Vorliebe eher auf dem wüsten Durcheinander der Farben liegen dürfte. Seine Besucher, Vertreter des künstlerischen Establishments sehen das naturbedingt anders – was bleibt Frenhofer also anderes übrig als sein Meisterwerk und sich selbst zu zerstören. In der nachfolgenden Malerei als „réalisation", als Verwirklichung, wie sie von Paul Cézanne, dem visionären Maler betrieben wurde, gehören Natur und Malerei zusammen, ohne dass die künstlerische Tätigkeit eine Schlagseite bekäme. Einerseits malt Cézanne nicht Gegenstände, so dass man seine Malerei mit Hilfe einer Mimesistheorie philosophisch einholen könnte, umgekehrt geht er keinen ausschließlich konstruktivistischen Weg, bei dem die Malerei rein aus dem Vermögen des Künstlers entspringen würde. Die „réalisation" ist ein „Sich-Öffnen-im-Zutun"[13], der Maler gibt sich zwar ganz der Natur hin, fügt ihr in seiner Hingabe aber auch etwas hinzu. Damit war der Weg frei für die Neuerungen, die das 20. Jahrhundert mit sich brachte. Piet Mondrian formulierte in seinem theoretischen Nachdenken über den von ihm initiierten Neo-Plastizismus bezüglich der beiden fundamentalen menschlichen Neigungen: „Die eine richtet sich auf die Schaffung universaler Schönheit, die andere auf den ästhetischen Ausdruck des eigenen Selbst, mit anderen Worten, dessen, was man denkt und erlebt. Das einzige Problem der Kunst besteht darin, ein Gleichgewicht zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven zu finden. Es ist dabei von der größten Bedeutung, dass dieses Problem im Bereich der bildenden Kunst – d.h. technisch – und nicht im Bereich des Denkens gelöst wird."[14] Diese Herausforderung, die Kunst als Kunst zu rezipieren, beim Betrachten als Ko-Künstler am Werk noch mitzuarbeiten, bleibt die von den Bildern ergänzte Forderung an die ins Spiel gebrachten „offenen Augen".

Bilder sehen

Kommt von Seiten der Theologie die Rede von der Gottebenbildlichkeit ins Spiel, lohnt die Befragung, wie die Begriffe צֶלֶם, *säläm*, und דמות, *demūt*, in Bezug auf Gen 1,26 oder εἰκών aus Kol 1,15 und 2 Kor 4,4 in ihren ursprünglichen semantischen Bedeutungsfeldern zu verstehen seien, und zwar jenseits der Relikte aus dem Bilderverbot. „Denn jeder Streit um die Bilder ist überholt, aber

13 Vgl. Vukicevic, Vladimir, Cézannes Realisation. Die Malerei und die Aufgabe des Denkens, München 1992, 272.

14 Vgl., Jaffé, Hans Ludwig C., Mondrian und De Stijl, Köln 1967, 138.

die Frage nach den Bildern bleibt ungeschmälert erhalten."[15] Daher gilt es neben dieser Klärung, die eigentlich in erster Linie unser Verständnis und unseren Umgang von und mit Sprache betrifft und erst nachgeordnet die Bildproblematik, auf die eigenen Spielregeln der Bilder[16] hinzuweisen – wenngleich dies paradoxerweise mit den Mitteln der Sprache geschieht. „Bilder besitzen eine eigene, nur ihnen zugehörige Logik [sprich] die konsistente Erzeugung von Sinn aus genuin bildnerischen Mitteln ... diese Logik ist nicht-prädikativ, das heißt nicht nach dem Muster des Satzes oder anderer Sprachformen gebildet. Sie wird nicht gesprochen, sie wird wahrnehmend realisiert."[17] Bilder im Sinne der *„réalisation"*, der Weltaneignungserfindung auf Seiten der Produzenten ebenso wie auf Seiten der Rezipienten, erzeugen gemäß ihrer Spielregeln einen Überschuss, der sich nicht auf die jeweils vorfindbaren Elemente reduzieren lässt und sich auch nicht aus deren Summe ergibt. Sie fordern einen visuellen Vollzug, der die in ihnen anzutreffenden Kräfte und Gewichtungen wahrnimmt und damit bewerkstelligt, weil sie selbst ein derartiger visueller Vollzug sind. Die Linien auf vielen Zeichnungen von Henri Matisse zum Beispiel kümmern sich nur peripher um eine wiederzugebende Kontur, vielmehr „komponiert" er damit ein Blatt durch, überzieht es mit jenem Lebensrhythmus, den er von seinen Modellen geflüstert bekommen hat und verhilft damit der längst als Illusion entlarvten Linie zu neuer Wirklichkeitsmächtigkeit. Bilder dieses Typs verweigern aber die Rückführung auf einen definitorischen Begriff ebenso wie die Verortung in einem Koordinatensystem. „Es würde mir wahrlich Mühe bereiten zu sagen, *wo* sich das Bild befindet, das ich betrachte. Denn ich betrachte es nicht, wie man ein Ding betrachtet, ich fixiere es nicht an seinem Ort, mein Blick schweift in ihm umher wie in der Gloriole des Seins, ich sehe eher dem Bilde gemäß oder mit ihm, als dass ich es sehe."[18] Bilder sind keine Fenster, die den Blick einladen, in die Ferne zu schweifen, sondern Räume, Lebensräume, die zum Mittun, zum Mitspielen einladen.

15 Boespflug, François, Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren, Préface d'André Chastel, Postface de Leonid Ouspensky, Paris 1984, 329 (eigene Übersetzung).

16 Neuerlich stellt sich die enzyklopädische Versuchung, nun alle unterschiedlichen Bildmöglichkeiten von der Zeichnung, einem färbigen Bild mit Aquarell- oder Ölfarben, dem Fresko an der Wand und dem Tafelbild, der Fotografie in Schwarz-Weiß und in Farbe, bis zum digitalen Bild als Zahlenkolonne, um in technischer Hinsicht nur einige zu nennen, oder vom Götterbild zum Herrscherbild, von der mythologischen Inszenierung bis zur Alltagsszene, von der Landschaftsmalerei bis zu den Spielarten der ungegenständlichen Malerei auch die „motivischen" Varianten durchzudiskutieren. Weil sich die Versuchung abermals nicht durchsetzen kann, bleiben die Aussagen über Bilder an dieser Stelle noch summarischer als sie es auch in einer Enzyklopädie wären.

17 Boehm, Gottfried, Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens, Berlin 2007, 34.

18 Merleau-Ponty, Maurice, Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Darmstadt 2003, 282.

Es ist nun ziemlich belanglos, ob wir tatsächlich in einer dürftigen Zeit leben oder nicht, neue Anregungen für ein gelungenes Modell, wie Denken als Sprach- und als Bilddenken passiert, sind immer willkommen. Nicht erst die so genannte Postmoderne hat zu diesem Zweck ein Denken „entlang" von Kunstwerken als einen nicht zu unterschätzenden Mehrwert erkannt. Ausgerechnet jener Philosoph, der den Untergang der Kunst gepredigt hat, fordert, dass „der höchste Akt der Vernunft ... ein ästhetischer Akt" sei und dass Philosophietreibende „ebensoviel ästhetische Kraft besitzen [müssen] als der Dichter"[19]. Einige große Nachfolger haben sich dieses Programm zu Herzen genommen und versucht, in der Kunst ein Paradigma für das Denken zu sehen und dementsprechende Schlüsse daraus zu ziehen. Hier wäre vor allem an Lyotards Bücher über Marcel Duchamp[20], über Karel Appel[21] und über Daniel Buren[22], Deleuzes Beschäftigung mit Francis Bacon[23], Michel Henrys Kandinskyinterpretation[24] und gleich an mehrere Publikationen von Jean-Luc Nancy zu denken.

Beispiel Nummer eins: Desœuvrement

Wie selten bei einem Philosophen durchziehen genuin kunstwissenschaftliche Fragestellungen und daraus abgeleitete paradigmatische Erklärungen beinahe alle Arbeiten zumindest der letzten Jahre von Jean-Luc Nancy. Im Jargon der dekonstruktiven Literaturtheorie umkreisen seine Überlegungen den Begriff „Sinn" in einer beinahe schon obsessiven Weise, wie er eingesteht. „Sinn, das ist jenes Wort, das mich heute beschäftigt. Das generelle Verfliegen von Sinn, ganz egal ob das in einer politischen, ästhetischen, religiösen oder irgendeiner anderen Form geschieht. Der Sinn beschäftigt mich, weil sich die »Philosophie« mit nichts anderem beschäftigt als mit dem Sinn. Mit überhaupt nichts Anderem."[25] Der Sinn darf allerdings nicht mehr mit einem bloßen Bedeuten gleichgesetzt werden, die bloßen Diskurse agieren hier auf verlorenem Posten, es gilt vielmehr, im Sinn zu existieren. Dies ist deshalb notwendig, weil wir als Menschen

19 Vgl. Jamme, Christoph/Schneider, Helmut, Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus«, Frankfurt/Main 1984, 12.
20 Lyotard, Jean-François, Die TRANSformatoren Duchamp. Aus dem Französischen von Regine Bürkle-Kuhn, Gisela Febel, Jutta Legueil, Stuttgart 1986.
21 Ders., Karel Appel – ein Farbgestus. Essay zur Kunst Karel Appels mit einer Bildauswahl des Autors, Bern 1998.
22 Ders., Über Daniel Buren, Stuttgart 1987.
23 Deleuze, Gilles, Francis Bacon – Logik der Sensation. Aus dem Franz. von Joseph Vogel, München 1995.
24 Henry, Michel, Voir l'invisible. Sur Kandinsky, Paris 1988.
25 Nancy, Jean-Luc, You ask me what it means today ... in: Paragraph 16 (1993) 108-111, 108 (eigene Übersetzung).

die Ereignisplätze von Sinn sind, während das Denken keinen Sinn verleihen kann, seine Aufgabe besteht darin, den Sinnanspruch zu stellen.

Diese Art Philosophie zu treiben schließt den Aspekt der Passivität mit ein, mithin ein Aspekt, der in der langen Geschichte der Zunft einen schwierigen Stand hatte. Im Denken von Bedeutungen, das für Nancy kongruent läuft mit dem landläufigen Verständnis von Philosophie, hat eindeutig die Aktivität die Oberhand. Daher umreißt er den Begriff der Passivität näher, um ihn von einem dumpfen Aufsaugen wie bei einem Schwamm zu unterscheiden. „Aber die Passivität ... besteht nicht darin, passiv zu sein (être passif), sondern – wenn man so sagen kann – darin, den Sinn zu gewärtigen (être passible). Das heißt imstande zu sein, ihn zu empfangen, fähig zu sein, ihn aufzunehmen. Das Denken ist kein Diskurs, sondern die Tätigkeit, sich auf das Ereignis des Sinns einzustellen, mit ihm zu rechnen: es lässt dieses Ereignis sich ereignen – was heißen soll, dass es dieses Ereignis als solches auf sich zukommen lässt oder es einschreibt. Dieses »Lassen« ist also ein Tun ... [das Einschreiben] ist wie »aufzeichnen«: Eine Realität in eine Anordnung von Markierungen einfügen, die dieser Anordnung fremd und heterogen bleibt."[26] Es bedarf also einiger Anstrengung, um sich derart passiv verhalten zu können. Damit präsentiert sich die Philosophie als eine Tätigkeit, die in einem beständigen Vor und Zurück, Hin und Her besteht, ohne sich jemals in *einer* Bedeutung einnisten zu können.

Näherhin stellt sich das Grundproblem der Philosophie darin, wie denn die Welt da draußen als Objekt, als Wahrgenommenes und Verstandenes, *in* den Menschen „hineinkommt". Für Nancy ist weder das eine Extrem der bloßen Wiedererinnerung anziehend, ein Modell, das seit Plato unzählige Bände mehr oder minder gescheiter Abhandlungen füllt und das Nancy als „die fiebrige Geschichte der Gigantomachien der Mimesis"[27] bezeichnet; noch das andere, konstruktivistische Extrem, von Berkeleys Gleichsetzung von Wahrnehmen und Sein[28] bis herauf zu Baudrillards Simulation, von der dieser sagt: „Wahrer als das Wahre: das ist die Simulation."[29] Nancy liegt die zweite Position doch um einiges näher, spricht er doch von der Aufgabe einer endlosen Schaffung der Welt,[30] wobei hier Wachstum singulär als eine vielförmige Verräumlichung unserer Existenz und im Plural als ein fremdartiges Ausgesetztsein unseres Zu-

26 Ders., Das Vergessen der Philosophie, Wien 2001, 111.

27 Ders., Au fond des images. Paris 2003, 75 (meine Übersetzung).

28 Vgl. Berkeley, George, The Principles of Human Knowledge. With other Writings. Ed. and intr. by G.J. Warnock, Glasgow 1985, 110f: "... the unthinking beings perceived by sense have no existence distinct from being perceived, and cannot therefore exist in any other substance than those unextended indivisible substances or *Spirits* which act and think and perceive them ..."

29 Baudrillard, Jean, Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen, Frankfurt ²2007, 12.

30 Vgl. Nancy, Jean-Luc, La création du monde ou la mondialisation, Paris 2002, 53.

sammenseins zu denken ist. Dadurch entzieht sich die Welt aber der Darstellbarkeit und verliert für uns zwangsläufig ihren Sinn. Um den Sinn zu retten, worum es Nancy ja eingestandenermaßen geht, verlagert er ihn in den Prozess der Sinnerzeugung selbst; es macht Sinn, Sinn zu machen, innerhalb dieser Sinnproduktion zu leben – wenngleich wir nur peripher darüber sinnvoll reden können.

Es liegt auf der Hand, dass Beispiele aus der Kunst dazu einladen, diese Grundfrage des Innen und Außen und deren Durchlässigkeit oder Undurchlässigkeit aufscheinen zu lassen. Dabei kann es sich aber nicht um eine Instrumentalisierung der Kunst handeln, insofern diese hier bloß der Philosophie zur Hand gehen muss, als sie deren Probleme mit einsichtigen Bildern illustrieren darf. Nancy weist ausdrücklich darauf hin, dass die Vorwürfe, die diesbezüglich von Seiten der Kunst immer wieder an die Adresse der Philosophie gerichtet wurden, berechtigt waren und dass er dazu erst gar keine Möglichkeit aufkommen lassen möchte. Zwar stimmt es, dass viele kunstspezifische Fragen von der Philosophie gestellt wurden und werden und auch nur innerhalb dieses Diskurses geklärt werden können. Aber dies sind dann philosophische Probleme, die die Kunst gar nicht hat. Nachdem aber sowohl Künstler wie auch Philosophen Menschen sind, kommt es hier immer wieder zu Vermischungen mit den bekannten Misstönen als Resultat. Zumindest im aufgeschriebenen Diskurs gilt es eher diese Trennung strikt durchzuhalten, wie sie zum Beispiel Alain Badiou einfordert. „In-ästhetisch ist für mich eine Beziehung der Philosophie zur Kunst, der in keiner Weise die Absicht zu Grunde liegt, Kunst, von der angenommen wird, dass sie aus sich selbst heraus Wahrheit hervorbringt, als Objekt für die Philosophie einzusetzen. Entgegen der ästhetischen Spekulation beschreibt die In-Ästhetik allein die aus der unabhängigen Existenz bestimmter Kunstwerke hervorgehenden intraphilosophischen Wirkungen."[31] Im Sinne dieser Trennung muss auch auf den Umstand Rücksicht genommen werden, dass es nicht *die* Kunst gibt, sondern mehrere Künste mit je spezifischen Ausdrucksformen. Die Beschäftigung mit einem Bild erfordert eine andere Herangehensweise als die Beschäftigung mit einem Musikstück, einer aufgerichteten Architektur oder einem Gedicht. In der je eigenen Form kommen den Produktionen der Kunst eine je eigene Unmittelbarkeit zu. „Die Gegenstände der Kunst leiten sich von keiner Phänomenologie her – man könnte auch sagen, sie *sind* selbst die Phänomenologie, allerdings in einem ganz anderen Sinn von »logie« – denn sie sind noch vor dem Phänomen selbst. Sie gehören zum Offenbarsein der Welt. Oder aber, genau das ist das *phenomenon*, jedoch nicht in dem Sinn, dass etwas im Licht erscheint: nicht φανείν, sondern φάος, das Licht selbst, und zwar nicht das Licht, das erscheint (*lumen*), indem es sich auf die Oberflächen der Dinge legt, sondern das Licht, das einfach aufscheint (*lux*) und zum Erscheinen bringt, selbst jedoch nicht in Erscheinung tritt. *Lux* ohne *fiat*, ein Licht ohne Schöpfer und Ursprung, das selbst Ursprung

31 Badiou, Alain, Kleines Handbuch zur In-Ästhetik, Wien 2001, 6.

ist, ein vielfach in sich gebrochener, in sich strahlender, explodierender, geborstener Lichtquell."[32] Die Werke der Kunst markieren genau jene Grenze, an der das Staunen – als ureigenste Eigenschaft der Philosophie – sich einpendelt, ohne dort jemals sesshaft werden zu können. Es ist jener Bereich, in dem man sich nicht aufhalten kann, wo sich keine Bedeutungsfelder ausdehnen können, in dem Kunstwerke sich zur „flash art" zusammenziehen und die Welt erleuchten.

Ebenbild als Larve oder Portrait

Diesen Erleuchtungscharakter der Kunst demonstriert Nancy an zwei seiner und unser aller philosophischen Vordenker. Bei René Descartes fangen die Überlegungen bei dessen Selbstdarstellung als Philosoph in den *Préambules* an. Dieser vergleicht sich dort nämlich mit einem Schauspieler, der, sobald er die Bühne betritt, eine Maske anlegt. Aber nicht etwa, wie man meinen könnte, um die Zuschauer dadurch besser in eine andere Welt entführen zu können, sondern, „dass man die Röte auf dem Gesicht nicht sieht"[33]. Dieses maskierte Hervortreten (larvatus prodeo) verbindet Nancy mit einem anderen Vergleich[34] von Descartes, in dem dieser seine Befürchtung ausdrückt, er könne wie ein Blinder im Kehricht Steinchen herauspicken und diese für kostbare Edelsteine halten. Um der Blindheit[35] zu entgehen, tritt nun das ausgestellte Gemälde auf den Plan, das nicht etwas Nachgeahmtes darstellt, sondern das Sich-Zeigen der Sache selbst ist. Dieses ausgestellte Gemälde ist nun nach Descartes' Worten seine Philosophie, wobei dieser selbst nicht etwa auf dem Gemälde vorkommt, vielmehr versteckt er sich hinter dem Bild, um zu hören, was die Leute darüber reden. Diese Situation beschreibt die gesamte philosophische Auffassung von Descartes. „Der Betrachter des Gemäldes sieht Descartes, wie Descartes Gott sieht (ebenso gut, ebenso schlecht). Das ist folglich die Funktion des Portraits, dem die Stellung einer Maske zukommt: *larvatus pro Deo*, müsste man schreiben – ich bin maskiert, um Gottes Platz einzunehmen."[36] Dieses Versteckspiel des „Ich seh' etwas, was du nicht siehst" dient aber nicht vordergründig usurpatorischen Zwecken, son-

32 Nancy, Jean-Luc, Die Musen, Stuttgart 1999, 54.

33 Vgl. Descartes, René, Préambules, in: Ders., Œuvres philosophiques en 3 volumes, ed. Alquié, Paris 1963-73, Bd. 1, 45.

34 Ebd. 278.

35 Zu einem theologischen Brückenschlag zwischen Blindheit, wie sie im Neuen Testament geschildert wird, und dem Zugang zur Sichtbarkeit vgl. Bischof, Hartwig, Blindenheilung. In der Schule des Schauens von Jesus Christus im Neuen Testament und bei Michel Henry, in: Ders., (Hg.), Kunst und Lebensphänomenologie. Untersuchungen im Anschluss an Michel Henry, Freiburg 2008, 99-115.

36 Nancy, Jean-Luc, Larvatus pro Deo, in: Bohn, Volker (Hg.), Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt 1990, 468-501, 473.

dern es konstituiert das Subjekt der klassischen Subjekttheorie. Nancy sieht darin, dass das Subjekt hinter einer Maske verschwindet, um sich selbst erscheinen und sich selbst beim Hören verstehen zu können, eindeutig eine perverse Situation und diese Form einer Subjekttheorie ist daher für ihn unrettbar.

Nicht zuletzt im Umfeld von Gottesebenbildlichkeit und Schöpfungstheologie verknüpft sich die Frage nach dem Subjekt mit den Bedingungen eines Portraits, oder noch präziser eines Selbstportraits. Dabei steht Apelles, der Maler aus Ephesus, der die offiziellen Portraits von Alexander dem Großen und – nachweisbar oder nicht – auch das erste Selbstportrait gemalt hat, Pate. Die Messlatte für die Qualität dieser Arbeiten gab allerdings sein Vorgänger Parrhasios vor, der im berühmten Malerwettstreit mit Zeuxis[37], einen Schleier derart „realistisch" dargestellt hatte, dass ihn sein Malerkollege für „wirklich" hielt und wegziehen wollte. „Das der Enthüllung widerstehende Gemälde des Parrhasios bestimmt die gesamte Mimetik der Malerei: Die vollkommene Ähnlichkeit besteht darin, dass man das Ähnliche nicht entfernen, nicht in die Höhe heben, nicht aufheben kann, um die Wahrheit des Vorbildes vorzuzeigen: Diese Ähnlichkeit *ist* selber diese Wahrheit."[38] Für Descartes ist allerdings Apelles der wichtigere und ein doppeltes Vorbild. Descartes argumentiert, dass er sich dadurch begreifen kann, weil Gott ihn nach seinem Bild geschaffen habe und nun in dieser Ähnlichkeit das Vermögen dieser Selbsterkenntnis zu finden sei.[39] Wie Apelles seinerzeit Zeus (in der Person von Alexander) gemalt hat, führt nun auch Descartes sein Gottesportrait aus und Apelles' Selbstportrait wird zum Muster der philosophischen Abhandlung erhoben, Descartes geht wie Gott selbst vor und schafft sein Bild. Mit dieser Form der Vorstellung der Einbildungskraft wird automatisch eine räumliche Bedingung miteingeführt. Es bedarf des klar blickenden und möglichst unbewegten Auges und damit in der Vorstellungswelt von Descartes der Perspektive.[40] „Das Gesetz der cartesianischen Wahrheit ist das Gesetz des Sehens des Subjekts, das Gesetz der Evidenz (des »natürlichen Lichts«), welches die Gewissheit, die Per-spektive begründet. Die Methode erweitert ihren Geltungsbereich und wird auf jenen Fall angewendet, auf den sie nicht angewendet werden kann: auf das Sehen-seiner-selbst, auf die Selbst-Sicht, durch die das Subjekt sich selbst sieht, auf das Sehen selbst. Die *Spekulation* ist fiktiv in jenem juridischen Sinn: nicht Spiegel, sondern Selbstbildnisse, Portraits, die Masken sind, dienen ihrer Darstellung."[41] Die Theorie von Descartes er-

37 Von dieser Anekdote berichtet Plinius, Naturalis Historiae libri, Vol. 5: XXXI-XXXVII, Leipzig 1897, 65.

38 Nancy, Larvatus, 477f.

39 Vgl. Descartes, Œuvres philosophiques, Bd. II, 453.

40 Zu Descartes' Beziehung zur Perspektive vgl. das entsprechende Kapitel in Boehm, Gottfried, Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 1969, 172-184.

41 Nancy, Larvatus, 492.

scheint damit *als trompe-l'œil* und nicht als eine Theorie über das Schauen. Und ganz nebenbei schließt sich mit der Notwendigkeit der Perspektive wieder der Kreis zu Descartes Anfang als Schauspieler auf einer Bühne, deren Bildnerei sich ebenso raumerzeugend präsentiert.

Beim zweiten philosophischen Vordenker möchte Nancy Hegels Proklamation vom Ende der Kunst als die eigentliche Geburtsstunde der Kunst ausgeben. Die Entwicklungslinie, die bei Hegel stets den religiösen Raum durchläuft, führt von einer natürlichen über eine ästhetische zur wahren Religion. In der ersten[42] zeigt sich der Geist in einer unmittelbaren Gestalt, Hegel denkt dabei an die ägyptische Architektur, die noch von Handwerkern und nicht von Künstlern vollbracht wurde. In der zweiten[43] ist der Geist in der Gestalt des Selbst aufgehoben, wofür die griechische Kunst von der Plastik bis zu Komödie und Tragödie Pate steht. In der dritten schließlich wird die Unmittelbarkeit aufgehoben im Selbst der göttlichen Person des Christus-Menschen. Die Werke der Kunst bieten ihre Darstellungen bereits auf eine „höhere Weise" an, „so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die *Er-Innerung* des in ihnen noch *veräußerten* Geistes, – er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbst bewussten Geist"[44]. Die Kunstwerke teilen mit der Religion das Schicksal, dass sie inhaltslos werden, beide sind dem Untergang geweiht. Besonders dem Christentum scheint diese Zukunft unausweichlich als Perspektive zuzukommen. „... das Christentum als solches ist überschritten, weil es sich selbst und durch sich selbst in einem Zustand der Überschreitung befindet. Dieser Zustand der Selbstüberschreitung ist ihm vielleicht zutiefst zueigen, er ist vielleicht seine grundlegendste Tradition ..."[45] Aber in der archäologischen oder musealen „Äußerlichkeit" erweist sich jenes freundliche Schicksal, das beiden innewohnt, als Rettungsanker. „Zumindest ist die Kunst also nicht »einfach« tot. Ihr göttlicher Inhalt ist tot, aber die Kunst stellt sich (*se présente*) in ihren Werken, die von ihrem Boden und ihrem Geist abgelöst sind, zum ersten Mal *als solche* dar. Aber gerade so ... wird ihr ein neuer Geist zuteil – oder genauer, wird der Kunst der Geist der Kunst als solcher zuteil."[46] Die Werke der Kunst zeigen sich als Überrest aus dem Zustand der ästhetischen Religion und genau als

42 Vgl. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt 1989, 514.

43 Vgl. ebd. 518.

44 Ebd. 548.

45 Nancy, Jean-Luc, La déconstruction du christianisme, in: Ders., La Déclosion. (Déconstruction du christianisme 1), Paris 2005, 203-226, 206 (eigene Übersetzung).

46 Ders., Das Gewicht eines Denkens. Gegenüber der französischen Ausgabe erweiterte deutsche Erstausgabe. Aus dem Französischen von Cordula Unewiste, Düsseldorf 1995, 49f.

dieser Rest sind sie die Kunst. Damit ist auch ein herausragender Zustand der Kunst erreicht, nämlich jener der Fragmentierung.[47] Die Kunst gehört als Fragment wesentlich zum von Nancy ständig gesuchten Sinn dazu. Die Abwesenheit aller Attribute, die man vorher der Kunst zuschrieb, ist eine Abwesenheit als Trägerin der Darstellung. Dann und wann ereignet sich diese Darstellung, zumindest lässt sich aber ausmachen, dass „jedesmal, wenn die dialektische Zusammengehörigkeit von Immanenz und Transzendenz, von Bei-sich-sein und Ekstasis, abbricht, wenn sie umgangen und suspendiert wird, jedesmal also, wenn ein *Sinn* uns erreicht und berührt, der »ursprünglicher« ist als jede Zuordnung zu einem »Selbst« oder einem »Anderen«, wären Anzeichen für die Präsenz von Kunst vorhanden"[48]. Auf der Grenze, auf die uns beide, sowohl die Philosophie wie auch die Kunst hintreiben, sind Anzeichen bereits als Fülle zu denken und anzusehen.

Die Kunst bleibt aber nicht nur dem Menschen durch die Geschichte herauf ein treuer Kumpan, sie ist auch ganz am Anfang eine entscheidende Geburtshelferin. Diente christlicherseits bereits das Vorbild, bei dem Gott sich gemäß des Schöpfungsberichtes den Menschen als „Selbstportrait" schafft, so geht Nancy den frühen Menschen in ihre Höhlen nach und versucht deren Erfahrung bei der Herstellung der dort vorfindlichen Malereien nachzuvollziehen. Dabei zeigt sich, dass die Grunderfahrung des Menschen die Fremdheit seines eigenen Menschseins ist. Die Figuren dieser Malereien umfassen diese Fremdheit, als Spuren dieser Fremdheit entblößen sie die Innerlichkeit der urzeitlichen Maler und öffnen jenen Raum, in dem der Mensch zu sich selbst kommt. „Die Malerei, die in der Höhle beginnt, zeigt daher ... in erster Linie den Anfang des Seins und markiert erst in zweiter Linie den Anfang der Malerei ... Der *homo sapiens* ist zunächst ein *homo monstrans*."[49] Der Mensch, in der Geste des Hinweisens verfangen, findet sich außer seiner selbst vor, noch bevor er überhaupt bei sich war. Die Außensicht war zwar gegeben, aber wie hat eine Innensicht die Außensicht registrieren können? Wie konnte der Mensch angesichts dieser Rahmenbedingungen überhaupt zu sich kommen? Beim Blick in der Höhle „geht es nicht darum, *in* und folglich trotz der Finsternis zu sehen ... es geht darum, *die Augen in der Finsternis zu öffnen*, darum, dass sie durch diese fortgerissen werden, oder vielmehr darum, das Insensible zu fühlen und davon ergriffen zu wer-

47 Bereits in der frühen, gemeinsam mit Lacoue-Labarthe verfassten Arbeit „L'absolu litteraire. Théorie de la litterature du romantisme allemand" (Paris 1978, 423) geht es im Anschluss an Schlegel darum, dass alles, was kommen wird, immer fragmentarisch sein wird.

48 Nancy, Jean-Luc, Die Kunst – Ein Fragment, in: Dubost, Jean-Pierre (Hg.), Bildstörung. Gedanken zu einer Ethik der Wahrnehmung, Leipzig 1994, 170-184, 181.

49 Ders., Die Musen, 110.

den"[50]. In der Kunst führt der Mensch sich selbst vor, dass seine Existenz einen Schwebezustand beschreibt, mit einem Schwebezustand verschmilzt, der sich aktuell immer nur als etwas zeigt, was gewesen sein wird. „*Nichts sein* ist jedoch alles andere als dasselbe wie *nichts zu sein*. Es bedeutet, diese durchaus besondere Sache zu sein, die gerade das ist: *Sein*, verstanden als das transitive Verb des Akts, der existieren lässt (der das Seiende existiert oder es er-regt [*ex-cite*]) ... Existieren heißt nicht, wie ein Objekt unter eine Kategorie gesetzt zu sein, sondern stattzufinden als ein Ereignis und als das Ereignis seines eigenen »jedes Mal«, dem gemäß der Singular sich seine Singularität aneignet ..."[51] So gewinnt sich der Mensch einerseits selbst, indem er sich im Nichts der Kunst, in der leeren Kunst darstellt und damit gleichzeitig als Mensch vorstellt. Die Repräsentation ist kein Trugbild, weil sie etwa vorgibt, die Originalsache zu vertreten. Im Gegenteil, die Repräsentation arbeitet nicht wiederholend, wie die Vorsilbe „re" suggerieren könnte, sondern intensivierend, sie unterstreicht das Dargestellte, stellt es heraus. Genau betrachtet ereignet sich hier ein Wechselspiel, was wir sehen, blickt uns an[52] und fordert unsere Blickanstrengung ein. „Der präzise Blick ergreift nicht Besitz von dem, was er sieht. Er betrachtet, was ihn anschaut. Er sieht, wie er von fernher angeschaut wird, aus immer weiterer Ferne inmitten der allumspannenden Einheit. Dann rührt er an dieses strahlende Licht, sieht, wie es sich ankündigt, wie er für einen winzigen Augenblick hereinbricht – so unfassbar und ungewiss und doch so klar und wirklich."[53] Es ist also nicht erlaubt, das Fragmentarische der Kunst, ihre unbändige Flucht vor einer Eingemeindung in ein klares Bedeutungsfeld zum Vorwand dafür zu verwenden, es nicht mehr so genau zu nehmen. Dafür steht für den Menschen zu viel auf dem Spiel, und es ist ein tiefernstes Spiel, das volle Aufmerksamkeit verlangt. „Und wenn das Zeitwort der Malerei »zustimmen« hieße? Zustimmen: empfinden mit ... Diesem Sein zustimmen, das heißt diesem Schritt auf die Schwelle ... dem Spüren der unmerklichen Eröffnung dieses Seins zustimmen, jetzt und immer."[54] Aber unsere immerwährende Zustimmung unterliegt in der Konzeption von Nancy genauso immerwährend einer penetranten Zeitlichkeit. Es gilt die Zu-

50 Ders., Noli me tangere. Aus dem Französischen von Christoph Dittrich, Zürich/Berlin 2008, 57.

51 Ders., Ereignis der Liebe, in: Müller-Schöll, Nikolaus (Hg.), Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung, Anspruch und Aporien, Bielefeld 2003, 21-36, 27f.

52 Vgl. dazu die gleichnamige Publikation von Didi-Huberman, Georges, Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes, München 1999, 71: „... dass das Bild selbst spielt, dass es mit der Nachahmung sein Spiel treibt: es benutzt sie nur, um sie zu Fall zu bringen, es ruft sie nur herbei, um sie sich aus den Augen zu schaffen."

53 Nancy, Jean-Luc, Kalkül des Dichters. Nach Hölderlins Maß. Aus dem Französischen von Gisela Febel und Jutta Legueil, Stuttgart 1997, 46.

54 Ders., Il y a blanc de titre, in: Fritscher, Susanna, Peintures, Ivry-sur-Seine 1994, o.S. (eigene Übersetzung).

stimmung ständig neu zu geben, denn kaum hat man sie gegeben, ist sie auch schon wieder verflogen – gemeinsam mit dem, dem man die Zustimmung gewährt hatte. Das Bild als Anwesenheit, als besondere Form der Anwesenheit und als Material der Anwesenheit, verharrt eben nicht. „Das Bild ... bildet (imager) die Abwesenheit[55] ... Die Abwesenden sind nicht hier, sie sind nicht »im Bild«. Aber sie sind gebildet (imagés): ihre Abwesenheit ist mit unserer Anwesenheit verwoben. Der leere Platz des Abwesenden als nicht leerer Platz, das ist das Bild."[56] Das Bild bildet somit den Umschlagplatz par excellence für ein philosophisches und a fortiori theologisches Nachdenken. Das Bild führt die Rahmenbedingungen eines derartigen Nachdenkens radikal vor Augen – und seien es in einem zweiten Schritt auch die geistigen Augen. Eine der pointiertesten Beschreibungen, was ein Bild sei, kulminiert bei Nancy nämlich in einem Spiel mit dem Jenseits, in diesem Wortspiel des „Ich seh' etwas, was du nicht siehst" zeigen sich die Spielregeln des Jenseits auf unmittelbare Weise. Nancy nennt das Bild ein „Là d'un au-delà"[57], eine Formulierung, die man wohl nur in der Art eines erklärten Witzes, über den man dann nur mehr halbherzig zu lachen in der Lage ist, ins Deutsche übertragen kann. Das „là" in der Bedeutung von „da, dort" taucht in der Bezeichnung für „jenseits" (au-delà) als Element wieder auf. Das Bild wird somit zu so etwas wie der Ansichtsseite des Jenseits, von jener Seite, die man nicht sieht. Wobei – und das ist der entscheidende Punkt in den hier angeführten Spielregeln – ein Bild immer nur eine Seite besitzt.

Und die Theologie?

Eine für ihre Werkzeuge und vor allem für ihre Baumaterialien sensible Theologie wird sich überlegen, ob derartige Konzeptionen ihr nicht zusätzliche Möglichkeiten bieten, auf die sie nicht verzichten sollte. Allein der Umstand, dass sowohl die biblischen Berichte wie auch die gesamte Theologiegeschichte nicht mit dem bloßen Wort das Auslangen gefunden haben, sondern ständig auf Wortbilder und bildhafte Vorstellungen zwecks besserer Verständlichkeit zurückgegriffen haben, lädt eine zeitgenössische Theologie dazu ein, sich die nötigen Umgangsformen bei jenen zu holen, die hier als Spezialisten auftreten: den Kunstschaffenden.[58] Deren Produkte, die konkreten Kunstwerke, eröffnen nicht

55 Nancy spielt hier mit der Schreibweise der phonetisch gleichklingenden Wörter absence = Abwesenheit und dem Kunstwort absens = abwesender Sinn.

56 Nancy, Au fond des images, 128.

57 Ders., Visitation. De la peinture chrétienne, Paris 2001, 51.

58 Der Autor leitet seit 2002 das Ausstellungsprojekt „die SCHAU!" (vgl. www.dieschau.at) an der Universität Wien und den daran angekoppelten Forschungsschwerpunkt „Kunstwerk*Dogmatik*" am Institut für Dogmatische Theologie. Renommierte Kunst-

nur für sie selbst, sondern auch für die (Theologie treibenden) Rezipienten einen spezifischen Zugang zu den uns umgebenden Wirklichkeiten, der von anderen Weltaneignungsmethoden in dieser besonderen Art und Weise nicht leistbar ist. Wenn eine Theologie diese spezifischen, von Kunstwerken angezeigten Wege zur Welt in einem theologischen Nachvollziehen der künstlerischen Vorgaben beschreitet, dann strebt sie damit keine theologische Ästhetik oder ästhetische Theologie und auch keine theologische Interpretation von Kunstwerken an, sondern lernt umgekehrt von diesen Werken für ihre eigenen Methoden und Inhalte. Bildkompetenz ergibt sich nur aus dem beständigen Umgang mit konkreten Kunstwerken; Bildkompetenz lehren nur Bilder auf ihre spezifische Weise und die Rede über sie muss sich ebenso an dieser spezifischen Weise messen. Dann kann eine „Theologie als Bildwissenschaft" der „Theologie als Wortwissenschaft" jenen Mehrwert bringen, für den sich einzusetzen lohnt, was nicht zuletzt die hier kurz umrissenen Beispiele nahelegen.

Ein Beispiel in Stellvertretung – also ein Ebenbild

Die Geschichte der Kunst in Europa kann mit einer Unzahl inverser Ebenbilder, eben Bilder von Gott aufwarten, die allesamt auf dem Nährboden einer christlichen Sozialisation entstanden sind. Beim Gottesbild von Elsa von Freytag-Loringhoven[59] ändern sich die Ordnungsmöglichkeiten radikal, hier gibt es keine religiöse oder spirituelle Tradition, an die sich anknüpfen ließe. Hätte sie ihrer Skulptur nicht just diesen Titel gegeben, käme wohl niemand auf die Idee, sie im hier vorliegenden Kontext zu besprechen. Gleich im ersten Augenblick bemerkt man den Einfluss von Marcel Duchamps frühen ready-mades. Aufgrund der formalen Ähnlichkeiten kann man „God" unschwer als Parallelskulptur zu Duchamps „Fontain" interpretieren, daneben war sie ihm offensichtlich auch menschlich äußerst zugeneigt, wenn sie dichtet: „Marcel, Marcel, I love you like

schaffende präsentieren hierbei ihre Arbeiten in den Räumlichkeiten an der Universität und stellen sich in Werkstattgesprächen und Symposien als Diskussionspartner für diese interdisziplinären Begleitveranstaltungen zur Verfügung. Vgl. Bischof, Hartwig, Zum Sichtbaren und Unsichtbaren. Werkstattgespräch mit Maria Bußmann, in: journal phänomenologie 22/2004: Philosophie der Medien, 65f; Ders., Ist die zeitgenössische Kunst christlich? Symposium mit Catherine Grenier vom Centre Pompidou im Otto Mauer Zentrum in Wien, in: Kunst und Kirche, 2/2005, 128.

59 Die an sich spannende Diskussion, ob und wie weit Morton Schamberg an dieser Arbeit beteiligt war, bleibt an dieser Stelle aus Platzgründen ausgeklammert. Vgl. dazu die Argumentation von Nauman, Francis, New York Dada 1915-23, New York 1994, 128, der Schamberg nur das Foto der Skulptur im Jahr 1917 erstellen lässt, die Skulptur aber Freytag-Loringhoven zuschreibt.

Hell, Marcel."[60] Geht man davon aus, dass diese Liebesbeziehung auf ähnliche weltanschauliche Einstellungen[61] baut, dann bezeichnet Duchamp für die beiden die Gottesfrage mit Hinweis auf die „Wiener Logiker"[62] und deren Reduzierung dieser Fragestellungen auf eine Tautologie für obsolet. „God is a human invention. Why talk about such a Utopia? When man invents something, there's always someone for it and someone against it. It's mad foolishness to have made up the idea of God. I don't mean that I'm neither atheist nor believer, I don't even want to talk about it. I don't talk to you about the life of bees on Sunday, do I? It's the same thing."[63] Wenn man noch dazufügt, dass Duchamp seine Arbeit der ready-mades eigentlich als Spiel verstanden haben wollte, kann man die Skulptur von Freytag-Loringhoven mit diesem Titel eigentlich nur als ein Spiel mit dem Gottesbild ansehen.

Ganz so einfach liegt die Sachlage allerdings nicht, denn bei Duchamp und seinen Mitstreitern öffnet sich eine Tür, die angenehme, aber anstrengende Folgen für die Betrachter bis heute einräumte. „Nicht mehr die Absicht des Herstellers ist entscheidend. Objekte können durch den Zusammenhang, durch Wertungen in der Rezeption zu Kunst werden. Was der Künstler eigentlich meinte, geht nur bedingt in diesen Prozess ein."[64] Im Rahmen dieses offenen Angebots der Künstler an die Rezipienten, die „unfertigen" Kunstwerke durch ihre Wahrnehmung und Auseinandersetzung zu vollenden, drängt sich ein Brückenschlag zwischen dem Gottesbild von Freytag-Loringhoven und der Tradition der „Meister des Verdachts" – Marx, Freud und Nietzsche – auf. Diese hatten auf ihre je eigene Weise den Tod Gottes proklamiert. „Gott ist tot und wir haben ihn umgebracht"[65], erklärt uns Nietzsche. Freytag-Loringhovens „God" scheint sich genau in Nietzsches Strategie des Gottesmordes einzugliedern, wenngleich sie eher mitleidig auf ihn blickt. Sie beschreibt Gott als „densely slow – He has

60 Zit. nach Naumann, Francis M., Venn Beth, Making Mischief. Dada invades New York, New York 1996, 224.

61 Mag kann sogar davon ausgehen, dass Freytag-Loringhoven in manchen Belangen noch radikaler war als Duchamp, wenn man ihre die body-art vorwegnehmenden Inszenierungen ins Kalkül zieht: „The baroness walked about Greenvich village with her skull shaved and painted purple, with postage stamps affixed to her cheeks, and with a birdcage containing a live canary tied about her neck." (Ebd.)

62 Gemeint ist damit wohl der Wiener Kreis mit den herausragenden Vertretern Otto Neurath, Moritz Schlick und Rudolf Carnap.

63 Cabanne, Pierre, Dialogues with Marcel Duchamp. With an Appreciation by Jasper Johns, London 1971, 106f.

64 Muck, Herbert, Gegenwartsbilder. Kunstwerke und religiöse Vorstellungen des 20. Jahrhunderts, Wien 1988, 281.

65 Vgl. Nietzsche, Friedrich, Die Fröhliche Wissenschaft, in: KSA, Bd. 3, München 1988, 480f.

Elsa von Freytag-Loringhoven, »God« 1917
Holz, Wasserleitungsrohre
(Quelle: Naumann, Francis M., Venn Beth, Making Mischief. Dada invades New York, New York 1996, 86)

eternity backing him – so why hurry?"[66] Als Frage bleibt allerdings, ob der Gottesmord oder das gnädige Gott einfach Aussterbenlassen bei beiden nicht auf die ästhetische Eben beschränkt bleibt, aufgrund von Nietzsches Erkenntnistheorie[67] beschränkt bleiben muss. Dies heißt dann zumindest für einen Rezipienten wie mich, dass der Mord sich nur auf ein bestimmtes Gottesbild bezieht, sei es der alte Mann mit dem Bart oder sei es eine ontotheologische Verniedlichung Gottes als vom Sein abhängig. Wahrscheinlich wollte Freytag-Loringhoven mit ihrem

66 Freytag-Loringhoven, Elsa von, Letter to Peggy Guggenheim. Unpublished, paginated typescript prepared by Peggy Vail [Guggenheim], August 1927, 34 pp. EvFL Papers, CPL, 5.

67 Für Nietzsche (Friedrich, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, 1873) stand fest, dass es „... zwischen Subjekt und Objekt keine Kausalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten ..." geben kann.

„God" bloß eine Witzfigur produzieren. „The Baroness is less a nihilistic and cynical anti-Christ poet than a mephistophelian jester who tickles God with her irreverence until he dies in an explosive fit of laughter."[68] So nehme ich mir als gleichberechtigter Rezipient die Freiheit heraus, diese Figur in Analogie zur Aufnahme „heidnischer" Motive in biblische Texte einem anderen Interpretationsrahmen zuzuführen. Nimmt man den großstädtischen Kontext von New York, in dem Freytag-Loringhoven lebte, mit seinen spezifischen Versorgungsherausforderungen ernst, dann drängt sich das Wort des Psalmbeters fast auf: „Du führst mich an Wasser des Lebens." Wie schrieb doch Freytag-Loringhoven dazu? „[God] better hotfoot it towards progress – modernize – use his own omnipotence intelligently – smart or we'll all expire in tangle. Well Lord knows – (Does he?)."[69] Dass dieser Modernisierungsschub unserer Gottes(eben)bilder, den Freytag-Loringhoven mit ihrer Skulptur angeregt hat, zumindest im Raum der Kunst weiterentwickelt wurde, beweisen zwei Beispiele jüngeren Datums. T. Kelly Masons „Plastic God" aus dem Jahr 1997 überträgt Freytag-Loringhovens Vorgängerarbeit beinahe wie in einer Kopie in eine Plastikversion. Bei Lillian Balls Modernisierung „Investigation of »God« (with thanks to Baroness Elsa von Freytag-Loringhoven and Morton Schamberg)", 2003 entstanden, erfährt das Leitungssystem neben einer neuen Anordnung auch eine transparente Hülle samt Innenbeleuchtung. Ball schreibt dazu: „The original God was constructed of ordinary pipe fixtures and was mounted at a rakish angle on a carpenter's miter box. For its time it was radical in its use of found or everyday objects, and like much of the Baroness's work, it showed little interest in traditional aesthetic issues. Investigation of »God« reacts to these ideas by shining light into the clearly profound nature of plumbing, revealing processes that are usually hidden from our views."[70] Einmal mehr erscheint das alte Kinderspiel „Ich seh' etwas, was du nicht siehst" auf der Bildfläche und stellt die Frage: Wer sieht sonst noch etwas? „Denk nicht, sondern schau!"[71], heißt die Aufforderung aus der philosophischen Tradition. Die Möglichkeit auf Erfolg erscheint allerdings nur für diejenigen, die mitspielen und sich an die Spielregeln halten.

Steht im Kontext des theologischen Diskurses die Frage nach dem Menschen als Ebenbild Gottes auf der Aufgabenliste, so ist eine Beschäftigung mit den Ergebnissen der in den letzten fünfzehn Jahren sich immens entfaltenden Bildwissenschaft weitestgehend noch ausständig. Was Bilder alles können und wofür sie nicht zu haben sind und welche Position sie im Spezialfall eines Eben-

68 Gammel, Irene, Baroness Elsa. Gender, Dada, and Everyday Modernity, New York 2002, 227.

69 Freytag-Loringhoven, Letter to Peggy Guggenheim, 9.

70 Ball, Lillian, Investigation of „God", in: Baldessari, John, Cranston, Meg (Hg.), 100 Artists see God. With an Essay by Thomas McEvilly, New York 2004, 34.

71 Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt 1984, § 66, 277.

bildes einnehmen, wird dort in einem reichhaltigen Angebot diskutiert. Würden Vorschläge aus diesem Feld vermehrt in die Theologie Eingang finden, so ließe sich über die Ebenbildfrage nicht mehr auf einer bildlosen Ebene der sprachlichen Zurückgezogenheit trefflich streiten, sondern es stellte sich sofort die Frage nach der Bildart. Spricht man vom Bild im Sinne einer Fotografie, so ergeben sich daraus andere Schlussfolgerungen wie wenn man von einem „gegenstandslosen" Farbraumbild etwa eines Mark Rothko oder Gotthard Graubner ausgeht; ein tatsächlicher Abdruck eines Menschen, wie dies Yves Klein in seinen Anthropometrien praktizierte, verlangt eine ganz andere Beschäftigung wie ein „digitales Bild", das digital eigentlich gar kein Bild sein kann, sondern bloß ein numerischer Code, der erst im analogen Bereich wieder Bildhaftigkeit[72] gewinnt. Dies bedeutet auch, dass eine Flucht nach Innen, die die Ebenbildlichkeit ausschließlich dort verorten möchte, solange keine befriedigenden Ergebnisse liefern kann, bis nicht auch die Wirkung für das „äußere Auge" ebenso mitdiskutiert wird. So kommt schon der breite bildwissenschaftliche Diskurs nicht ohne die Beschäftigung mit der Leiblichkeit aus, ein weiterer Anknüpfungspunkt, den sich eine Inkarnationsreligion nicht entgehen lassen sollte.

72 Die Künstlerin Julie Monaco zum Beispiel lässt ihre in den Galerieräumen dann als Landschaftsdrucke „erscheinenden" Arbeiten rein vom Computer errechnen.

SaThZ 13 (2009) 40-47

Bildtheologie heute

Die Arbeit der Münsteraner bildtheologischen Arbeitsstelle ACHRIBI im Kontext gegenwärtiger Fragestellungen

Marco A. Sorace, Münster

1. Über die traditionelle Aufgabe der Bildtheologie und ihre Herausforderung in der Gegenwart

Die „Theologie des Bildes" im Christentum ist so alt wie dieses selbst. Bereits im Kolosserbrief wird Christus im Hymnus als das „εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου" (Kol 1,15), als das „Bild (Ikone) des unsichtbaren Gottes" bezeichnet. Die in dieser besonderen sprachlichen Form[1] zum Ausdruck kommende paradoxe Erfahrung, dass Gott als der in seinem inkarnierten Logos sichtbar Gewordene auch in dieser seiner Selbstoffenbarung in einem bestimmten Sinne unsichtbar bleibt, stellt jenes Grundproblem dar, an dem sich christliche Bildtheologie in unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen zu allen Zeiten abgearbeitet hat. Die immer wieder aufkommenden Ikonoklasmen tragen der labilen Balance zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit für das theologische Verständnis des Bildes Rechnung zu jenen Zeiten, da Ästhetik in leblosen Ästhetizismus abzugleiten droht.[2]

Ausgehend vom byzantinischen Bilderstreit im 8. und 9. Jahrhundert bis zum Beginn der Neuzeit stand das Bild – gemeint ist jetzt auch das, was wir im neuzeitlichen Rückblick als Kunst bezeichnen – im Zentrum vor allem theologischer Erklärungsmodelle, denn rezipiert wurden Bilder in erster Linie als ein

1 Die Exegeten sind sich weitgehend darüber einig, dass sowohl die auffällige Syntax an dieser Stelle als auch die weiteren Textbeziehungen (auch die traditions- und überlieferungsgeschichtlichen) auf eine Bildbeziehung in der Immanenz der unsichtbaren Lebenswirklichkeit Gottes verweisen; vgl. dazu hier nur Schweitzer, Eduard, Der Brief an die Kolosser (EKK 12), Zürich [4]1997, 56-58.

2 Auf diese Funktion des Ikonoklasmus hat zurecht Hans Urs von Balthasar hingewiesen (in: Ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik 1: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 37f. Zwar wurde in der Forschung die theologische Motivation der großen Bilderstreite fast ganz negiert (etwa bei Horst Bredekamp, Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution, Frankfurt 1975), jedoch erscheint eine solch extreme Position in Anbetracht der engagierten, sicher nicht nur als machtpolitisches Alibi dienenden theologischen Begründungen der jeweiligen Bestreitungen des Bildes v.a. im Bereich der westlichen Kirche sehr unwahrscheinlich; vgl. dazu Feld, Helmut, Der Ikonoklasmus des Westens (Studies in the History of Christian Thought 41), Leiden 1990.

Phänomen des religiösen Kults.[3] Die einigermaßen klar definierbare und von der Tradition deutlich bewertete Unterscheidung zwischen Bildern, die dabei entweder als Ikone oder als Idol fungieren, die also entweder den Blick auf das unmittelbar Sichtbare reduzieren (idolische Wahrnehmung) oder ihn auf ein Unsichtbares hin freigeben (ikonische Wahrnehmung), gab dem mittelalterlich-christlichen Bildtheologen klare Kriterien über die kultische Qualifikation eines Bildes an die Hand.[4]

Kennzeichen der neuzeitlichen Kunst und Ästhetik ist es nun, dass sie eine solche, auf vielfache Weise mit der griechisch-abendländischen Metaphysik verbundene Bildauffassung hinter sich lässt: Im Norden Europas sind es vor allem die gotischen Andachtsbilder und im Süden die Werke der italienischen Renaissance, welche von da an das vom konkreten Affiziertsein nicht zu trennende ästhetische Empfinden grundlegend bedeutsam werden lassen.[5] Das in bildtheologischer Hinsicht Kontinuierliche einer solchen Auffassung ist bis hin zur Ästhetik Friedrich Nietzsches (also bis in die Moderne hinein), dass auch hier die Bildwirklichkeit nicht im sichtbaren Bild aufgeht und in einem gewissen, das sinnliche Vermögen konstituierenden Sinne diesem „voraus" ist. So war offenbar die Ursprungsintention bildtheologischer Kritik zunächst auch in der Neuzeit nicht in Vergessenheit geraten.[6]

3 Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass im Fokus heutiger Forschung auch für mittelalterliche Bildfragen natürlich nicht die Theologen allein als kompetent gelten können; vgl. dazu Belting, Hans, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990, 11-27, bes. 12f.

4 Die auf dem II. Konzil von Nikaia (787 n. Chr.) getroffene dogmatische Entscheidung, wonach im Christentum den materiellen, „heiligen" Bildern zwar Verehrung („proskynesis"), aber keine Anbetung („latraia") entgegengebracht werden solle (DH 600-602), ist in dieser, eher das Wahrnehmungsgeschehen betreffenden Unterscheidung von Idol und Ikone insofern einbezogen, als die Anbetung, welche allein Gott gebührt, durch das materielle Bild lediglich vermittelt wird. Auch hier versteht man die „wahre Ikone" als ein verweisendes Bild, als ein Medium im eigentlichen Sinne, das noch nicht – wie in der Sicht mancher spätmoderner Medientheoretiker – selbst „die Botschaft" zu sein beansprucht. Vgl. zu einer solchen phänomenologischen Perspektive auch Jean-Luc Marion, Idol und Bild, in: Casper, Bernhard (Hg.), Phänomenologie des Idols, Freiburg 1981, 107-132.

5 Natürlich kannte auch der Norden eine zum Teil von Italien inspirierte und zum Teil davon unabhängige Renaissance. In diesem Zusammenhang erscheint es aber darüber hinaus wichtig, die noch immer viel zu wenig untersuchte Bedeutung der Bildandacht als eine von einer Reihe besonders in der nordeuropäischen Gotik damals neuaufgekommenen Bildtypen evozierte, betont affektive Rezeptionsform herauszustellen (auch wenn der Begriff des Andachtsbildes selbst erst später in die Kunstgeschichte eingeführt wurde, vgl. dazu auch Traeger, Jörg, Das Andachtsbild. Der kunsthistorische Begriff und seine mystische Bedeutung, in: Sorace, Marco A./Zimmerling, Peter (Hg.), Das Unsichtbare sehen. Bild – Mystik – Kunst, Mannheim 2005, 13-31).

6 Was in diesem Rahmen nur ganz andeutungsweise als „ästhetische Existenz" angesprochen wird, führt der Philosoph Rolf Kühn in seiner Untersuchung „Ästhetische Existenz heute" (Zum Verhältnis von Leben und Kunst, Freiburg 2007) weiter aus; vgl. dazu

Für die heutige spätmoderne Auffassung des Bildes jedoch erscheint diese Einschätzung nicht gleichermaßen legitim. Vielmehr muss man feststellen, dass gegenwärtig – schon was die diesbezüglich tradierte Begrifflichkeit angeht – eine große Verwirrung des Überkommenen herrscht: So ist etwa seit einiger Zeit vielfach von einem „iconic turn" in unserer Kultur die Rede, ohne dass dabei jene, die davon sprechen, auch nur annähernd ein Interesse am überlieferten Begriff des Ikonischen haben, ja sogar ihre „ikonische Wende" im Sinne der Tradition dezidiert an-ikonisch konzipieren.[7] Auch werden die Vorzüge einer neuen „Idolatrie" angepriesen, wobei bewusst die Frage des Idols auf die in frühen Zeiten prohibitiven Umgang mit solchen Bildern innerhalb des Christentums reduziert und die wahrnehmungkritische Dimension der Unterscheidung von Idol und Ikone ausgeklammert wird.[8] Als Verwirrungsstifter lässt sich aktuell eine weit verbreitete, bloße Oberflächenästhetik ausmachen, welche jede Form eines auch nur irgendwie fundierten Bildverständnisses geradezu dogmatistisch als „normative Ästhetik" zurückweist.

Wir wollen hier als Theologen kein Lamento über die aktuell herrschende ästhetische Diskussion anstimmen. Im Gegenteil: Es gilt die darin verborgenen Herausforderungen zu erkennen. Gerade einer solchen Herausforderung der Theologie bedarf es, denn zu beklagen war insbesondere seit Ende des 20. Jahrhunderts die fatale Fehlanzeige theologischer Beiträge im ästhetisch-bildtheoretischen Diskurs der Spätmoderne, was der weitgehend widerspruchslos hingenommenen Verobjektivierung, Verwissenschaftlichung, Technisierung und schließlich Kommerzialisierung unseres Umgangs mit Bildern Vorschub geleistet hat. Bedenkt man, welche weitreichenden Folgen diese radikalen Veränderungen der Ästhetik heutiger Menschen auch für deren „Lebensethos"[9] haben, dürfte außer Frage stehen, dass sich die christliche Theologie zukünftig ob ihres kirchlichen und somit auf das Heil der Menschen gerichteten Auftrags in der Pflicht steht, sich hier wieder aktiv einzubringen.

auch Sorace, Marco A., Eine Artistenmetaphysik. Rolf Kühns lebensphänomenologische Zusammenführung von Ästhetik, Philosophie und Theologie, in: Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik 5 (2008) 432-436.

7 Einen Überblick über die entsprechenden Positionen sowie auch kritische Anfragen daran finden sich in: Burda, Hubert/Maar, Christa (Hg.), Iconic turn. Die neue Macht der Bilder, Köln 2004.

8 So etwa bei Hans Belting in seinem Aufsatz „Idolatrie heute", in: Ders./Kamper, Dietmar (Hg.), Der zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion, München 2000, 273-280, bes. 179f.

9 Gemeint ist ein Ethos des Lebens, verstanden als eine Haltung in der Gewissheit des Lebens als Gabe, geeignet als ein „Aufenthalt des Menschen" und als ein „offener Bezirk, worin der Mensch wohnt" (Martin Heidegger). Vgl. dazu auch die Beiträge zum Thema „Lebensethik" in: psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur 4 (2009).

2. Zur Arbeit der ACHRIBI am Beispiel eines laufenden Projekts

Innerhalb dieser hier natürlich nur grob skizzierten Zusammenhänge – also jene Situation, in welcher der Theologie diese immer dringlicher werdende Aufgabe zukam, in Bezug auf die Bilder zunächst wieder eine Sprache und dann aber auch Gehör zu finden – hatte die Münsteraner bildtheologische Arbeitstelle „ACHRIBI“[10] im April des Jahres 1998 ihre Arbeit aufgenommen. Die Initiative des leitenden Professors Reinhard Hoeps wollte dabei zunächst das sicherstellen, was durch die damals bevorstehende Emeritierung des bekannten Kölner Bildtheologen Alex Stock sonst möglicherweise vorerst wieder verloren gegangen wäre, nämlich eine institutionelle Rückbindung bildtheologischer Arbeit in der universitären deutschsprachigen Theologie. Jedoch markierte dieser Neuanfang kurz vor der Jahrtausendwende auch jene völlig neue Problematik, vor der sich eine Theologie des Bildes nunmehr gestellt sah. Diese bestand vor allem darin, dem seit den 80er Jahren seitens der Kirchen wieder neu erwachtem Interesse an den Phänomenen von Bild und Kunst die Entwicklung einer ernstzunehmenden christlichen Bildtheorie und Ästhetik folgen zu lassen.[11]

Als eine solche Einrichtung dient die ACHRIBI zunächst als Ansprechpartner angesichts der vielfältigen historischen und systematischen Fragen, die inner- und außertheologisch bezüglich der Bildtheologie aufkommen. Dann möchte sie auf ihrem Gebiet Material für Forschung und Lehre bereitstellen. Schließlich und nicht zuletzt will sie – wenn nötig – aber auch eine theologisch-kritische und widersprüchliche Instanz im zuvor genannten Sinne sein.

Doch wie – so wird man sich vielleicht fragen – sieht die bildtheologische Arbeit konkret aus? Was ist angesichts jener Bereiche der Bild- und Kunsttheorie, die im Laufe der Neuzeit schon längst von anderen Kulturwissenschaften übernommen wurden, ihre genuine theologische Aufgabe? Ich möchte nachfolgend versuchen, dies anhand nur eines der zahlreichen ACHRIBI-Projekte[12] zu verdeutlichen.

10 Die Abkürzung „ACHRIBI“ steht für „Arbeitsstelle für christliche Bildtheorie, theologische Ästhetik und Bilddidaktik“. Ausführliches darüber gibt es auch im Internet unter: http://egora.uni-muenster.de/fb2/achribi/aktuelles.shtml.

11 Als einen gewissermaßen repräsentativen Aufsatzband für den damaligen Aufbruch hierzulande auf katholischer und evangelischer Seite vgl. Beck, Rainer/Volp, Rainer/Schmirber, Gisela (Hg.), Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute, München 1984.

12 Derzeit werden von der Arbeitsstelle neun „abgeschlossene“ und vier „laufende“ Projekte verzeichnet. Sie sind unterschiedlicher – ästhetisch-bildtheoretischer, historischer oder eher bilddidaktischer – Ausrichtung. Unter den laufenden Projekten ist neben dem nachfolgend thematisierten Projekt sicher die Herausgabe des mehrbändig angelegten „Handbuchs der Bildtheologie“ das auffälligste. Bislang ist lediglich der erste Band erschienen: Handbuch der Bildtheologie, Bd. 1: Bild-Konflikte, hg. v. Hoeps, Reinhard, Paderborn 2007.

In der Auflistung der derzeit „laufenden Projekte" findet sich ein Projekt unter dem Titel „Die ‚theologische Ästhetik' Sugers von Saint-Denis". Bereits dieser Titel mag dem Kunsthistoriker und Mediävisten fragwürdig erscheinen, hat doch die neuere Forschung das, was das 19. und frühe 20. Jahrhundert dem Abt jener Abtei, die man in der Regel als Geburtsstätte der gotischen Kathedrale ansieht, an revolutionärer theologisch-ästhetischer Intentionen unterstellt hat, als historisch sehr unwahrscheinlich erwiesen.[13] Exakt aber an diesem Punkt setzt das Interesse des Projekts an, um deutlich zu machen, dass diese wirkungsgeschichtlich immerhin sehr bedeutsame Unterstellung etwas wenn nicht (in Bezug auf Suger) historisch, so doch theologisch Richtiges anzeigt, das in diesem Sinne durchaus weiter bedenkens-, erforschens- und vermittelnswert ist.

In der nordeuropäischen Baukunst hatte es in der Zeit vom 11. zum 12. Jahrhundert zwar einige beachtliche Anzeichen einer signifikanten Stilveränderung gegeben, aber dennoch brachte der im Jahre 1140 fertiggestellte Chor der nahe bei Paris gelegenen Abteikirche Saint-Denis einen bis dato von der Kunstgeschichte selten als so radikal festzustellenden Einschnitt. Eine hochkomplizierte Tektonik verlieh nun insbesondere dem sakralen Innenraum eine in der Art unverwechselbare Lichtwirkung, die von dem Kunsthistoriker Hans Jantzen treffend als „diaphan", als „durch-leuchtend" bezeichnet wurde.[14]
Angesichts dieses für einen jeden durch Anschauung leicht nachvollziehbaren Befunds eröffnete sich für die Forscher eine Deutungsmöglichkeit durch eine naheliegende Beziehung zu dem für die damalige französische Monarchie ebenso wie selbstverständlich auch für Suger bedeutsamen Patron der Abtei und des westlichen Frankenreichs, Bischof Dionysius von Paris. Dieser wurde mit Dionysius Areopagita identifiziert, einem syrischen Mönch des frühen 6. Jahrhunderts und Verfasser einiger Schriften, bekannt als „Corpus Dionysacum"[15], deren westliche Tradierung eng mit der Abtei Saint-Denis verbunden ist. In den Schriften findet sich (insbes. in der Schrift „Von den göttlichen Namen", aber auch in der „Von den himmlischen Hierarchien") eine Lichtmetaphysik bzw. -

13 Einschneidend war hier für den deutschen Sprachraum der eine übersetzte Sammlung der relevanten Suger-Texte (Ordinatio, De consecratione, De administratio) enthaltende, von Andreas Speer und Günter Binding herausgegebene Band »Abt Suger von Saint-Denis«. Ausgewählte Schriften, Darmstadt 2000). Darin wurde aufgrund der Quellenlage im einleitenden Beitrag von Speer ausdrücklich eine Revision der an Suger angelehnten Gotik-Forschung gefordert (Ders., Abt Sugers Schriften zur fränkischen Königsabtei Saint-Denis, ebd. 13-66, bes. 61ff).

14 Die Gotik des Abendlandes (1927), Köln 1962, 22ff.

15 Fragmentarisch erhalten in den Büchern „Von den himmlischen Hierarchien" (Peri tes ouranias hierarchias), „Von den kirchlichen Hierarchien" (Peri tes ekklestiastikes hierarchias), „Von den göttlichen Namen" (Peri theion onomaton), „Von der mystischen Theologie" (Peri mustikes theologias) und in zehn überlieferten Briefen, die uns heute in einer guten Edition in der „Bibliothek der griechischen Literatur" (BKL, Bde. 22, 26 und 40) vorliegt.

theologie, welche metaphorisch von einem unsichtbaren Licht ausgeht, das uns nur sichtbar wird, indem es sich in ästhetischen Gestalten manifestiert.[16] Aufgrund der unverkennbaren Parallelen zur Wirkung des Lichtes in der gotischen Kathedralarchitektur lag es gewissermaßen auf der Hand, ihren Initiatoren und insbesondere Suger die Absicht einer Inszenierung dieser Theologie zu unterstellen. Man stellt sich also den Abt der großen Reichsabtei als einen vor, der im Sinne der damals aufkommenden mystischen Dionysios-Rezeption an einer revolutionären Erneuerung des Christentums interessiert war, als eine die ästhetische Subjektivität ansprechende Erfahrungsreligion. Eine solche bereits in der Romantik des 19. Jahrhunderts angedachte Deutung kristallisierte sich um die Mitte des 20. Jahrhunderts insbesondere in den Schriften der Kunsthistoriker Erwin Panofsky, Hans Sedlmayr und Otto von Simson heraus.[17] Diese Deutungen profitierten zweifellos davon, dass die betreffenden Schriften Sugers bisher einem breiteren Publikum nicht so einfach zugänglich waren. Denn wer die Schriften wirklich einmal liest, der gewinnt kaum den Eindruck – etwa im Vergleich zu seinem Zeitgenossen Bernhard von Clairvaux – eines bezüglich einer mystischen Gotteserfahrung besonders engagierten Theologen, sondern allenfalls den eines in vielfacher Hinsicht gewieften Pragmatikers mit sogar bisweilen monastisch eher konservativen Zügen. Ohne dass wir dies im Rahmen dieses Beitrags weit ausführen können, muss man aufgrund der neueren Forschung festhalten, dass man an dem früheren Suger-Bild und der darauf basierenden Ikonologie der gotischen Architektur zukünftig nicht wie zuvor festhalten kann. Aber resultiert daraus sogleich, dass es nun einer „Restitution von Wahrheit nach Maß" (Jacques Derrida) bedarf, dass man mit der genannten, jetzt in einer bestimmten Perspektive widerlegten Deutung verfahren sollte, als hätte es sie nie gegeben, gleich einem auszutilgenden Schandfleck? Ich denke nicht! Uns würde im Gegenteil dadurch nicht nur ein Großteil der Rezeptionsgeschichte der Gotik unverständlich, sondern es ginge auch ein bedeutendes Kapitel abendländischer Bildkritik verloren. Es gelang doch hier – auch wenn es vielleicht überhaupt nicht die dem Abt Suger unterstellte Absicht war – deutlich zu machen, wie christliche Offenbarungs- und Bildtheologie in das Kunstverständnis der Neuzeit und Moderne – in einem inkonationstheologisch positiven Verständnis dieses Begriffs – als „säkularisiert" gedacht werden kann.[18]

16 Zur vermeintlichen und tatsächlichen Dionysius-Rezeption Sugers vgl. Linscheid-Burdich, Susanne, Suger von Saint-Denis. Untersuchungen zu seinen Schriften. Ordinatio – De Consecratione – De Administratione (Beiträge zur Altertumskunde 200), München 2004, bes. 20ff u. 61ff.

17 Vgl. Panofsky, Erwin, Abt Suger von St.-Denis (1946), in: Ders., Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, Köln 1975, 125-166, sowie Sedlmayr, Hans, Die Entstehung der Kathedrale. Baukunst – Mystik – Symbolik, Atlantis 1950, bes. 352ff; Simson, Otto von, Die gotische Kathedrale (1956), Darmstadt 1968, bes. 93ff.

18 Bemerkenswert ist, dass es der neueren Forschung zur mittelalterlichen Mystik vielfach gelingt, diesen weiter ausgespannten Fragen nach der Genese einer neuzeitlich-modernen

Hier nun beginnt – an nur einem Beispiel aufgezeigt – die Arbeit heutiger Bildtheologie: Es geht in diesem Fall darum zu zeigen, was im 12. Jahrhundert bildtheologisch zur Debatte stand und zu fragen – auch wenn sie hier scheinbar dem Falschen unterschoben wurden –, ob diese Fragen nicht doch auch bedeutsam waren für andere Ideengeber der Gotik (soweit sie bzw. ihre Vorstellungen uns bekannt sind) oder dieses Denken zumindest wichtig war für die Entwicklung der neuzeitlichen Kunst überhaupt. Dann wird der Bildtheologe hier ganz unabhängig von der ersten Frage zeigen müssen, welche existenzielle und theologische Berechtigung im 19. und in der Mitte des 20. Jahrhunderts das Aufkommen jener Wirkungsgeschichte der Gotik hatte, eine Berechtigung, die sich ja nur unter den Vorraussetzungen einer ganz und gar positivistisch eingestellten Geschichtswissenschaft auf fragwürdige Weise „widerlegen" lässt. Und schließlich gehört es auch zum bildtheologischen Arbeiten, ideologiekritisch zu fragen, von welchen Interessen Forscher geleitet sind, die wegen einer im Forschungsbetrieb doch völlig üblichen Korrektur an vorläufigen Erklärungsmodellen (wie etwa bezüglich der theologischen Rolle Sugers für die Gotik) das ikonologische, also hier das Offenbarung und Theologie betreffende Nachfragen insgesamt aufgeben.

3. Bildtheologie heute

Das Beispiel zeigt deutlich an, worin die Stärke der Bildtheologie besteht. Sie treibt – als Öffnung des im weltlichen Sinne Sichtbaren – eigentliche Theologie gerade indem sie an die gegenwärtig wichtigen Bildfragen anknüpft. Zwar ist der Aktualitätsbezug in Rekurs auf die älteren bildtheologischen Probleme nicht immer sofort erkennbar, doch ist er in der Regel durchaus mitgegeben. Wenn man etwa das in diesem Beitrag angesprochene Thema nur ausweitet zu der Frage, warum die gotischen Kathedralen heute unter dem Blick der meisten Betrachter immer mehr zu schweigenden Monumenten werden, die allenfalls noch ein faszinierend-mysteriöses Gefühl vermitteln, dürfte bildtheoretisch, ästhetisch und didaktisch nahe liegen, wie aktuell die bildtheologische Erschließung tatsächlich ist.

Vernunft nachzugehen; vgl. dazu nur Langer, Otto, Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts, Darmstadt 2004, bes. 13-47. Erkennt Wilhelm Worringer noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine „untrennbare Verbindung" zwischen den Erfahrungen der Mystik und der Gestalt der gotischen Kathedralen (Formprobleme der Gotik, München ^{7}1920, 118), so scheint die hier gelegte Spur in der Forschung seit der Mitte des 20. Jahrhunderts einfach zu versanden. Auch und gerade solche versandeten Verbindungswege wieder freizulegen, wäre die Aufgabe einer heute interdisziplinär arbeitenden Bildtheologie.

Innerkirchlich will die Bildtheologie weitgehend nicht mehr gesehene Verbindungslinien zwischen der biblischen Bildrede – hier vor allem jene grundlegende von der Schöpfung und insbesondere des Menschen als Bild Gottes – und den späteren Bildtraditionen bis hin zur heutigen Bilderfrage nachzeichnen, so dass nicht nur die akademische Theologie, sondern die Kirche insgesamt zu einem erstzunehmenden Gesprächspartner in den Zeiten des „iconic turn" werden kann.

Natürlich lauert auch hier die Gefahr, dass die Theologen und die anderen Forscher, die an der bildtheologischen Arbeit mitwirken, unter dem Druck universitärer Geschäftigkeit lediglich unter einem anderen Namen aufgewärmt nochmals das servieren, was sie auch ohne die Bildtheologie vorrätig hätten. Und auch die Studierenden haben es erfahrungsgemäß unter dem zeitlichen Druck heutiger Studiengänge nicht einfach, sich auf diese noch einmal ganz andere Perspektive theologischen Fragens einzulassen. Schließlich mangelt es auch der Kirche an vielen Stellen wegen ihrer gesellschaftlichen Verfasstheit an der nötigen Offenheit für bildtheologische Erhellungen.

Dennoch erlaubt es die gegenwärtige Situation von Theologie und Kirche nicht, diese entscheidenden Fragen danach, wie das momentan so allgegenwärtige und geradezu übermächtige Bildthema theologisch aufgegriffen und kultiviert werden kann, aufzuschieben.[19] Gerade deswegen ist auch nach zehnjähriger erfolgreicher Arbeit der ACHRIBI und der mit ihr kooperierenden Institutionen – unter denen insbesondere für Österreich das „Zentrum für zeitgenössische Kunst, Gegenwartskultur und Religion bei den Minoriten" in Graz (die Leitung hat Johannes Rauchenberger)[20] genannt werden muss – zu wünschen, dass dieses Engagement vor allem innerhalb der Forschungsgemeinschaft eine weiterhin noch steigende Aufmerksamkeit und Akzeptanz erfährt.[21]

19 Warum genau die kulturelle Situation, in welcher heute die Bildtheologie sich befindet, als so ernsthaft und dringlich anzusehen ist, wurde im vorliegenden Beitrag nur angedeutet. Eine in dieser Frage immer noch aktuelle Untersuchung legte zum Ende des 20. Jahrhunderts der französische Philosoph Michel Henry vor, in der dieser eingehend davor warnt, jene Kulturentwicklung weiter voranzutreiben, in der das Kulturelle all seiner spirituellen, lebensvergewissernden Inhalte beraubt nur noch seiner äußeren Formen nach weiterbesteht. Henry bezeichnet diese von ihm phänomenologisch präzise untersuchte Kulturkrise als eine „neue Barbarei, von der diesmal nicht sicher ist, ob sie überwunden werden kann." (Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik, Freiburg 1994, hier 79).

20 Im Internet unter: http://www.minoritenkulturgraz.at.

21 Zumindest erwähnt sei am Ende noch das breite bildtheologische Engagement auf evangelischer Seite, das seit geraumer Zeit von Horst Schwebel, Andreas Mertin und anderen vorangetrieben wird. Insbesondere hat vor einigen Wochen die Wahl des jungen evangelischen Theologieprofessors Philipp Stoellger als zweiten Vorsitzenden der „Deutschen Gesellschaft für interdisziplinäre Bildwissenschaft e. V." (eine Vereinigung der namhaftesten deutschsprachigen Bildforscher) gezeigt, dass man hier sehr aktiv ist.

SaThZ 13 (2009) 48-58

Was ist der Mensch?

Zum Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen in öffentlichen ethischen Debatten

Christiane Tietz, Mainz

„Der Mensch ist Gottes Ebenbild" – Kirche und Theologie haben in den letzten Jahren regelmäßig daran gemahnt. Die Bezugnahme auf die menschliche Gottebenbildlichkeit ist zu einer Leitfigur in christlichen Beiträgen zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Ethikdiskurs avanciert.

Was jener Rekurs leisten soll und tatsächlich leistet, soll in diesem Beitrag erörtert werden. Dazu werden zunächst die gegenwärtigen systematisch-theologischen Konzeptionen von Gottebenbildlichkeit skizziert und daraufhin gemustert, inwiefern sie in der Lage sind, das zu bewirken, was sie zumeist bewirken sollen: die Würde des Menschen plausibel zu machen. In einem zweiten Schritt wird der Gebrauch der Figur in neueren kirchlichen Stellungnahmen als einer besonders prominenten Form christlicher Beteiligung an öffentlichen ethischen Debatten analysiert. Die gemachten Beobachtungen werden in einem dritten Schritt auf den Nutzen derartiger Argumentationsweisen hin zugespitzt.

1. Gottebenbildlichkeit

a) Gegenwärtige Grundkonzepte

Was „Gottebenbildlichkeit des Menschen" besagt, wurde in der Geschichte des christlichen Denkens durchaus unterschiedlich gefüllt.[1] In der gegenwärtigen systematisch-theologischen Verwendung des Begriffs lassen sich vor allem drei Grundkonzepte unterscheiden:

(1) Gottebenbildlichkeit als *funktionale Ähnlichkeit* des Menschen mit Gott. Sie liege in dem göttlichen Auftrag an den Menschen, mit der ihm zuhandenen Welt in Entsprechung zu der Weise umzugehen, in der Gott über die Welt als ganze herrscht: „der Mensch ist Bild Gottes, insofern er ermächtigt ist, über die Tiere zu herrschen"[2]. Es hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass diese Lesart Gen 1,26f (בצלמנו כדמותנו), der klassischen alttestamentlichen Referenzstelle für

1 Vgl. Kreß, Hartmut, Menschenwürde im modernen Pluralismus. Wertedebatte – Ethik der Medizin – Nachhaltigkeit, Hannover 1999, 14ff.

2 Groß, Walter, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: ders., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern, Stuttgart 1999, 11-36, 31.

Gottebenbildlichkeit, am besten entspricht. Denn der hebräische Text redet vom Menschen als „Gottesstatue" und beschreibt damit „den Menschen ... in seiner aus der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung resultierenden Relation zu allen Lebewesen unter ihm. Als Repräsentant Gottes ist er einerseits Gott verantwortlich und »herrscht« nur innerhalb der von Gott gesetzten Rahmenbedingungen, trägt er andererseits Verantwortung nicht nur für sich, sondern auch für seinen Herrschaftsbereich: die Tiere."[3]

Im Unterschied zur damaligen Umwelt, die nur herausgehobene Herrscher als Gottesstatue kannte, beschreibt Gen 1,26f *jeden* Menschen als diesen königlichen Menschen.[4] „Gottebenbildlichkeit" meint mithin die besondere *Aufgabe*, die der Mensch von Gott erhalten hat. Darin, dass diese ausgezeichnete Aufgabe ihm von Gott gegeben *ist*, liegt des Menschen spezifische Würde.

(2) Gottebenbildlichkeit als *substantielle Ähnlichkeit* des Menschen mit Gott aufgrund bestimmter menschlicher Beschaffenheiten. Diese Vorstellung hat sich aus der Übersetzung von Gen 1,26f ins Griechische (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν) entwickelt.[5] Der Mensch war für die LXX nicht mehr Gottesstatue, Bild Gottes, das Gott gegenüber der restlichen Welt repräsentiert, sondern „nach" dem Bild Gottes geschaffen. So kommt es zum Gedanken einer „seinshafte[n] Abbildhaftigkeit gegenüber dem göttlichen Urbild"[6]. Diese besteht in des Menschen aufrechtem Gang,[7] aber noch mehr in seinem Geistsein, also seiner Vernunftbegabtheit und seinem Willen.[8] Hier sind es die den Menschen über die Tierwelt erhebenden *Fähigkeiten*, welche seine Gottebenbildlichkeit ausmachen.

(3) Gottebenbildlichkeit als die *spezifische Relation zwischen Mensch und Gott*. Der Mensch sei das einzige Geschöpf, das als Gegenüber Gottes geschaffen ist. Der Mensch ist Gott „ähnlich" in dem Sinne, dass Gott sich auf ihn in partnerschaftlicher Weise bezieht. Eine Modifikation dessen ist die These (3*), nicht bereits die *bestehende* spezifische Bezogenheit *Gottes* auf den Menschen,

3 Groß, Walter, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: JBTh 15 (2000) 11-38, 32.

4 Vgl. ebd. 17f.

5 Ebd. 35ff.

6 Ebd. 37.

7 Vgl. Köhler, Ludwig H., Theologie des Alten Testamentes (NTG), Tübingen ^{4}1966, 135.

8 Vgl. z.B. Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1704f (mit Bezug auf Gaudium et Spes 17): „Der Mensch hat am Licht und an der Kraft des göttlichen Geistes teil. Durch seine Vernunft ist er fähig, die vom Schöpfer in die Dinge hineingelegte Ordnung zu verstehen. Durch seinen Willen ist er imstande, auf sein wahres Heil zuzugehen. ... Dank seiner Seele und seiner geistigen Verstandes- und Willenskraft ist der Mensch mit Freiheit begabt, die »ein erhabenes Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen« ist".

sondern erst die *rechte* Beziehung des *Menschen* zu Gottes Bezogenheit auf ihn konstituiere des Menschen Ebenbildlichkeit.

b) Ist jeder Mensch zu jeder Zeit Gottes Ebenbild?

Insofern alle genannten Konzepte von Gottebenbildlichkeit gegenwärtig verwendet werden, um die *unverfügbare Würde* jedes Menschen zu begründen oder plausibel zu machen,[9] ist die virulente Frage die, ob Gottebenbildlichkeit von jedem Menschen zu jeder Zeit ausgesagt werden kann oder nicht. Ja und nein, wurde im Mittelalter behauptet: Der Mensch habe zwar seit dem Sündenfall seine similitudo (ὁμοίωσις), sein rechtes Gottesverhältnis (3*), verloren, seinen Charakter als imago Dei (εἰκών) aber in Gestalt von Vernunft und Willen (2) behalten. Die Reformation hat diese Unterscheidung des verlorenen und des nichtverlorenen Elements der Gottebenbildlichkeit vor allem wegen der Unfreiheit des menschlichen Willens abgelehnt und stattdessen die ganze Gottebenbildlichkeit für durch die Sünde verloren (weil 3* verloren, deshalb auch 2) erklärt. Der Sünder ist nicht Gottes, sondern des *Teufels Ebenbild*.[10] Auch Paulus behauptet, der Mensch habe durch die Sünde die δόξα Gottes (Röm 3,23) und damit seine Gottebenbildlichkeit verloren, insofern er seinem von Gott gegebenen Auftrag als Sachwalter Gottes nicht gerecht geworden sei.[11] Er vertritt damit eine Modifikation von These (1) dergestalt, dass der Mensch nur in der *Erfüllung der ihm gegebenen Aufgabe* Gottes Ebenbild wäre – was er als Sünder aber nicht ist. Durch den Glauben an Christus, das Ebenbild Gottes (2 Kor 4,4), wird der Glaubende (schon jetzt, aber jetzt noch nicht vollständig) für Paulus Ebenbild Christi und dadurch mittelbar auch Gottes Ebenbild.[12] An die Stelle der durch die Sünde verlorenen Gottebenbildlichkeit tritt eine christologisch begründete Gottebenbildlichkeit des Glaubenden (4), in der mehr eingeschlossen ist als nur das rechte verantwortliche Herrschen.

Gegenwärtige Ansätze lehnen den Verlust der Gottebenbildlichkeit in der Regel ab. Das Sündersein des Menschen oder irgendwelche menschlichen Beschaffenheiten zerstörten seine Gottebenbildlichkeit nicht.[13] Allerdings verdient

9 Dies freilich ist keine neue Idee, sondern begegnet bereits im frühen Christentum; vgl. Anselm, Reiner, Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 43 (1999) 123-136, 127.

10 Vgl. Luther, Martin, Über das 1. Buch Mose. Predigten. 1527, WA 24, 50,8f.

11 Vgl. Gielen, Marlis, Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilsgeschehens in Jesus Christus, in: JBTh 15 (2001) 117-147, 135f.

12 Vgl. ebd. 140f.

13 Vgl. Für ein Leben in Würde. Die globale Bedrohung durch HIV/Aids und die Handlungsmöglichkeiten der Kirche (EKD-Texte 91), 2007, 8: „Auch als Sünder und mit seiner Schuld ist der Mensch als Gottes Ebenbild zur Verantwortung für sich und andere gerufen".

diese These Differenzierung, insofern ihre Richtigkeit vom zugrunde gelegten Gottebenbildlichkeitsbegriff abhängt. Wird die Gottebenbildlichkeit entsprechend der Bedeutung von Gen 1,26f in des Menschen *gegebener* Gottesstatue-Haftigkeit gesehen (1), dann ist sie zutreffend. Diese Gottebenbildlichkeit kann der Mensch nicht verlieren. Denn Gottes Auftrag an ihn bleibt bestehen (vgl. in Gen 9,6f die Wiederholung der Gottesstatue-Haftigkeit, in welcher der Auftrag mitgemeint ist[14]). Er gilt auch für den, der dem Auftrag nicht gerecht wird, sei es, weil er es als Sünder nicht will, sei es, weil er es aufgrund irgendwelcher Eigenschaften oder Lebenssituationen nicht kann. Insofern bleibt auch des Menschen Würde, mit diesem Auftrag ausgezeichnet zu sein, bestehen. Freilich kann der Mensch seiner vorhandenen Gottebenbildlichkeit, seinem Auftrag widersprechend leben. Und als Sünder tut er es in einem fort.

Geht man von einer substantiellen Ähnlichkeit des Menschen mit Gott (2) aus, dann scheint sich die (freilich nicht intendierte) missverständliche Lesart aufzudrängen, diejenigen Individuen ohne derartige Befähigungen besäßen keine Gottebenbildlichkeit. Sie liegt besonders dort nahe, wo man formuliert, die „Subjektivität und Personalität" mache die unverfügbare Würde des Menschen aus.[15] Der Ansatz des Philosophen Peter Singer führt die Gefahren einer solchen substantiellen Definition des Menschen (bei ihm durchgeführt am Personbegriff) in beklemmender Weise vor Augen.[16]

Sieht man schließlich die Gottebenbildlichkeit in der Beziehung zwischen Mensch und Gott, dann ist entscheidend, wie diese Beziehung genauer beschrieben wird: Dort, wo die Gottebenbildlichkeit als allein durch Gottes Bezogenheit auf den Menschen gegeben angesehen wird (3), dort kann und muss sie von jedem Menschen ausgesagt werden.

Doch wenn man in Entsprechung zu These (3*) formulierte, der Mensch sei „darin Ebenbild Gottes ..., daß er in seiner leib-seelischen Ganzheit in einer Beziehung zu Gott und zu seinen Mitmenschen existiert, die ihrerseits dem Wesen Gottes entspricht, also den Charakter der *Liebe* hat",[17] wäre nüchtern zu notieren, dass kein Mensch jemals wirklich Gottes Ebenbild ist. Soll heißen: Immer dort, wo Gottebenbildlichkeit des Menschen *gelingende* Beziehungen zu Gott (und zu den Mitgeschöpfen) beschreiben soll, muss sie als durch die Sünde *verloren* - und als *nur durch den Glauben an Christus* in neuer Weise herstellbar beschrieben werden.

14 Vgl. Groß, Statue, 27.

15 Die deutschen Bischöfe/Kommission für Erziehung und Schule, Bildung in Freiheit und Verantwortung. Erklärung zu Fragen der Bildungspolitik, Bonn 1993, 13.

16 Vgl. Singer, Peter, Praktische Ethik, Stuttgart ^{2}1994.

17 Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 436. Während Härle hier formuliert, nur ein derartiger Mensch *sei* Gottesebenbild, formuliert er ebenda, 436f, die Gottebenbildlichkeit *sei* die dem Menschen zugesagte *Bestimmung* zur Liebe, also die Bestimmung zu einem derartigen Menschsein.

Nun glaubt aber nicht jeder – und ist also auch nicht jeder Christi und dadurch Gottes Ebenbild.[18] Hat dann nur der Glaubende Würde? Soll über den Gottebenbildlichkeitsgedanken in seiner Konzeption (3*) die Würde des Menschen begründet werden,[19] dann ist dies nur so möglich: Die Würde jedes Menschen liegt darin, trotz seiner Sündhaftigkeit durch Christi Heilstat „zur Darstellung des Bildes Gottes auf Erden *bestimmt*"[20] zu sein (4). In seiner Berufung zum Ebenbild Christi liegt des Menschen Würde.[21]

Die neutestamentliche Vorstellung, die Würde des Menschen liege in seiner *Berufung zum Bild Christi*, und die alttestamentliche Vorstellung, die Würde des Menschen liege in seiner im gegebenen Herrschaftsauftrag über die Schöpfung *bereits bestehenden Gottebenbildlichkeit*, treffen sich darin, dass die Würde des Menschen mit dem *Angeredetsein* des Menschen durch Gott begründet wird. Diese Berufung wie jener Auftrag sind von des Menschen konkreter Beschaffenheit wie von seiner Sünde unabhängig. Sie kommen dem Menschen von außerhalb seiner selbst, durch Gottes Ansprache, zu.[22]

Es dürfte deutlich geworden sein: Sobald mit der Gottebenbildlichkeit etwas beschrieben wird, was erreicht werden soll, also auch verfehlt werden kann, lässt sich aus dem Begriff nicht in direkter Weise die Würde des Menschen plausibel machen. Deshalb ist genau darauf zu achten, wie der Begriff gefüllt wird. Das soll im Folgenden anhand von neueren kirchlichen Stellungnahmen zu ethi-

18 Das Annehmen des Rechtfertigungsgeschehens im Glauben darf hier nicht übergangen werden. Die Behauptung, „[a]uch als Sünder" sei „der Mensch als Gottes Ebenbild ... zur tätigen Liebe befreit" (Leben, EKD-Texte 91, 8), ignoriert das Wesen der Sünde. Befreiung zur Liebe geschieht erst durch den Glauben an das Rechtfertigungsgeschehen. Nur der *glaubende*, der gerechtfertigte Sünder ist nach reformatorischer Lesart zur tätigen Liebe befreit.

19 Dazu kritisch Sparn, Walter, „Aufrechter Gang" versus „krummes Holz"? Menschenwürde als Thema christlicher Aufklärung, in: JBTh 15 (2000) 223-246, 244. Eine rechtfertigungstheologische „Aufklärung" über die Menschenwürde liefert Anselm, Würde; eine trinitätstheologische Deutung unternimmt Kuhlmann, Helga Menschenwürde. Theologisch gedeutet vor dem Horizont pluraler Interpretationen, in: Evangelische Theologie 66 (2006) 455-469.

20 Welker, Michael, Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: JBTh 15 (2000) 247-262, 262 (Hv. von mir).

21 Vgl. Hamm, Berndt/Welker, Michael, Vorwort, in: JBTh 15 (2000) V-XI, VIII: „Gott will den Menschen ... in das Bild Christi, der das wahre Bild Gottes ist, verwandeln. So soll die Gottebenbildlichkeit des Menschen neu konstituiert werden. In der Berufung dazu liegt die Würde aller Menschen."

22 So besonders deutlich: Leben (EKD-Texte 91), 7: „Der Mensch wird in diesem Schöpfungsbericht in seinem Gegenüber zu Gott verstanden. Er wird von Gott angeredet und soll ihm antworten. Er hat eine Bestimmung und ist berufen zur Gemeinschaft mit Gott in Freiheit. Ihm ist die Welt zur verantwortlichen Gestaltung anvertraut. Das verleiht ihm seine unverlierbare Würde."

schen Fragen aus dem Bereich der Bundesrepublik Deutschland exemplarisch vorgeführt werden.

2. *Der Rekurs auf „Gottebenbildlichkeit" in neueren kirchlichen Stellungnahmen*

a) Bezugnahme auf Gottebenbildlichkeit als bedingungsloses Anerkanntsein des Menschen durch Gott im Kontext medizin- und bioethischer Fragen

Im bio- und medizinethischen Bereich will der Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit in besonderer Weise an die Unverfügbarkeit des anderen Menschen erinnern. Entsprechend wird besonders häufig auf das Konzept von der Gottebenbildlichkeit als Bezogenheit Gottes auf den Menschen (3) Bezug genommen. Dabei werden schöpfungs- und rechtfertigungstheologische Figuren verbunden.

Mit der Kategorie der Gottebenbildlichkeit werde, so eine EKD-Argumentationshilfe zu medizin- und bioethischen Fragen, „der Sphäre des Menschlichen eine besondere Auszeichnung zu[erkannt]", die den Menschen als „Person" beschreibt und das heißt als jemanden, der „für andere unverfügbar bleibt"[23]. In einer Terminologie, die aus dem Rechtfertigungsdiskurs stammt, wird hinzugefügt: „Der Mensch verdankt sein Sein als Person der vorbehaltlosen Anerkennung durch Gott, die zur wechselseitigen Anerkennung der Menschen untereinander verpflichtet."[24] Dieser bedingungslosen Anerkennung *widersprechend* wird der Würdebegriff gleichzeitig an die Erfüllung des ethischen Auftrages gebunden: Es „gehört ... zu meiner eigenen Würde als Menschen, den anderen als Person anzuerkennen und zu achten"[25]. Eine ähnliche Verbindung von schöpfungs- und rechtfertigungstheologischer Argumentation findet sich auch in einem VELKD-Text zu bioethischen Fragen. Zunächst heißt es: „Gott zeichnet den Menschen unter allen Lebewesen dadurch in besonderer Weise aus, dass er ihn zu seinem Gegenüber schafft."[26] Dann wird hinzugefügt, Gott habe den Menschen „ohne Vorbehalt und ohne Bedingung" „nach seinem Bilde", d.h. „zu seinem Gegenüber" geschaffen,[27] und: die „Gottebenbildlichkeit ist ... begründet ... in der bleibenden Zusage Gottes"[28]. Hier wird rechtfertigungstheologische Begrifflichkeit benutzt, allerdings ohne den paulinischen Gedanken aufzunehmen, die Gottebenbildlichkeit sei verloren und werde erst durch den Glauben an

23 Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen (Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen), EKD-Texte 71 (2002), 17.
24 Ebd. 18.
25 Ebd.
26 Stellungnahme der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zu Fragen der Bioethik (Texte aus der VELKD 106), Hannover 2001, 3.
27 Ebd.
28 Leben, EKD-Texte 91, 7f.

Christus wieder hergestellt. Auf jeden Fall soll sichergestellt werden: Die Gottebenbildlichkeit ist nicht im Menschen fundiert.

Dass diese Gottebenbildlichkeit *in allen Lebenssituationen* gilt, wird insbesondere in der *Abtreibungsdebatte* und beim *Embryonenschutz* geltend gemacht: „... Verantwortung vor Gott und den Menschen" bedeute „die Achtung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, auch des noch nicht geborenen"[29]. Der Begriff wird dabei eher assoziativ gefüllt: „Mord ist ein Frevel gegen Gott, weil der Mörder Gottes Bild im Menschen zerstört."[30] Gott kenne den Menschen „von Anfang an". Noch vor jeder Anerkennung durch eine menschliche Gemeinschaft „gibt [Gott] jedem ungeborenen Kind sein Ja, seine Anerkennung und seine Würde, die ihm kein menschliches Machen und Planen, Ablehnen und Töten einfach nehmen kann."[31]

Dass die Gottebenbildlichkeit *für jeden* gilt,[32] wird bspw. für die *sozialethische* Frage der *Integration ausländischer Mitbürger* fruchtbar gemacht. Denn jene besage „die grundlegende Gleichheit aller Menschen", die auch dann gilt, wenn Menschen anders sind.[33] Der Begriff der Gottebenbildlichkeit wird in diesem Kontext auf drei verschiedene Weisen paraphrasiert: Alle Menschen sind „Kinder des einen Vaters". Ich könne „im anderen Gott erkennen"[34]. Und: „In jedem Menschen sieht *der Gläubige* das Antlitz Gottes"[35]. Im ersten Fall wird metaphorisch auf die gleiche Ursprungsbeziehung aller Menschen Bezug genommen. Im zweiten Fall bleibt unklar, inwiefern ich im anderen Gott erkennen kann. Sind es bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen des anderen, die mich Gott in ihm sehen lassen, oder dies, dass er als königlicher Herrscher über diese Welt regiert; ist es die bedingungslose Zugewandtheit Gottes, die ich in

29 Stellungnahme VELKD, Bioethik, 7.

30 Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Das Eintreten für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als christlicher und humaner Auftrag, Bonn 1991, 6.

31 Ebd. 7.

32 Diese Universalität wird auch konkretisiert im Verweis, dass *beide* Geschlechter, Mann wie Frau, Gottes Ebenbild sind, und findet sich sowohl bei der Erörterung christlicher Maßstäbe für Familie und Ehe (Was Familien brauchen. Eine familienpolitische Stellungnahme des Rates der EKD, EKD-Texte 73 [2002], 6) als auch bei der grausamen Praxis der Genitalverstümmelung von Mädchen und Frauen (Genitalverstümmelung von Mädchen und Frauen. Eine kirchliche Stellungnahme), EKD-Texte 65 [1999], 40).

33 Zusammenleben gestalten. Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion, EKD-Texte 76 (2002), 15.

34 Zum Umgang mit Menschen ohne Aufenthaltspapiere, EKD-Texte 85 (2006), 9f, die zweite Formulierung dort zitiert nach Käßmann, Margot, Bloß nicht auffallen! Illegale in Deutschland, EMW, Hamburg 2004, 1.

35 Die deutschen Bischöfe/Kommission für Migrationsfragen, Leben in der Illegalität in Deutschland - eine humanitäre und pastorale Herausforderung, Bonn 2001, 36 (Hv. von mir).

ihm sehe, oder gar den leidenden Gott am Kreuz? Im dritten Fall bleibt unverständlich, wie die Gottebenbildlichkeit auch außerhalb der Kirche plausibel gemacht werden kann.

b) Bezugnahme auf Gottebenbildlichkeit als Verantwortung des Menschen im Bereich umweltethischer Fragen

Bei Fragen des *Umgangs mit der Schöpfung*, der *Nachhaltigkeit* und des *Klimawandels* will die Figur der Gottebenbildlichkeit an die Aufgabe, verantwortlich mit dieser Welt umzugehen, erinnern, wird sie also im o.g. Sinne (1) verwandt: „Die Bibel verkündigt Gott als den Schöpfer und Erhalter dieser Welt, der den Menschen *als sein Ebenbild* beauftragt hat, die Erde zu bebauen und die Schöpfung zu bewahren."[36] Dass der Mensch „das einzige Geschöpf [ist], das mit Gott kommunizieren und von ihm angesprochen werden kann", begründe „seine Sonderstellung in der Schöpfung und befähig[e]... ihn dazu, seine Mitverantwortung für gedeihliche Lebensverhältnisse sowie sein Mandat zur fürsorgenden Herrschaft über die Erde in Verantwortung vor Gott wahrzunehmen."[37]

Dabei wird in einem Texten der deutschen katholischen Bischöfe an der ethischen Verantwortlichkeit des Menschen sogar *wesentlich* seine Würde festgemacht; die bedingungslose Bezogenheit Gottes tritt in den Hintergrund: Die „besondere Würde des Menschen besteht wesentlich [!] darin, dass er für sein Tun und Unterlassen vor Gott, seinem Gewissen und gegenüber der Gemeinschaft rechenschaftsfähig und -pflichtig ist"[38].

Ingesamt erweist sich Gottebenbildlichkeit als ein Begriff, der in den gegenwärtigen ethischen Diskursen zwei Konnotationen hat: Das eine Mal gibt er vor, wie sich andere dem Ebenbild Gottes gegenüber verhalten sollen, beschreibt also dessen Rechte. Das andere Mal gibt er vor, wie sich das Ebenbild Gottes verhalten soll, beschreibt also dessen Pflichten, und zwar insbesondere seine Pflichten gegenüber der nichtmenschlichen Schöpfung, d.h. gegenüber etwas,

36 Ernährungssicherung und Nachhaltige Entwicklung (Eine Studie der Kammer der EKD für Entwicklung und Umwelt), EKD-Texte 67 (2000), 3 (Hv. von mir).

37 Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel (Ein Appell des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfgang Huber), EKD-Texte 89 (2007), 14. Ähnlich: Die deutschen Bischöfe/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Bonn 1998, 36. – Dabei wird oft hinzugefügt, dass der mit der Gottebenbildlichkeit verbundene Auftrag in unserer Zeit falsch verstanden und nur einseitig realisiert werde (z.B. Landwirtschaft im Spannungsfeld zwischen Wachsen und Weichen, Ökologie und Ökonomie, Hunger und Überfluß [1984]. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 2/3: Soziale Ordnung – Wirtschaft – Staat, Gütersloh 1992, 139-256, 156; Die deutschen Bischöfe, Handeln, 36).

38 Die deutschen Bischöfe/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen/Kommission Weltkirche, Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit, Bonn 2006, 36.

was diese Rechte gerade nicht hat. Der Gottebenbildlichkeitsbegriff wird also auf der einen Seite dazu verwandt, um deutlich zu machen, dass der Mensch sich von den Tieren und der Natur fundamental *unterscheidet* und deshalb einer besonderen, von unserem Umgang mit der restlichen Schöpfung unterschiedenen Behandlung bedarf; der Mensch ist keine Sache. Auf der anderen Seite wird mit ihm darauf verwiesen, dass analog zum Herrschen Gottes auch der Mensch in seinem Umgang mit der Schöpfung verantwortungs- und respektvoll sein soll. Kein Geschöpf ist eine Sache. Der Gottebenbildlichkeitsbegriff darf also nicht so verstanden werden,[39] als hätten allein Menschen den Anspruch, nie nur als Mittel, sondern auch als Zweck an sich selbst behandelt zu werden. Genau das gewährleistet dieser, wenn er auf des Menschen Herrschaftsauftrag hin ausgelegt wird.[40]

3. Was bringt der Gottebenbildlichkeitsgedanke in die öffentliche Diskussion ein?

In Entsprechung zum exegetischen Befund zu Gen 1,26f, der die besondere Auszeichnung des Menschen mit einem Gottes Herrschen über die Welt entsprechenden Herrschaftsauftrag betont, macht der Gottebenbildlichkeitsgedanke bei ökologischen Themen deutlich, dass die Sonderstellung des Menschen unter den Geschöpfen einen besonderen Auftrag zum verantwortlichen Umgang mit ihnen beinhaltet.

Wichtiger in den letzten Jahren war jedoch die christliche Begründung und Plausibilisierung der Menschenwürde mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit dem christlichen Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit soll in der Regel nicht zum Ausdruck gebracht werden, Menschenwürde ließe sich nur so begründen. Vielmehr wird Menschenwürde meist als „begründungsoffen“[41] verstanden,

39 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Handeln, 45.

40 Gleiches kann aber auch bereits durch die gemeinsame Geschöpflichkeit begründet werden, insofern sie dem Menschen vor Augen führt: Trotz seiner besonderen Stellung als Ebenbild Gottes unterscheidet er sich *nicht so sehr* von den anderen Geschöpfen, dass er sie nur als Sache behandeln darf: Die „Gemeinsamkeit im Geschaffensein von Gott ... begründet eine Verbundenheit des Menschen mit allem Geschaffenen, die es verbietet, daß der Mensch seine Mitgeschöpfe nur als Mittel zum Erreichen seiner Ziele und Zwecke behandelt. ... Das einende Band der Mitgeschöpflichkeit zwischen allen Kreaturen verbietet selbstredend eine den Menschen und seine Bedürfnisse absolut setzende Anthropozentrik.“ (Ebd. 44).

41 Vgl. dazu Huber, Wolfgang, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh ^{3}2006, 311 passim; Vögele, Wolfgang, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Dierken, Jörg/von Scheliha, Arnulf (Hg.), Freiheit und Menschenwürde, Tübingen 2005, 265-276, 271ff; Ders., Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000, 487-491.

das heißt als eine Vorstellung, für die in einer pluralistischen Gesellschaft unterschiedliche Letztbegründungen vorgebracht werden können.[42] Über die Plausibilität dieser Begründungen sowie über die der derart begründeten Menschenwürde entsprechenden bzw. sie missachtenden Verhaltensweisen muss dann gestritten werden. Diese Auseinandersetzung ist Teil des Diskurses, in dem „sich eine politische Kultur über ihre fundamentalen Handlungsorientierungen"[43] verständigt, und insofern für die gesellschaftliche *Relevanz* der Menschenwürdevorstellung unerlässlich ist.

Was aber leistet der christliche Bezug auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen für die Menschenwürdediskussion?

(1) Insofern eine schöpfungstheologische Begrifflichkeit verwendet wird, wird mit dieser Kategorie eine Aussage über *alle* Menschen gemacht. Damit wird die mit der Menschenwürdekonzeption intendierte Vorstellung unterstützt, Würde habe *jeder* Mensch.

(2) Die schöpfungstheologische Begrifflichkeit der Gottebenbildlichkeit macht gleichzeitig eine Aussage über den Menschen von seinem Geschaffensein her. In dieser besonderen Weise geschaffen ist das menschliche Leben *von Anfang an*. Es ist der Uranfang menschlicher Existenz in Gott, von dem her menschlichem Leben Würde zukommt. Von hier aus fällt auf die für die Würdedebatte diskutierte Frage, ab wann es sich um einen Menschen handele, ein neues Licht.

(3) Die in der Menschenwürde mitgedachte *Bedingungslosigkeit* kann der Gottebenbildlichkeitsbegriff allerdings nur leisten, wenn er konzipiert wird als etwas, das von Gott gegeben *ist* und in keiner Weise von Eigenschaften des Menschen oder einer Realisierung durch den Menschen abhängig ist. Exegetisch verantwortlich ist dies nur so möglich, dass, wie oben vorgeschlagen, von dem unverlierbaren protologischen Herrschaftsauftrag jedes Menschen *als* Gottes Ebenbild und von der soteriologischen Berufung *aller* Menschen *zu* Christi Ebenbild geredet wird. In diesem zweifachen Angesprochensein durch Gott liegt des Menschen Würde.

Ein Letztes: Betrachtet man die kirchliche Verwendung des Begriffs der Gottebenbildlichkeit, dann fällt eine gewisse Unschärfe auf. Es ist die Rede von „Gottes Bild im Menschen", von Gottes Kennen des Menschen von Anfang an, davon, dass alle Kinder des einen Vaters sind oder man im anderen Gott erkennen könne. Der Begriff suggeriert eine feste Norm,[44] ist aber in seinem Bildgehalt mehr andeutungsweise als dogmatisch ausdifferenziert. Der Ausdruck

42 Vögele, Recht, 490.

43 Vögele, Gottebenbildlichkeit, 267.

44 Vgl. das Interview mit Joachim Kardinal Meisner, Die Tagespost vom 31.5.2007: „Weil der Mensch Ebenbild Gottes ist, muss man den Menschen schützen, und zwar von der Empfängnis bis zum Tod."

erinnert kaum an des Menschen Sündersein und Gottes dennoch geltende Gnade. Aber er ist, so könnte man sagen, ein „Ehrfurchtsbegriff", der durch seinen assoziativ-überschießenden Gehalt an unsere moralische Intuition appelliert.

Insofern hat Jürgen Habermas Recht: Die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit und der Geschöpflichkeit dieses Ebenbildes drückt „eine Intuition" aus, die unabhängig von den theologischen Prämissen sprechend ist.[45] Dieser intuitive Gehalt des Gottebenbildlichkeitsbegriffs verleiht diesem einen zweifachen Vorteil: Er vermag auch dort ethische Impulse zu geben, wo Menschen in ihm mit gemeinte dogmatische Voraussetzungen nicht teilen. Und er vermag mit seiner intuitiven Kraft auch dort zu leiten, wo kein Argument zwingend zu überzeugen vermag – also auch bei der Frage, wann eigentlich Menschsein beginnt.

45 Vgl. Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 30f.

SaThZ 13 (2009) 59-71

Von Gott verlassen

Zum Verhältnis von Religion und Behinderung*

Ludwig Volker Toth, Salzburg

Von Gott verlassen

Dieses starke Gefühl hat mein Leben damals dominiert. Damals, das war vor 25 Jahren nach der Geburt unseres Sohnes Jakob, der Mittlere von drei Kindern. Eigentlich war es eine völlig unkomplizierte und schöne Geburt. Meine Frau äußerte zwar einen Verdacht, der gleich wieder zerstreut wurde. Aber dann, nach einigen Stunden der ungetrübten Freude die ernüchternde Mitteilung: Jakob ist behindert.

Ich wollte und konnte diese Botschaft nicht annehmen. Warum gerade ich, warum gerade wir? Beruflich konnten wir mit Menschen mit Behinderung gut umgehen. Schließlich war meine Frau Sonderschullehrerin und auch ich hatte als Pfarrer und Seelsorger schon manche Erfahrung gesammelt. Aber jetzt so ganz direkt, persönlich betroffen zu sein, das lehnte ich ab. Was habe ich gemacht, dass mir Gott dies antut. Meine Gedanken gingen soweit, dass ich die Behinderung von Jakob als Strafe empfand – eine Strafe, von der ich nicht wusste wofür eigentlich. Und das begründete dieses Gefühl, von Gott verlassen zu sein.

Bis dahin hatte mir die Religion, mein Glaube in meinem Leben sehr viel Halt gegeben. Doch jetzt, wo es eigentlich darauf ankam, ist mir der Boden unter den Füssen weggezogen worden.

Am meisten machten mir gut gemeinte Reaktionen zu schaffen wie: *„Wem Gott eine Last auferlegt, dem gibt er auch die Kraft sie zu tragen."* Freilich hatte ich in meinem theologischen Bewusstsein auch die Bilder von der Bewährung im Leid, von der Auszeichnung im und durch Leiden. Wozu eigentlich? Das Leben kann doch auch ohne Leid ganz schön sein. Diese Hinweise empfand ich als blanken Zynismus. Das kann doch kein „lieber" Gott sein, der einem so etwas antut, eher schon ein zynischer. Von Tag zu Tag steigerte sich meine Wut über unser Schicksal, über Gott, der das zugelassen hat. Im selben Maß empfand ich gleichzeitig Schuld über diese Gedanken und Gefühle.

Mitten in diese Verzweiflung hinein bekam ich von meiner Schwester ein Buch geschenkt: „Wenn guten Menschen Böses widerfährt" von Harold Kushner. Nach dem Lesen ging es mir besser. Erstens war ich nicht der einzige

* Vortrag beim 12. Österreich-Tag „Status der Behinderung in Gesellschaft und Religion", Salzburg 19.9.2008.

Mensch, dem so ein Schicksal widerfahren ist. Zum anderen hat Harold Kushner in seiner rabbinischen Tradition eine Weise der Gottesbeziehung wieder entdeckt, die auch mir geholfen hat. Hiob, diese legendäre Gestalt aus dem Alten Testament, hat sein Schicksal nicht einfach hingenommen, sich nicht von den guten Ratschlägen und Erklärungen seiner Freunde ver-trösten lassen. Hiob hat mit Gott gehadert, hat Gott sein Leid geklagt, hat Gott angeklagt. Und obwohl er von anderen für diese Anmaßung gerügt worden ist, hat Gott auf ihn reagiert. Und Hiob hat nicht nur die Schicksalsschläge annehmen können; es kamen weitere Veränderungen, die letztlich sein Leben positiv gestalteten.

Mit diesem Gottesbild konnte ich wieder etwas anfangen, konnte ich wieder eine Gottesbeziehung aufnehmen. Glaube nicht als Leistung, selbst im Leiden, sondern als getragen und getröstet, weil verstanden werden.

Auch wenn die Bibel Gott als allmächtig beschreibt, ist er nicht für alles Unglück und Glück dieser Welt verantwortlich. Gott schickt nicht das Leid, damit wir uns in der Bewältigung bewähren und auszeichnen, uns als würdig erweisen. Gott solidarisiert sich mit den Menschen gegen das Leid und hilft aus dem Leid. Diese so zentrale Botschaft der Bibel ist nicht einfach zu begreifen. In meiner damaligen Situation empfand ich mich als extrem ausgeliefert, angreifbar und schwach. Aber ich konnte erstmals auch einen Satz des Apostels Paulus begreifen: „Denn wenn ich schwach bin, bin ich stark." (2 Kor 12,10b). Schwachheit nicht als Schande, sondern als Stärke – als eine existentielle Glaubenserfahrung. Jetzt war auch mein Leben wieder offen und nicht mehr unheilvoll determiniert. Jetzt konnte ich nicht nur mein Schicksal annehmen, sondern vor allem meinen Sohn Jakob. Und auch die Angst vor meiner Frau ist gewichen; denn auch ihr gegenüber fühlte ich mich schuldig. Als wir endlich darüber reden konnten, gestand meine Frau dieselben Ängste.

Reden darüber, das war der Schlüssel zur Entdämonisierung, Enttabuisierung und zur Entlastung. Alles nur mit sich ausmachen, aus (falscher) Rücksicht und Scham vor dem anderen – das hat die Situation nur noch schlimmer, unerträglicher gemacht.

Wahrscheinlich hängt es mit meinem Beruf als Pfarrer zusammen, dass ich die Dinge nicht so einfach stehen lassen kann. Darüber reflektieren und das Erkannte zur Sprache bringen sehe ich als Hauptaufgabe dieses Berufes. Endlich konnte ich wieder diese Tugenden pflegen – ohne Selbstmitleid, mit etwas Distanz, vor allem mit neuer innerer Freiheit und auch etwas Mut.

In der Zwischenzeit konnte ich viel lernen über das Verhältnis von Religion und Behinderung – auf der theologischen Erkenntnisebene ebenso wie auf der existentiellen, persönlichen Ebene des Mit-Betroffenen.

Behinderung und Theologie

Nach diesen sehr privaten Gedanken werde ich versuchen, die theoretischen Reflexionen zu diesem Thema anzureißen um dann aber wieder einen sehr persönlichen Schluss zu finden. Einschränkend muss ich festhalten, dass ich dabei keine religionskundlich vergleichenden Betrachtungen anstellen werde, einfach weil meine Kenntnisse der anderen Religionen dafür nicht ausreichen und ich mich nicht in Andeutungen oder Vermutungen äußern will. Ich bin in der biblischen Tradition, also in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt und will diese nun kritisch in ihren ursprünglichen Dokumenten, den beiden Teilen der Bibel, und auch in ihrer Wirkungsgeschichte beleuchten.

Der Mensch als Ebenbild Gottes

Gleich am Beginn der Bibel im 1. Buch Moses (Genesis) 1,27 wird ein sehr ausdrucksstarkes Menschenbild entwickelt: *„So schuf Gott die Menschen nach seinem Bild, als Gottes Ebenbild schuf er sie und schuf sie als Mann und Frau."* Dieses Menschenbild ist von zwei Bedingungen geprägt, die sich scheinbar widersprechen, aber dennoch als Einheit zu denken sind (vgl. Karl Ernst Nipkow): Gleichheit und Differenz, wobei die Reihenfolge nicht bedeutend ist.

Als Ebenbild Gottes sind alle Menschen gleich, gleich, weil eben Geschöpfe des einen Gottes, gleich an der unantastbaren Würde und gleich an Wert (Angleichung der Differenz nach oben), gleich aber auch in der Unvollkommenheit aller Menschen (Angleichung der Differenz nach unten). Die biblische Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist daher als demokratisierender Akt anzusehen.

Das Ebenbild Gottes ist gleichzeitig differenziert, z.B. in der Unterschiedlichkeit als Mann und Frau. Die Differenz ist grundlegend und unterscheidet jeden Menschen als Individuum, macht ihn einmalig und einzigartig. Die Unterschiedlichkeit kann auch weitergehend als jeweils andere Lebensbedingung oder Befindlichkeit definiert werden. Darunter ist neben der Hautfarbe vor allem der Status der Behinderung zu nennen, freilich mit der ergänzenden Bemerkung, dass der Begriff der Behinderung in sich selbst extrem different ist, im allgemeinen Sprachgebrauch zunächst einmal die Abweichung von der als „normal" bezeichneten Lebensform beschreibt und keineswegs auf die immanenten Unterschiede von Ursachen und Auswirkungen eingeht.

Der ehemalige deutsche Bundespräsident Richard von Weizsäcker hat dieses Paradoxon von Gleichheit und Differenz in einer einprägsamen Kurzformel zu beschreiben versucht: *„Normal ist es, verschieden zu sein."* An dieser Stelle möchte ich ganz bewusst die Debatte über den Begriff der Normalität ausblenden, da vor allem im Zusammenhang mit theologischen Erörterungen sehr oft

die Vorstellung des gleichsam von Gott eingesetzten Naturrechtes ins Spiel gebracht wird. Kritisch betrachtet gibt es aber keine von Gott a priori gewollte und definierte, schon gar nicht juristisch festgelegte, normierte Normalität. Die biblische Vorstellung reflektiert nicht die Natur oder das Wesen des Menschen, sondern die Beziehung Gott-Mensch. In dieser Beziehung bekommt der Mensch seine Identität – ein Gedanke, den im letzten Jahrhundert der Theologe und Religionsphilosoph Martin Buber aufgegriffen hat. Im seinem Werk *„Ich und Du"* beschreibt er die Notwendigkeit eines dialogischen Gegenübers als grundlegenden Faktor für das Erkennen und Annehmen des eigenen Ich, also der eigenen Person, der eigenen Identität.

Das Bild der Gottesebenbildlichkeit (Gleichheit und Differenz) ist konstitutiv für die gesamten Schriften der Bibel. Die Propheten des AT nehmen darauf ebenso Bezug wie erst recht Jesus im NT.

Der solidarische Gott

Obwohl es der Schöpfungsraum Gottes ist, erfahren Menschen Leid, erleben sie ihre Hinfälligkeit und Endlichkeit. Gerade in solchen Situationen wendet sich Gott den Menschen zu und solidarisiert sich mit ihnen im Leid. Die so erfahrene Gottesbegegnung hebt zwar Leid und Endlichkeit nicht auf. Dies geschieht erst am Ende aller Tage und wird als Qualitätsmerkmal für das Reich Gottes beschrieben: *„Und Gott wird alle ihre Tränen abwischen. Und es wird keinen Tod mehr geben und keine Traurigkeit, keine Klage und keine Quälerei mehr."* (Offb 21,4) Die Solidarisierung Gottes im Leid überwindet dieses und schafft neue Gemeinschaft gleichsam als gegenwärtige Vorwegnahme des zukünftigen Reiches Gottes.

Hinwendung und Solidarisierung sind dabei aber nicht nur als Proklamation, als göttliche Absicht gemeint, sondern als existenzieller Akt. Diese Tradition wird im AT in der Gestalt des Gottesknechtes (Jes 53) beschrieben, findet in der Inkarnation Gottes in Jesus unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den „Gottesknecht" die Fortführung und hat im Kreuzestod Jesu den Höhepunkt. Weil Gott selbst das Leid kennt und sich ihm stellt und ausliefert, geschieht dadurch nicht die Kapitulation vor dem Leid, sondern die Aufhebung der Wirkungen wie Ausgrenzung, Verachtung, Verurteilung. Leid, Krankheit, Behinderung, Sterben sind völlig normale Formen und Stadien des Menschseins und nicht dessen Entartung.

Behinderte Menschen in der Bibel

In den Schriften des AT und NT werden immer wieder ausdrücklich Menschen mit Behinderung erwähnt, vornehmlich Menschen mit einer körperlichen Behinderung oder Sinnesbehinderung. Ihnen gilt die Zuwendung Gottes:

> „Dann öffnen sich die Augen der Blinden und tun sich die Ohren der Tauben auf. Dann springt der Lahme wie ein Hirsch, und die Zunge der Stummen jubelt." (Jes 35,5)
> „Jahwe befreit die Gefangenen, Jahwe tut auf das Auge der Blinden. Jahwe hebt die Gebeugten empor, Jahwe liebt die Gerechten. Jahwe behütet die Fremden, der Witwen und Waisen nimmt er sich an ..." (Ps 146,7c-9a)

Wichtig zu erwähnen ist, dass auch die Sozialordnungen auf den Umgang mit Menschen mit Behinderung Bezug nehmen:

> „Verflucht ist, wer einen Blinden auf dem Wege irreführt! Und das ganze Volk soll sagen: So ist es!" (Dtn 27,18)
> „Einen Stummen darfst du nicht verfluchen und einem Blinden kein Hindernis in den Weg legen, sondern fürchte dich vor deinem Gott. Ich bin Jahwe." (Lev 19,14)

Diese Achtung der Menschen mit Behinderung ist auch bei den alten Ägyptern und den Babyloniern dokumentiert. Taube und Blinde wurden als Beamte in den Staatsdienst aufgenommen und so integriert. Auffallend ist die Praxis der Assyrer, wo Fremde, Feinde und auch Menschen mit Behinderung verstümmelt und verkrüppelt worden sind.

Neben den positiven Traditionen hat sich auch eine Linie der Diskriminierung, Stigmatisierung und Ausgrenzung entwickelt. Krankheit und Behinderung wurden als Gottesurteil, als Strafe für sündhaftes Verhalten definiert. Und weil Sünde ansteckend wirkt, war die Aussonderung dieser Menschen die logische Konsequenz. Der Selbstschutz war gerechtfertigt, da die Betroffenen selbst oder zumindest ihre Angehörigen – wenn es sich um ein Kind gehandelt hat – diese Situation verursacht haben. Zudem kam die Vorstellung dazu, dass vor allem Menschen mit einer geistigen Behinderung oder Verhaltensauffälligkeiten von Dämonen besessen sind, also von den Gegenspielern Gottes beherrscht werden. Dabei scheint es äußerst ratsam, sich aus diesem Machtspiel herauszuhalten.

Jesu unmittelbares Zugehen und Eingehen auf leidende Menschen, auf Menschen mit Behinderung und ausgegrenzte Menschen ist ein rigoroser Protest gegen diese Haltung und wurde vor allem von seinen erbittertsten Gegnern, den Pharisäern, als solcher erkannt und auch als gefährlich, weil gesellschaftsverändernd verurteilt. Die Heilung von Lahmen, Blinden, Tauben, Aussätzigen und allgemein Kranken ist nicht als magisches Handeln kraft seiner göttlichen Natur zu deuten. Auf die Umstände und die Art der Heilung wird in den Berichten nicht näher eingegangen. Wichtig ist vielmehr: Jesus holt diese Menschen zurück in die Gemeinschaft, gibt ihnen (wieder) Würde und Ansehen (nicht Aussehen) und stellt sie in den Mittelpunkt der heilsamen und heilenden Gottesbeziehung. Jesus verwirklicht Integration und konstituiert so ein Stück einer inklusiven Ge-

sellschaft als eine Art göttliches Gegenmodell gegen die herrschenden Zustände. Seine Kritiker nehmen diese aktive Zuwendung dann als Beispiel für seine Anmaßung und begründen damit auch seine spätere Verurteilung. Dennoch gilt: Jesu Handeln ist ein Akt der Befreiung und eine neue Befähigung zum Leben (empowerment).

Jesus hat sich in seinem Umgang mit den Hilfe suchenden Menschen zum einen ganz auf die zeitbedingten Vorstellungen und Muster eingelassen. So spricht er in der Heilung des „Besessenen von Gerasa" (Mk 5,1-20) direkt die Dämonen an und befiehlt ihnen dann, aus dem Körper des jungen Mannes auszufahren. Zum anderen hat er dabei ein völlig neues Vorgehen und Umgehen gezeigt. Hanna Wolff hat im Handeln Jesu einen Paradigmenwechsel erkannt und diesen in ihrem Buch „Jesus als Psychotherapeut" (Stuttgart 1978) beschrieben. Der Untertitel charakterisiert den neuen Ansatz: „Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychoanalyse".

Die von Jesus praktizierte Zuwendung und Gemeinschaft ist aber nicht auf seine Person beschränkt. Jesus erklärt es zum Modell, zum Vorbild für eine am Gottesglauben orientierte Gemeinschaft und Gesellschaft. Er verlangt es nicht nur von seinen Jüngern, sondern erklärt diese Haltung als Kriterium für die Nachfolge, also den praktizierten Glauben. Christliches Handeln orientiert sich am Beispiel Jesu und setzt dieses fort.

Kirche und Behinderung

Geschichtlicher Überblick

Eine etwas satirische Bemerkung sagt: Jesus hat das Reich Gottes gepredigt, gekommen ist die Kirche – oder besser gesagt die Kirchen.

Glauben ist nicht nur ein sehr persönlicher individueller Akt. Glaube vollzieht sich auch in der und für die Gemeinschaft/Gesellschaft, ist also ein soziales Geschehen. Die Wirkungsgeschichte des Evangeliums Jesu, der frohen Botschaft, in der Geschichte ist ambivalent. Das Beispiel und die Forderungen Jesu galten immer als oberste Maxime für den praktizierten Glauben. Die Praxis entsprach aber nicht immer diesen Vorstellungen. Ein dualistisches, polares Weltbild mit einem guten Gott und einem bösen Satan ist allemal leichter handhabbar als eine inklusive Gesellschaft im Namen und Auftrag Gottes.

So war vor allem das Mittelalter voll mit Vorurteilen, Diskriminierungen und Verfolgungen von Menschen mit Behinderung. Es war ja sehr einfach: sie wurden als dämonisiert, vom Teufel besessen, als seelenlos abgestempelt und hatten daher keinen Platz in der Gesellschaft.

An dieser Stelle muss natürlich gesagt werden, dass der Begriff der Behinderung in der Beschreibung der gesellschaftlichen Reaktionen nicht so ein-

fach und undifferenziert verwendet werden darf. Die Gesellschaft hat immer Unterscheidungen unter den Behinderungsarten gemacht. Nicht selten war die Beziehung auch geprägt vom Staunen und Schaudern (tremendum ac fascinosum). Das traf für körperliche Behinderung und vor allem für Missbildungen zu. Die „Zwergen"-Skulpturen im Salzburger Mirabellgarten (gleich neben dem Kongresshaus) zeigen von dieser Haltung. Die Rolle des Narren, der in seiner Unbekümmertheit und Direktheit die Wahrheit sagt, wurde intellektuell behinderten Menschen zugedacht. Die Regel war allerdings die Ablehnung, Aussonderung und Elimination.

Für einen protestantischen Theologen ist die Reformation nicht nur seine Daseinsbegründung, sondern auch Aufgabe zur kritischen Auseinandersetzung (ecclesia semper reformanda est). Auch in dieser Bewegung ist die ambivalente Haltung gegenüber Menschen mit Behinderung festzustellen. Luther hatte z.B. bei Kindern, die nicht dem Normalitätsprinzip der damaligen Zeit entsprachen, das Bis-aufs-Blut-Schlagen mit „geweihten Ruten" empfohlen, um damit die satanischen Mächte aus dem Kind auszutreiben. Gleichzeitig betonte er die liebende Fürsorge Jesu für alle Menschen als Geschenk ohne jegliche Vorausleistung. Die Einrichtung des „gemeinen Kastens" als öffentliches Fürsorgemodell zeigt das Maß an gesellschaftlicher Verantwortung, die allen Menschen gegenüber gilt. Bereits 1533 hat Philipp von Hessen in drei säkularisierten Klöstern und einer Pfarrei die „Hohen Hospitäler für Alte, Gebrechliche, Körperbehinderte und Geisteskranke" eingerichtet.

Reformation und Neuzeit sahen die Gott gegebene Würde in der Bildungsfähigkeit des Menschen gegeben. Das demokratische Modell der Gleichheit als Gottes Ebenbilder wurde durch die allgemeine Bildung verstärkt. Die unterschiedliche Bildungsfähigkeit der Menschen signalisierte aber auch die Grenzen dieses Modells. Menschen mit geistiger, intellektueller Behinderung wurde jeglicher Verstand abgesprochen. Das fehlende Einsichtsvermögen in die eigene Schuldhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit schloss diese Menschen wiederum aus der Gemeinschaft der Gotteskinder und auch der Gesellschaft aus.

Die Aufklärung war geprägt vom Gedanken der Gleichheit aller Menschen, die sich in den gleichen Rechten (Menschenrechten) manifestieren sollte. Da aber im Bereich des Verstandes immer noch eine gravierende Ungleichheit konstatiert wurde, waren die so genannten Kretinen und Idioten aus diesem Prinzip ausgenommen und erneut diskriminiert und verachtet. Selbst Philosophen wie Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant haben sich dieser Meinung angeschlossen.

Die Schrecken des 30-jährigen Krieges führten nicht nur zur Abwendung von Glauben und Religion und zur Kritik an der Kirche. Innerhalb der Kirche gab es eine eigenständige kritische Bewegung, getragen von einem sehr persönlich empfundenen Glauben. Der Pietismus hat zwei Richtungen in der Verbreitung des Evangeliums betont: die Äußere Mission, heute Entwicklungszusammenarbeit, und die Innere Mission, die heutige Diakonie. Die Orientierung des

Glaubens erfolgte in einem sehr direkten Verständnis der Botschaft Jesu und seinem gelebten Vorbild. Menschen mit Behinderungen wurden nicht mehr als Objekte der christlichen Barmherzigkeit und Nächstenliebe gesehen. Sie waren nun die Subjekte, denen das befreiende und inkludierende Handeln Jesu galt – als Gottes geliebte und würdige Kinder. Eine Entstigmatisierung und Entdämonisierung der Menschen mit Behinderung war die entsprechende Glaubenshaltung. Das Glaubenshandeln entfaltete sich in der Gründung von Förder- und Hilfseinrichtungen, die nicht nur die soziale Not der Menschen lindern, sondern auch die Entwicklung der jeweiligen Person und seiner unantastbaren Würde als Geschöpf Gottes ermöglichen sollten. An dieser Stelle will ich exemplarisch drei Männer nennen, die diese Epoche und diesen Geist geprägt haben: August Hermann Francke (1663-1727), Halle (Hallesche Anstalten); Johann Heinrich Wichern (1808-1881), Hamburg (Rauhes Haus); Friedrich von Bodelschwingh (1831-1910), Bielefeld (Bethel).

Das ausgehende 19. und beginnende 20. Jahrhundert markierte wiederum einen Meilenstein in der Akzeptanz und Integration von Menschen mit Behinderung durch einen neuen Zugang in der Pädagogik, basierend auf einem neuen entwicklungspsychologisch begründeten Menschenbild. Hier ist Maria Montessori (1870-1952) zu nennen, die mit der Gründung des ersten „Hauses der Kinder" 1907 in San Lorenzo in Rom gleichsam die Ära der Reformpädagogik einleitete. Kurz davor hielt sie ein international beachtetes Grundsatzreferat mit dem Titel: „Das Recht des behinderten Kindes auf Bildung."

Die aktuelle Situation

Die Stimmung und Situation in den Kirchen entspricht auch noch heute weitgehend den beschriebenen Phänomenen von Annahme und Ablehnung. So gibt es vor allem in den kirchlichen Sozialeinrichtungen der Diakonie und Caritas vorbildliche Modelle der Betreuung und Förderung, des zusammen Lebens und Arbeitens. Auch in vielen Pfarrgemeinden gelingt Integration als selbstverständliche christliche Praxis. Daneben halten sich immer noch die alten Vorurteile (fehlende Einsichtsfähigkeit) und es kommt zum Ausschluss von der Eucharistie und dem Abendmahl. Der Gedanke der Communio wird durch ein solches Vorgehen allerdings ad absurdum geführt.

Menschen mit Behinderung haben die befreiende Kraft des Evangeliums für sich entdeckt, sehen sich als von Jesus angesprochen – so wie in den 1960ern Menschen in Afrika (Schwarze Theologie) und in den 1970-1980ern Menschen in Lateinamerika (Theologie der Befreiung). Es kam zu Initiativen und Netzwerken, getragen vor allem von Frauen.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat eine eigene Arbeitsstelle „Pastoral für Menschen mit Behinderung" in Köln eingerichtet, die seit 2002 Materialien für

die Praxis in Kirche und Gesellschaft herausgibt. Die deutschen Bischöfe schreiben im Wort zur Situation der Menschen mit Behinderungen „un*B*ehindert Leben und Glauben teilen" vom März 2003:

> „Die deutschen Bischöfe begrüßen das Europäische Jahr der Menschen mit Behinderungen 2003. Mit dem Wort »unBehindert Leben und Glauben teilen« wollen sie einige wichtige Fragen und Anliegen behinderter Menschen erneut der breiten Öffentlichkeit – allen Gläubigen und Menschen guten Willens – ins Bewusstsein bringen. Zugleich ist es als Ermutigung an die Menschen mit Behinderungen und ihre Angehörigen gerichtet. Bischof Dr. Joachim Wanke, Vorsitzender der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz, unterstreicht: »Bei aller Betrachtung der besonderen Bedürfnisse und Unterstützungshilfen für Menschen mit Behinderungen sieht die katholische Kirche die Situation der behinderten und nichtbehinderten Menschen aus dem Glauben an Jesus Christus. Sie haben denselben Ausgangspunkt, denselben Weg und dasselbe Ziel. Die Botschaft Jesu Christi setzt eine Kraft frei, die verändern und motivieren kann, unBehindert Leben und Glauben zu teilen. Dringlich ist vor allem eine gezielte Förderung der ethischen Kompetenz im Zusammenleben der Menschen«. Weihbischof Dr. Franz Dietl, Beauftragter für den Bereich »Pastoral für Menschen mit Behinderung« der Deutschen Bischofskonferenz, verdeutlicht: »Gerade in der Bibel erschließt sich den Christen die Option für eine Kultur der Achtsamkeit. Sie ist offen für den Schmerz und das Leid anderer Menschen. Sie ist zugleich aufmerksam für die Eigenkräfte und das Gelingen, das im Leben der behinderten Menschen offenkundig wird. Sie öffnet den Blick für den Reichtum jeden Lebens, der leicht in einer einseitigen Haltung im Mitleid verborgen bleibt«. Weihbischof Otto Georgens, Vorsitzender der Arbeitsgruppe »Diakonische Pastoral« der Deutschen Bischofskonferenz, betont: »Leben und Glauben mit behinderten Menschen und ihren Angehörigen zu teilen ruft nach einer lebensfördernden Pastoral. Sie wird rücksichtsvoll wie erfinderisch sein in den Formen der Integration«. Die deutschen Bischöfe bitten alle in Kirche und Gesellschaft, die abwendbaren Erschwernisse, denen Menschen mit Behinderungen ausgesetzt sind, abzubauen und neue Diskriminierungen zu verhindern. Die Kirchengemeinden, christliche Gemeinschaften, Verbände, Räte, Organisationen und Initiativen wie auch karitative Werke, Dienste und Einrichtungen sind aufgerufen, im alltäglichen Zusammenleben Orte eines »unBehinderten« Miteinanders zu sein und so die christliche Hoffnungsbotschaft glaubhaft zu verkörpern und erfahrbar zu machen."

Die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland hat im Jahr 2007 eine „Erklärung zur Gemeinschaft von Menschen mit und ohne Behinderung" beschlossen. Darin heißt es:

> „1.1 Biblische Einsichten und ökumenische Zeugnisse erinnern uns daran, dass in der Gemeinde »verschiedenartige Menschen ... über alle trennenden Unterschiede hinweg durch die Liebe Gottes miteinander verbunden sind.« Menschen mit Behinderungen sind für die Ganzheit und die Würde der Kirche wesentlich.
> 1.2 Die Einheit der Gottesfamilie ist beeinträchtigt, wo diese Brüder und Schwestern als Gegenstand herablassender Barmherzigkeit behandelt werden. Und sie ist zerbrochen, wo sie völlig ausgeschlossen bleiben.
> 1.3 Eine Gemeinde ohne Behinderte gibt es nicht! Wo die Behinderten fehlen, ist eine Gemeinde behindert.
> 2. Vier Gründe leiten uns, wenn wir diese Zeugnisse in Erinnerung rufen:

2.1 Betroffene Menschen mit Behinderungen und ihre Angehörigen sind aktiv geworden. Sie haben das Recht auf Bildung und auf Teilhabe für alle erstritten. Sie suchen die Gemeinschaft mit nichtbehinderten Menschen.
2.2 Dies hat zu einem Umdenken auch bei nichtbehinderten Menschen geführt. Sie erkennen zunehmend, dass soziale Integration nicht nur die eigene Öffnung erfordert, sondern alle Beteiligten mit wesentlichen Erfahrungen bereichert.
2.3 Auch in der Ev. Kirche der Pfalz haben viele Menschen begonnen, das Zusammenleben praktisch einzuüben. In Gemeinden kommen Menschen mit und ohne Behinderungen ganz selbstverständlich zusammen.
2.4 Im Bewusstsein der Mitverantwortung der Kirchen für den Massenmord an Menschen mit Behinderungen im »Dritten Reich« sehen wir heute Entwicklungen in Ethik, Medizin und Gentechnologie, die erneut zur Abkehr vom biblischen Menschenbild führen können. Tendenzen, die insbesondere Menschen mit Behinderungen zu Objekten fremder Interessen erklären, treten wir entschieden entgegen in gelebter Solidarität."

Auch der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf hat die Notwendigkeit des Handelns erkannt: In *„Kirche aller"- Erklärung des ÖRK vom August 2003* heißt es:

„Menschen mit Behinderung erhalten nach wie vor nicht den ihnen gebührenden Platz in Kirche und Gesellschaft. Was die Kirchen zur Änderung dieser Situation beitragen können, beschäftigte den Zentralausschuss des Ökumenischen Rates (ÖRK). Grundlage war eine vorläufige Erklärung des »Netzwerks der ökumenischen Anwaltschaft für behinderte Menschen« (EDAN), das der ÖRK 1998 ins Leben gerufen hat."

Die Präambel des Dokumentes mit seiner sehr ausführlichen Punktation für adäquates Handeln in den Gemeinden und Kirchen gibt gleichsam das Programm vor.

„Der Verfasser des Epheserbriefes erklärt, Christus sei gekommen, um den Zaun abzubrechen (Eph 2,14). Immer wenn wir darüber nachdenken, wie wir mit Behindertenfragen umgehen sollen, tun wir gut daran, an die Mauern zu denken, die wir aufgerichtet haben. Alle diese Mauern sind menschlich verständlich, aber sie widersprechen dem Versöhnungsauftrag; es sind Mauern, die Menschen ein- oder aussperren, Mauern, die Menschen daran hindern, einander zu begegnen und miteinander zu reden. In früheren Zeiten wurden Menschen mit Behinderungen regelrecht hinter Mauern, in geschlossenen Einrichtungen gehalten. Heute sind wir alle Teil der großen Gesellschaft. Laut Schätzungen leben weltweit 600 Millionen Menschen mit Behinderungen. Dennoch werden nach wie vor Menschen isoliert, vor allem, wenn sie behindert sind. Da gibt es die Mauern der Scham, Mauern der Vorurteile, Mauern des Hasses; Mauern der Konkurrenz, Mauern der Angst, Mauern der Ignoranz, Mauern theologischer Vorurteile und kulturellen Unverständnisses. Die Kirche ist berufen, eine inklusive, eine niemanden ausgrenzende Gemeinschaft zu sein – sie soll Mauern niederreißen. Diese vorläufige Erklärung soll dazu einladen, dass wir uns auf den Weg machen, um dieser Berufung gerecht zu werden. Sie wurde von behinderten Menschen, von Eltern und von anderen verfasst, die auf vielfältige Weise am Leben von Behinderten teilhaben.

In der Vergangenheit wurde in Behinderungen ein Verlust, das Zeichen eines unglücklichen Schicksals gesehen. Die Geschichten in den Evangelien, in denen darüber berichtet wird, wie Jesus Menschen von verschiedenen Krankheiten und Behinderungen heilte, wurden in der Überlieferung als Befreiungstaten interpretiert, als Geschichten darüber, wie Menschen Chancen für ein reicheres Leben eröffnet werden. Seitdem haben Kirchen häufig mit der Frage gerungen, wie sie dem Dienst für, an und mit Menschen mit Behinderungen am besten gerecht werden können."

Weiters heißt es im Dokument „Menschen mit Behinderungen – Gemeinsamkeiten und Unterschiede“:

„1. »*Die Behinderten*« haben hart darum gerungen, als »*behinderte Menschen*« anerkannt zu werden. Dieser Kampf hat sich aus zwei Gründen gelohnt. Denn zum einen waren behinderte Menschen im Verlauf der Geschichte entpersonalisiert und als Problem angesehen worden, mit dem man sich auseinandersetzen muss. Zum anderen wurden sie häufig als homogene Gruppe verstanden, deren individuelle Unterschiede unbeachtlich sind. ...

7. Behinderte Menschen, die den christlichen Glauben miteinander teilen, verbindet ihr Wissen um Gottes Liebe und Jesu Erbarmen mit kranken und behinderten Menschen; sie finden Kraft in der Obhut Christi.

8. Wir bezeugen, dass Gott alle behinderten Menschen liebt und allen die Chance gibt, diese Liebe zu entgegnen. Wir glauben, dass *jede und jeder* behinderte Mensch Frieden mit Gott finden kann. ...

13. Es ist bereits gesagt worden, dass Behinderungen herkömmlich als Verlust angesehen worden sind, als ein Unglück, das Menschen zustoßen kann. Die Geschichten in den Evangelien, in denen berichtet wird, wie Jesus Krankheiten und Behinderungen geheilt hat, werden traditionell als Befreiung und Befähigung zu einem reicherem Leben gedeutet.

14. In diesem Sinne gelten Menschen mit Behinderungen als Schwache, die der Fürsorge bedürfen. So werden sie zu Objekten der Nächstenliebe, zu Menschen, die empfangen, was andere geben. Deshalb können Menschen mit Behinderungen anderen Menschen in der Kirche nicht gleichberechtigt begegnen. In gewisser Weise werden sie als nicht vollständig menschlich angesehen. ...

28. Wenn Christus das wahre Ebenbild Gottes ist, dann muss grundsätzlich nach dem Wesen Gottes, der sich in dem Ebenbild widerspiegelt, gefragt werden. Kernstück christlicher Theologie ist Kritik an Erfolg, Macht und Perfektion, ist Achtung vor Schwachheit, Gebrochenheit und Verletzlichkeit.

29. In Christus sein bedeutet, im Leib Christi sein. Das ist seinem Wesen nach das Bild eines Kollektivs – ein Leib besteht aus vielen Gliedern, von denen alle einen spezifischen Beitrag zum Ganzen leisten (1 Kor 12; Röm 12). Auch die schwachen Glieder, ja auch diejenigen Teile, deren wir uns schämen und die wir bedecken (siehe 1 Kor 12,23 in der griechischen Fassung), sind unverzichtbar und verdienen besondere Achtung, ihr wesentlicher Beitrag wird anerkannt. Und es ist ein materielles Bild – die materielle Wirklichkeit ist, dass Christus an seinem Leib misshandelt, verkrüppelt und getötet wurde. Bestimmte Aspekte des Ebenbildes Gottes in Christus sind in der Kirche als dem Leib Christi nur durch die volle Integration und Anerkennung derjenigen denkbar, die ähnliche Verletzungen an ihrem Leib erfahren haben.

30. Daraus folgern wir:

- Christliche Theologie muss das *imago dei* aus christologischer und soteriologischer (das Erlösungswerk Christi für die Welt betreffender) Sicht interpretieren, die über die herkömmliche Schöpfungstheologie und Anthropologie hinausweist.
- Christliche Theologie braucht als Paradigma für das Verständnis des imago Dei ein nicht elitäres, inklusives Verständnis des Leibes Christi.
- Ohne die uneingeschränkte Integration von Menschen, die aufgrund ihres Lebens mit Behinderungen beitragen können, ermangelt es der Kirche des Ruhmes Gottes und kann sie nicht für sich in Anspruch nehmen, Ebenbild Gottes zu sein.
- Ohne die Erkenntnisse derer, die aufgrund ihres Lebens mit Behinderungen beitragen können, werden die tiefsten, ureigensten Elemente der christlichen Theologie nur zu leicht verfälscht oder sie gehen verloren.“

Dieses Dokument gibt Anlass zur Hoffnung, dass auch in unseren Kirchen der Glaube an Jesus Christus als eine gemeinsame Chance und eine Herausforderung für eine ungeteilte Gemeinschaft (communio sanctorum) gelebt und erfahrbar wird. So kann die Befürchtung von Franz Josef Huainigg vermieden werden: *„Eher kommt ein Behinderter in den Himmel als in die Kirche."*

Schlussbemerkung

Wie angekündigt möchte ich mit einer persönlichen Erfahrung und Bemerkung schließen. Die Behinderung meines Sohnes Jakobs war für mich, war für uns zunächst Verzweiflung und Anfechtung im Glauben. Aber ich habe gelernt, dass ich nicht *„zu allem Ja und Amen sagen"* muss. Mein Protest wurde erhört, wie damals bei Hiob. Zusammen mit vielen, heute Freundinnen und Freunden konnten wir – angesteckt durch unseren Glauben – in Salzburg ein kleines Wunder bewirken und vielleicht auch ein Stück des Reiches Gottes verwirklichen. Es ist uns gelungen, integrative Bildungseinrichtungen (Kindergarten und Schulen) auf der Basis der Montessori-Pädagogik in kirchlich-diakonischer Trägerschaft zu gründen und seit über 20 Jahren erfolgreich zu führen. Wunder sind auch heute noch möglich, man muss sie nur zulassen und auch hart daran arbeiten. Aus einer trostlosen wurde eine heilsame Erfahrung. Vielleicht haben wir es damals auch schon geahnt ohne es zu wissen, als wir den Namen für unseren Sohn ausgesucht haben: Jakob. Im 1. Buch Moses lautet die Zusage und Verheißung Gottes (Gen 28,14b u. 15): *„Am Verhalten zu dir wird sich für alle Menschen Glück und Segen entscheiden. Ich werde dir beistehen. Ich beschütze dich wo du auch hingehst. Ich lasse dich nicht im Stich und tue alles, was ich dir versprochen habe."*

Literatur und Materialien:

Buber, Martin, Ich und Du, Gütersloh [13]997.

Kollmann, Roland, Religion und Behinderung. Anstöße zur Profilierung des christlichen Menschenbildes, Neukirchen-Vluyn 2007.

Kushner, Harold S., Wenn guten Menschen Böses widerfährt (bearbeitet von Heinz Sponsel), Gütersloh [9]2006.

Nipkow, Karl Ernst, Menschen mit Behinderung nicht entwürdigend ausgrenzen! Zur theologischen Begründung und pädagogischen Verwirklichung einer „Inklusiven Pädagogik"; www.theologie-online.uni-goettingen.de/akt/nipkow.htm.

Nipkow, Karl Ernst, Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert, Gütersloh 2005.

Wolff, Hanna, Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie, Stuttgart 1990.

Deutsche Bischofskonferenz. Arbeitsstelle Pastoral für Menschen mit Behinderung; Behinderung & Pastoral, Hefte 1-11, 2002 bis 2008.

www.behindertenpastoral-dbk.de/c_publikation/01_seiten_heft/01-dez-2002.html.

Ökumenischer Rat der Kirchen (World Council of Churches), Genf (www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/glauben-und-kirchenverfassung-kommission-fuer/ix-andere-studien/kircher-aller-eine-vorlaeufige-erklaerung.html).

Ökumenischer Rat der Kirchen – Zentralausschuss. Nachrichten: www2.wcc-coe.org/pressreleasesge.nsf/index/pr-cc2003-20g.html

Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland: „Erklärung zur Gemeinschaft von Menschen mit und ohne Behinderung", 2007 (diakonisches-werk-pfalz.de/704_12669.htm).

SaThZ 13 (2009) 72-84

Sind Menschenrechte in jeder Hinsicht gleichgewichtig?

Differenzierungen zur Äquivalenz-These

Dieter Witschen, Osnabrück

Wer im Menschenrechtsdiskurs für die Äquivalenz-These plädiert, der vertritt nicht nur die Auffassung, alle Menschenrechte seien für alle Menschen („all human rights for all") zu gewährleisten – dies ist die These von der Unteilbarkeit der Menschenrechte –, sondern er geht noch einen Schritt weiter, indem er postuliert, alle Menschenrechte seien gleichrangig für alle Menschen zu gewährleisten. Dies ist – plakativ formuliert – die These von der Gleichrangigkeit bzw. Gleichgewichtigkeit[1] der Menschenrechte, die hier als Äquivalenz-These bezeichnet sei.

Insofern in der gegenwärtigen Menschenrechtsdebatte überhaupt zwischen diesen beiden Thesen deutlich unterschieden wird, lässt sich feststellen, dass das Postulat der Gleichgewichtigkeit nicht mit der Dringlichkeit erhoben wird wie das der Unteilbarkeit und jenes entsprechend seltener reflektiert wird.[2] Wird es zur Sprache gebracht, dann geschieht dies in der öffentlichen oder wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Menschenrechten, nicht in den einschlägigen Dokumenten. Zum Beleg für die letztgenannte Behauptung sei nur auf zwei Beobachtungen hingewiesen: 1. In den inzwischen in großer Zahl vorliegenden Menschenrechtserklärungen bzw. -konventionen werden nicht nur einzelne Rechte nacheinander angeführt, sondern zu ihrer Identifizierung werden den Menschenrechten ebenfalls eine Reihe von signifikanten Merkmalen attribuiert. So heißt es von den Menschenrechten unter anderem: sie leiten sich aus der dem Menschen innewohnenden Würde her, sind angeboren, kommen allen Menschen in gleicher Weise zu, sind unveräußerlich und unverletzlich. Allerdings lässt sich in Men-

1 Diese beiden Substantive bzw. die entsprechenden Adjektive seien im Folgenden als Synonyma verstanden.

2 Vgl. allerdings Lohmann, Georg u.a., Die Menschenrechte: unteilbar und gleichgewichtig?, Potsdam 2005; Menke, Christoph/Pollmann, Arnd, Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg 2007, 120-124; Bielefeldt, Heiner, Die Gleichrangigkeit der universellen Menschenrechte, in: Beck, Kurt/Heil, Hubertus (Hg.), Sozialdemokratische Außenpolitik für das 21. Jahrhundert, Baden-Baden 2007, 376-385.
In meinem Artikel: All Human Rights for All. Zur Unteilbarkeit der Menschenrechte, in: FZPhTh 43 (1996) 350-367 (nachgedruckt in: Witschen, Dieter, Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien, Münster u.a. 2002, 93-108), aus dem ich im Folgenden mehrere Passagen übernehme, habe ich mich bereits mit beiden Merkmalen befasst. Dort allerdings in erster Linie mit dem der Unteilbarkeit; hier soll die Auseinandersetzung mit dem Postulat der Gleichgewichtigkeit ganz im Vordergrund stehen.

schenrechtsdeklarationen oder -konventionen selbst keine Auskunft darüber finden, ob diese Rechte auch als gleichwertig bzw. gleichrangig betrachtet werden oder nicht. Sie geben nicht, was auch nicht ihre Aufgabe ist, Aufschluss darüber, wie in spezifischen Situationen einzelne Rechte in ein Verhältnis zu setzen sind. Ihnen ist nicht zu entnehmen, ob es innerhalb des Codex der Menschenrechte eine immanente Rangordnung gibt. Sie enthalten keine Kriterien, wie unter Umständen eine Gewichtung vorzunehmen ist. Von daher könnte keine Veranlassung gesehen werden, sich mit diesem Merkmal auseinander zu setzen. 2. In der so genannten Wiener Erklärung „Gleiche Menschenrechte für alle", die anlässlich der zweiten Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen im Jahre 1993 veröffentlicht worden ist, und in der wesentliche Ergebnisse der bis dahin geführten Menschenrechtsdebatte zusammengestellt sowie Zukunftsperspektiven eröffnet worden sind, wird klar gestellt: „Alle Menschenrechte sind allgemeingültig, unteilbar, bedingen einander und bilden einen Sinnzusammenhang."[3] Von einer Gleichgewichtigkeit der Menschenrechte ist hingegen nicht explizit die Rede. Hätte diese eigens herausgestellt werden sollen, dann wäre diese Stelle ein dafür geeigneter Kontext gewesen.

Wenn allerdings von ihrer Gleichrangigkeit die Rede ist, dann bezieht sich dieses Postulat immanent auf die Menschenrechte selbst. Es besagt, dass innerhalb des Menschenrechtscodex entweder alle einzelnen Rechte oder alle Klassen bzw. Generationen von Rechten von gleichem Gewicht bzw. Rang sind, was es bei ihrer Umsetzung zu beachten gilt. Nun bilden die Menschenrechte ein vielschichtiges Gefüge. Wenn durch sie auch in abstracto betrachtet fundamentale Lebensbedingungen, die für eine menschenwürdige Existenz notwendig sind, für jeden einzelnen Menschen gesichert werden sollen, so haben sie gleichwohl in concreto Verschiedenes zum Inhalt. Sie orientieren sich an unterschiedlichen Leitwerten, nämlich nach einer üblichen Einteilung an denen der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität (Teilhabe). Ihnen korrelieren unterschiedliche Arten von Verpflichtungen, nämlich Pflichten, Menschenrechte nicht zu verletzen bzw. sie zu achten (to respect), sie zu schützen (to protect) und sie zu gewährleisten (to fulfill)[4]. Drängen sich nicht schon deshalb intuitiv Zweifel an der Be-

3 Gleiche Menschenrechte für alle. Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien 1993, hg. von der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Bonn 1994, Nr. 5, 16.

4 „Mit der »obligation to respect« wird festgehalten, dass Menschenrechte ... die Funktion von Abwehrrechten haben und damit Grenzen markieren, die der Staat nicht überschreiten darf. Zugleich kommt dem Staat aber auch die Aufgabe zu, Menschenrechte vor Beeinträchtigungen durch Dritte zu schützen (»obligation to protect«). Darüber hinaus hat der Staat schließlich Infrastrukturmaßnahmen zu leisten, die es ermöglichen sollen, dass die Menschen von ihren Rechten effektiv Gebrauch machen können (»obligation to fulfill«)." (Bielefeldt, Heiner, Die Gleichrangigkeit der universellen Menschenrechte (s. Anm. 2), 382f)

hauptung der Befürworter der Äquivalenz-These auf, alle Menschenrechte seien von gleich elementarer Bedeutung, so dass sie in jeder Anwendungs- und sogar Konfliktsituation gleich schwer wiegen und ein Ausmachen von Prioritäten und damit ein Präferieren sich verbietet? Zeigt nicht eine eingehendere Analyse, dass der Codex der Menschenrechte in sich nicht völlig homogen ist, er vielmehr innere Spannungen aufweist? Verlangt nicht die Komplexität dieser Rechte einen differenzierten Umgang mit ihnen? Dieser Anforderung soll im Folgenden Rechnung getragen werden, indem versucht wird, in sechs Thesen zur Äquivalenz-Behauptung Stellung zu beziehen. Zugleich soll mit diesen Thesen gezeigt werden, was zum einen das legitime Anliegen der Äquivalenz-These sein kann, und welche Einwände zum anderen gegen sie erhoben werden können.

Vorab sei im Sinne einer Vorklärung festgehalten, worauf sich die Äquivalenz-These der Sache nach bezieht. Menschenrechte haben die formale Struktur: x hat gegenüber y auf z einen bestimmten Anspruch. Die Äquivalenz-These hat ihren Referenzpunkt allein im Inhalt der Menschenrechte, nicht etwa, um einem möglichen Missverständnis vorzubeugen, in den Berechtigten. Es geht mit anderen Worten nicht darum, dass dann, wenn ein Anspruch ein Menschenrecht ist, dieser allen Menschen in gleicher Weise zusteht. Dass Menschenrechte ausnahmslos allen Menschen wegen ihrer prinzipiellen „Gleichwertigkeit bzw. Gleichrangigkeit" zukommen, dass mithin jede Form eines Partikularismus und damit einer Diskriminierung auszuschließen ist, hat außer Zweifel zu stehen. Es ist eines, die universale Geltung der Menschenrechte einzusehen („gleiche Würde aller Menschen, deshalb gleiche Menschenrechte für alle"). Es ist etwas anderes zu fragen, ob vom Inhalt her alle Menschenrechte gleichgewichtig sind („gleiches Gewicht aller Menschenrechte, deshalb alle Menschenrechte in gleicher Weise für alle"). Mit der Äquivalenz-These wird nur zur letztgenannten Frage Stellung genommen.

1. These: Innerhalb der Menschenrechte werden zu Recht Prioritäten ausgemacht.

Als ein erster Einwand gegen die Äquivalenz-These lässt sich vorbringen, dass sowohl unter ethischen als auch unter rechtlichen Rücksichten innerhalb der Menschenrechte Prioritäten ausgemacht werden, die einleuchtend sind. Durch einige Beispiele kann diese Objektion belegt werden: So wird als principium divisionis eben das der Gewichtigkeit selbst zugrunde gelegt, wenn eigens zwischen fundamentalen Rechten und den übrigen Rechten differenziert wird.[5] Aus

5 Nach Koenig, Matthias, Menschenrechte, Frankfurt/New York 2005, 156, ist die Wendung »fundamentale Rechte« „Bezeichnung für eine Gruppe subjektiver Rechte, die ge-

der politischen Ethik ist H. Shue's Theorie von den basic rights bekannt. Als solche betrachtet er das Recht auf Sicherheit, durch das die physische und psychische Unversehrtheit geschützt wird, das Recht auf Subsistenz, durch das ein Existenzminimum, die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse gesichert wird, und das Recht auf Freiheit, durch das elementare Entfaltungsmöglichkeiten erreicht werden.[6] Diese drei Rechte werden als grundlegend angesehen, weil sie die Voraussetzungen für die Inanspruchnahme der anderen Menschenrechte überhaupt schaffen. Wer in Angst vor gewaltsamen Übergriffen lebt, Hunger leidet oder total unterdrückt wird, für den haben andere Rechte, wie etwa das auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, keine reale Bedeutung.

Im Völkerrecht hat sich die Differenzierung zwischen einfachen und schweren Menschenrechtsverletzungen eingebürgert. Bisher besteht ein Konsens darüber, dass bei den Tatbeständen des Völkermords, der Sklaverei und der Apartheid „grave violations" von Menschenrechten vorliegen. Es wird vielfach die Auffassung vertreten, dass auch andere Tatbestände, wie beispielsweise die Ausrottung religiöser, ethnischer oder sonstiger Minoritäten, staatlich praktizierte Folter, willkürliche Tötungen, Verschleppungen und Verhaftungen, dieser Kategorie zuzuordnen sind. Bei grave violations wird gegen objektives Völkerrecht verstoßen, das als zwingendes Recht (ius cogens) gegenüber allen (erga omnes) Geltung hat, unabhängig davon, ob der Staat, in dem es zu diesen Verletzungen kommt, die einschlägigen Menschenrechtskonventionen ratifiziert hat oder nicht. Die Qualifizierung einzelner Menschenrechtsverletzungen als schwerwiegend und damit ihre Hervorhebung im Gesamt der völkerrechtlichen Verstöße gegen Menschenrechte impliziert evidenterweise eine Gewichtung.

Gleiches trifft zu, wenn in Menschenrechtskonventionen einzelne Rechte mit einem Notstandsvorbehalt versehen werden. Diesem zufolge darf eine Reihe von Rechten selbst im Falle eines Krieges, von bewaffneten Konflikten oder eines öffentlichen Notstandes nicht außer Kraft gesetzt werden. So sind im Jahre 1950 im Art. 15 der Europäischen Menschenrechtskonvention folgende Rechte als „notstandsfest" erklärt worden: das Recht auf Leben (Art. 2), das Verbot der Folter (Art. 3), das der Sklaverei und Leibeigenschaft (Art. 4,1) sowie der Grundsatz „Nulla poena sine lege" (Art. 7). Art. 4, Abs. 2 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte aus dem Jahre 1966 ordnet dieser Kategorie folgende Rechte zu: das Recht auf Leben (Art. 6), das Verbot der Folter und anderer Misshandlungen (Art. 7), das der Sklaverei und der Leibeigenschaft (Art. 8,1 und 2), das Recht auf Rechtsfähigkeit (Art. 16) sowie das auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18). Es liegt auf der Hand,

genüber anderen Menschenrechten Priorität genießen, weil sie der Erfüllung grundlegender menschlicher Bedürfnisse dienen".

6 Vgl. Shue, Henry, Basic rights. Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy, Princeton ^{2}1996, 13-87.

dass mit dieser Unterscheidung zwischen unaufhebbaren Rechten und anderen, die im Falle eines objektiv nachprüfbaren Notstandes im Maße des unbedingt Erforderlichen derogiert werden können, gleichzeitig ein Vorrang bestimmt wird.

In der praktischen Menschenrechtsarbeit werden ebenfalls Prioritäten gesetzt. So konzentriert sich beispielsweise Amnesty International auf ganz bestimmte Bereiche des Menschenrechtsschutzes, vor allem dort, wo das Recht auf Leben oder Unversehrtheit sowie bestimmte Freiheitsrechte aufs schlimmste missachtet werden. Ihrem ursprünglichen Anliegen entsprechend bemüht diese bedeutsame nicht-staatliche Menschenrechtsorganisation sich insbesondere darum, politischen Gefangenen, die weder Gewalt angewandt noch dazu aufgerufen haben, zu helfen und möglichst ihre unverzügliche Freilassung zu erwirken. Sie setzt sich für diese ein, insofern sie gefoltert werden oder anderen Misshandlungen und Übergriffen ausgesetzt sind, sich in Isolierhaft befinden oder sie willkürlich, also ohne ein ordentliches gerichtliches Verfahren abgeurteilt worden sind. Sie kämpft gegen die Verfolgungsmethode des „Verschwindenlassens", gegen extralegale Hinrichtungen und staatliche Morde durch Polizei, Militär oder paramilitärische Einheiten. Sie tritt für die weltweite Abschaffung der Todesstrafe ein. Sie bemüht sich, ein Abschieben von Flüchtlingen in ihr Heimatland zu verhindern, wenn ihnen dort schwere Menschenrechtsverletzungen drohen. Ohne dass unter Berufung auf eine Gleichgewichtigkeit der Menschenrechte Einwände erhoben werden, setzen sich einzelne Menschenrechtsorganisationen schwerpunktmäßig für die Gewährleistung spezifischer Rechte bei besonders vulnerablen Gruppen ein – so Terres des Hommes für Kinderrechte, Terres des Femmes für Frauenrechte – oder für die Sicherung eines einzelnen inhaltlichen Menschenrechts – so FIAN für das Recht auf Nahrung, ACAT aus einer christlichen Motivation für den Schutz vor Folter.

2. These: Menschenrechte sind nicht gleichgewichtig, insofern sie in einem Fundierungsverhältnis zueinander stehen.

Einer der Gründe, warum den exemplarisch genannten Prioritäten eine Evidenz zukommt, ist der, dass zwischen den Menschenrechten ein Fundierungsverhältnis bestehen kann. In einem solchen Fall ist eine Relation der Bedingung gegeben, was die Sachlogik ihrer Realisierung bestimmt. Demnach müssen zuvorderst die fundierenden Rechte gesichert werden, bevor die Verwirklichung der bedingten Rechte in Angriff genommen werden kann. Durch die inhärente Gesetzmäßigkeit der Rechte wird die Abfolge der Umsetzung bestimmt. Die in der normativen Ethik elaborierte Unterscheidung zwischen Wertdringlichkeit und Werthöhe gilt es auf die Menschenrechte zu transferieren. Elementare Menschenrechte bilden das Fundament für die „höheren" Rechte und sind insofern die dringlicheren; jene sind die bedingenden Rechte, diese die bedingten. Ohne dass die grundle-

genden Rechte garantiert sind, ist die Verwirklichung der „höheren" nicht möglich. Diese skizzierte Orientierung am Fundierungsverhältnis ist gar nicht zu umgehen. Mit ihr ist verbunden, sich vom Kriterium der Dringlichkeit leiten zu lassen, was das Setzen von Prioritäten und insofern eine Gewichtung unumgänglich macht. Relevant und damit auch sichtbar wird diese Art des Präferierens angesichts von politisch-gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen fundamentale Rechte nicht gewährleistet werden, dort also, wo etwa Menschen um Leib und Leben fürchten, wo es keine elementare Gesundheitsfürsorge gibt, wo Analphabetismus herrscht, wo die Menschen massiv unterdrückt werden. Unter solchen Umständen wird die Agenda der Umsetzung der Menschenrechte vom Kriterium der Fundierung und damit der Dringlichkeit bestimmt. Dass jeder einzelne Anspruch als ein Menschenrecht qualifiziert wird, bedeutet mithin nicht, dass alle Menschenrechte in jeder Hinsicht von gleichem Rang sind. Ihre Umsetzung kann je nach dem Anspruchsniveau Unterschiedliches verlangen.

Im Kontext der extensiv geführten Diskussionen, ob die Inhalte der Menschenrechte zu Recht temporal und räumlich universale Geltung beanspruchen können oder ob sie nicht doch kulturbedingt und somit relativ sind, spielt im Übrigen die Distinktion zwischen Basis-Menschenrechten und darauf aufbauenden Menschenrechten ebenfalls eine Rolle. Denn es ist nachvollziehbar, dass über Kulturgrenzen hinweg sich leichter eine Verständigung darüber erzielen lässt, was elementare Menschenrechte sind, als über voraussetzungsreichere – voraussetzungsreicher insofern, als ihre Realisierung vom Erreichen einer bestimmten Stufe politischer und rechtlicher Humanität abhängt. Im interkulturellen Menschenrechtsdialog macht es Sinn, sich zunächst über fundamentale Rechte dieser Art zu verständigen, die unabhängig von den unterschiedlichen Denktraditionen und kulturspezifischen Vorstellungen Anerkennung finden können, bevor in einem nächsten Schritt versucht wird, über aus unterschiedlichen Gründen voraussetzungsreichere Rechte, wie etwa bestimmte Freiheitsrechte oder politische Partizipationsrechte oder soziale Anspruchsrechte, Konsens zu erzielen. Menschenrechte sind an sich von ihrem Geltungsanspruch her kulturinvariant, insofern sie unverzichtbare Bedingungen würdigen Menschseins zum Inhalt haben, auf deren Sicherung alle Menschen einen begründeten Anspruch haben. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass je nach kulturellem Kontext über eine Klasse von Menschenrechten – die übliche Einteilung ist die in individuelle Freiheits-, politische Partizipations- und soziale Anspruchsrechte – oder über eine Generation bzw. Dimension von Menschenrechten – also über bürgerliche und politische Freiheits-, soziale Anspruchs- und internationale Solidaritätsrechte – oder über einzelne Menschenrechte wie etwa über das der Religionsfreiheit oder über das der Gleichberechtigung der Geschlechter divergierende Vorstellungen bestehen (können).

Ein anderer Kontext, in dem der Gedanke von fundierenden und damit dringlicher zu realisierenden Menschenrechten von Bedeutung ist oder sein kann,

steht im Zusammenhang mit einer seit geraumer Zeit zu beobachtenden Tendenz. Denn unter verschiedenen Rücksichten lassen sich Extensionen der Menschenrechtsidee feststellen, die sowohl die Berechtigten als auch die Verpflichteten und die Inhalte betreffen. Unter inhaltlicher Rücksicht lässt sich nicht die Gefahr eines maximalistischen Menschenrechtsverständnisses leugnen. Denn es wird vielfach gefordert, etwas moralisch Erstrebenswertes oder gar Ideales zu einem Menschenrecht zu erklären. Das Geflecht der Menschenrechtserklärungen und -konventionen ist inzwischen sehr weitmaschig und hochdifferenziert. Eine Konsequenz ist die Zunahme der Diskrepanz zwischen immer weiter ausgebauten normativen Regelungen und den besorgniserregenden Realitäten, über die Menschenrechtsorganisationen Jahr für Jahr berichten. In Anbetracht des enormen „Umsetzungsdefizits" in weiten Teilen der Erde wird es daher als richtig erachtet, sich insbesondere auf die Sicherung von fundamentalen Menschenrechten zu konzentrieren, um so das gravierendste Unrecht und das damit verbundene Leid zu verhindern. Mit dieser Vorgehensweise soll nicht die Unteilbarkeit der Menschenrechte in Frage gestellt, sondern dem zwischen diesen Rechten waltenden Fundierungsverhältnis Rechnung getragen werden.

3. These: Menschenrechte sind nicht gleichgewichtig, insofern sie in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen.

Am stärksten wird die Äquivalenz-These in Frage gestellt, vergegenwärtigt man sich, dass es auch im Bereich der Menschenrechte Konflikte geben kann, die nicht anders als durch ein Abwägen gelöst werden können, was ein Vorziehen und ein Hintanstellen beinhaltet. Eine umfassende und zeitgleiche Realisierung der jeweils relevanten Rechte ist nicht möglich. Menschenrechtliche Konkurrenzen kann es aus verschiedenen Gründen geben. So können verschiedene Rechte miteinander in Konflikt geraten. Das Recht auf ungehinderte Meinungs- und Pressefreiheit kann erfahrungsgemäß mit dem auf Schutz der persönlichen Sphäre und auf Wahrung des guten Rufes kollidieren. In Art. 19, Abs. 2 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte wird dieser Konflikt thematisiert, indem das Recht auf ungehinderte Meinungsfreiheit gesetzlich bestimmten Einschränkungen unterworfen wird, die unter anderen „erforderlich sind für die Achtung der Rechte oder des Rufs anderer"[7]. Das Recht auf Kunstfreiheit kann konkurrieren mit dem auf Respektierung religiöser Einstellungen, das ein Aspekt des Rechts auf Religionsfreiheit ist. Wie das bekannte Beispiel des Zeugen Jehovas zeigt, der als Erziehungsberechtigter aus religiösen Gründen eine medizinisch dringend indizierte Bluttransfusion für sein Kind ab-

7 Zit. nach: Menschenrechte – ihr internationaler Schutz, hg. von Simma, Bruno/ Fastenrath, Ulrich, München ^{3}1992, 29.

lehnt, kann das als solches in Anspruch genommene Recht auf Gewissensfreiheit mit dem Recht auf Leben in Konflikt geraten. Im Grundgesetz der BRD, in dem Menschenrechte in Grundrechte transformiert worden sind, heißt es in Art. 2, Abs.1: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt".

Insofern es sich bei den Menschenrechten um Leistungsrechte handelt, die jeder einzelne insbesondere gegenüber dem Staat geltend machen kann, wie z.B. beim Recht auf elementare Bildung oder auf eine Gesundheitsfürsorge oder einen angemessenen Lebensstandard, bedarf es unter anderem eines qualifizierten Personals in ausreichender Zahl oder erheblicher finanzieller Ressourcen oder einer Infrastruktur. Insofern all dies nur begrenzt zur Verfügung steht, sind Distributionen nach Gerechtigkeitskriterien vorzunehmen, ist nach einem Ausgleich der verschiedenen Ansprüche zu suchen. Leistungsrechte können unter Ausschöpfung der vorhandenen Möglichkeiten nur graduell umgesetzt werden, was ein Abwägen unumgänglich macht. Im Unterschied zu Abwehrrechten als negativen Rechten, die unmittelbar umsetzbar sein können, da der Staat ein Eingreifen gegenüber den einzelnen zu unterlassen hat, können Anspruchsrechte als positive Rechte nur dann implementiert werden, wenn die Adressaten, also die Verpflichteten, über die notwendigen Mittel verfügen.

Ist in einer Konkurrenzsituation, für die die stichwortartig genannten Beispiele paradigmatisch stehen,[8] ein Präferieren nicht zu vermeiden, dann impliziert dies, dass nicht von einer Gleichgewichtigkeit der in Rede stehenden Ansprüche ausgegangen wird. Generell gesagt: Insofern einzelne Menschenrechte in bestimmten Konstellationen in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen, sind sie als prima-facie-Rechte zu betrachten und nicht als Rechte, die in jedem Fall umfassend sowie zeitgleich in gleichrangiger Weise umgesetzt werden können. Insbesondere Konflikte zwischen den Freiheitsrechten der einen und den Schutzrechten der anderen sowie die Knappheit der Ressourcen führen dazu, dass eine praktikable Lösung nur durch ein gewichtendes Abwägen gefunden werden kann.

8 Bei den Exemplifizierungen ist m.E. darauf zu achten, in der Realität mögliche Konfliktsituationen sich vor Augen zu führen. Wird gegen die Auffassung von der Gleichgewichtigkeit der Menschenrechte etwa darauf hingewiesen, dass das Recht, nicht gefoltert zu werden, doch gewichtiger sei als das auf bezahlten Urlaub, dann ist diese Gewichtung zweifelsohne evident; eine Konkurrenzsituation zwischen diesen beiden in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verankerten Rechten kommt jedoch in praxi nicht vor.

4. These: Das Abwägungsverbot der Menschenwürde ist nicht transferierbar auf jedes einzelne Menschenrecht.

Wenn es auch innerhalb des Menschenrechtscodex unter bestimmten Umständen Konflikte geben kann, die nur durch Abwägungen zu lösen sind, so bleibt im Einzelnen zu klären, welche Menschenrechte möglicherweise einer Abwägung entzogen sind und wann dies aus welchen Gründen der Fall ist. In diesem Kontext ist auch auf die Idee der „Abwägungsresistenz" der Menschenwürde zu verweisen, worunter allerdings wegen der Homonymie des Wortes »Menschenwürde« Verschiedenes verstanden werden kann. Wird unter »Menschenwürde« die Fähigkeit zur Moralität verstanden, dann ist das Recht auf Gewissensfreiheit dasjenige, durch das diese Art der Menschenwürde geschützt wird. Es besagt, dass ein Staat oder Dritte niemals berechtigt sind, eine Person – sei es durch Versprechungen oder Drohungen, sei es durch physische oder psychische Gewalt – zu zwingen, in ihrem eigenen Verantwortungsbereich gegen ihre Gewissensüberzeugung zu handeln, weil eine derartige Berechtigung insofern einen Widerspruch in sich darstellte, als es dann moralisch legitim wäre, das moralisch Schlechte zu tun. Mit Abwägungsresistenz ist hier gemeint, dass der Schutz der in dieser Weise verstandenen Gewissensfreiheit ausnahmslos gefordert ist, dass es nicht denkbar ist, dass einem anderen Recht der Vorrang vor diesem Recht zukommt. Wird unter »Menschenwürde« der Grund dafür verstanden, dass prinzipiell jeder Mensch um seiner selbst willen zu achten ist, niemand ausschließlich für die Zwecke anderer instrumentalisiert werden darf, unter der Rücksicht ihrer Selbstzwecklichkeit alle Menschen gleich zu behandeln sind, dann ist dies ebenfalls ein Grundsatz, der ausnahmslos gültig ist, keine Abwägung zulässt. Die in solchen Weisen verstandene Abwägungsresistenz der Menschenwürde kann nicht ohne Weiteres auf die einzelnen Menschenrechte transferiert werden. Denn diese haben im Gefüge des Menschenrechtskanons einen anderen normativen Status als die Menschenwürde. Während die Menschenwürde den Inbegriff der Menschenrechte ausmacht, die Forderung, sie zu achten und zu schützen, das Ur-Prinzip namhaft macht, sind die einzelnen Menschenrechte Ausformungen dessen, was unter Berücksichtigung anthropologischer Konstanten notwendige und elementare Voraussetzungen für ein Menschsein-Können sind, und die ihren Referenzpunkt in den Werten haben, die nicht hinsichtlich der moralischen Integrität, sondern für das menschliche Wohl fundamental sind.

5. These: Bei einem Komplementärverhältnis der Menschenrechte bereitet die Äquivalenz-These kein Problem.

Eine dritte Weise, wie das Verhältnis der Menschenrechte untereinander systematisch bestimmt werden kann, ist die der Komplementarität. Bei dieser Relati-

onsbestimmung werden diese Rechte nicht als fundierend oder als konkurrierend betrachtet, sondern als nebeneinander geordnet. Dies bedeutet, dass sie sowohl in inhaltlicher als auch in zeitlicher Hinsicht zugleich realisierbar sind. Des Näheren stehen diese Rechte nicht unverbunden nebeneinander, sondern bilden ein interdependentes Gefüge, so dass durch die Realisierung des einen Menschenrechts die der anderen mit gefördert wird. Ein Komplementaritätsverhältnis besteht etwa zwischen verschiedenen Freiheitsrechten. So impliziert das Recht auf Vereinigungsfreiheit das auf Meinungsfreiheit, dieses das auf Informationsfreiheit, dieses das auf Pressefreiheit usw. Verschiedene Freiheitsrechte werden aufeinander abgestimmt, ihrer gleichzeitigen Implementierung steht nichts im Wege. Gleiches gilt für die Justizrechte, durch die Bürgerinnen und Bürger einerseits im Rechtsbereich vor staatlicher Willkür geschützt und ihnen andererseits Wege gesichert werden, ihre Rechte einzuklagen. Menschenrechte wie beispielsweise die auf Gleichheit vor dem Gesetz, auf wirksamen Rechtsschutz vor Gerichten, auf Schutz vor willkürlicher Verhaftung, auf rechtliches Gehör stehen in einem inneren Sinnzusammenhang.

Die Interdependenz zeigt sich zudem darin, dass der Schutz eines bestimmten Menschenrechts davon abhängen kann, dass die Umsetzung anderer Menschenrechte gewährleistet ist. Ist die Realisierung eines Menschenrechts bedroht, kann damit die Durchsetzung anderer Menschenrechte auch in Gefahr geraten. In einem Staat, in dem elementare Menschenrechte, durch die für die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse Sorge getragen wird, nicht sichergestellt sind, werden Bekenntnisse zu anderen sozialen und ökonomischen Menschenrechten leere Worte bleiben. Wo politische Verfolgung und Unterdrückung herrschen, dort haben Bekenntnisse zu individuellen Freiheits- oder politischen Partizipationsrechten keinen Wert. Wird im Menschenrechtsdiskurs für die Äquivalenz-These plädiert, dann dürfte damit zuvorderst das Anliegen verbunden sein, dass alle Menschenrechte parallel und aufeinander abgestimmt implementiert werden, dass ihre Sinneinheit gewahrt wird. Unter anthropologischer Rücksicht wird dann ein integrales Verständnis vertreten, gilt es doch die menschenrechtlich relevanten anthropologischen Grunddaten in ihrer Gesamtheit und in ihrer inneren Verbundenheit zu berücksichtigen.

6. These: Mit dem Postulat der Gleichgewichtigkeit kann begründeter Einspruch gegen den Primat einer Klasse von Menschenrechten erhoben werden.

Ob es unter Umständen innerhalb der Menschenrechte Prioritäten und damit eine Rangordnung gibt, diese Frage wird nicht nur im Hinblick auf einzelne dieser Rechte erörtert, sondern insbesondere auch im Hinblick auf ganze Klassen. In den Zeiten des Ost-West-Konflikts wurden (nicht selten ideologische) Auseinandersetzungen darüber geführt, welcher Klasse der Primat zukommt. Während

idealtypisch gesprochen in den westlichen, den so genannten liberalen Staaten den individuellen Freiheitsrechten der Vorrang zugesprochen wurde, wurde in den östlichen, den so genannten sozialistischen Staaten, den sozialen Anspruchsrechten die Priorität eingeräumt. Ihren sinnbildlichen Ausdruck fand diese Divergenz im Übrigen in der Tatsache, dass es während des Ost-West-Konfliktes nicht möglich war, die im Jahre 1948 von den Vereinten Nationen verabschiedete, jedoch nicht rechtsverbindliche Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, in die individuelle Freiheits- wie soziale Anspruchsrechte gleichermaßen aufgenommen worden waren, in eine einzige rechtsverbindliche Menschenrechtskonvention zu transferieren. Stattdessen sind im Jahre 1966 zwei getrennte Übereinkommen verabschiedet worden: zum einen der internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte und zum anderen der über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Im Jahre 1976 sind beide Übereinkommen unabhängig voneinander in Kraft getreten. In den Zeiten des Nord-Süd-Konfliktes wurde das Konzept einer dritten Generation von Menschenrechten entwickelt und damit eine dritte Variante einer Primatsbestimmung. Demnach sollten internationale Solidaritätsrechte, zu denen die Rechte auf Entwicklung, auf Frieden, auf eine gesunde Umwelt sowie auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe gehören, als vorrangig betrachtet werden, weil nach Ansicht der Befürworter durch ihre Umsetzung erst die Möglichkeitsbedingungen für die Verwirklichung der beiden anderen Klassen geschaffen werden.

Mit dem Postulat der Gleichrangigkeit der Menschenrechte wird nun gegen derartige Primatsbestimmungen genereller Art Einspruch erhoben. Hinsichtlich der Menschenrechte der dritten Generation werden allerdings erhebliche Einwände dagegen vorgebracht, dass es sich bei ihnen überhaupt um Menschenrechte handelt. Denn sie sind nicht, wie dies sonst für Menschenrechte konstitutiv ist, dem Individuum zukommende, sondern Kollektivrechte; sowohl ihre Inhalte als auch ihre Adressaten sind unklar, ihre Rechtsqualität umstritten, ihre Durchsetzbarkeit fraglich.[9] Sieht man daher von dieser Generation bzw. Dimension der Menschenrechte ab, so konzentriert sich die Debatte auf das Verhältnis von individuellen Freiheits- und sozialen Anspruchsrechten. Wer für die Gleichrangigkeit dieser beiden Klassen und damit gegen eine Primatsbestimmung plädiert[10], der kann für seine Position gute Gründe anführen. Wenn durch die Men-

9 Vgl. dazu im Einzelnen: Witschen, Dieter, Christliche Ethik der Menschenrechte (s. Anm. 2), 129-184.

10 Ein solches Plädoyer findet sich bei: Bielefeldt, Heiner, Die Gleichrangigkeit der universellen Menschenrechte (s. Anm. 2), 376f: „Das Postulat der Gleichrangigkeit der Menschenrechte richtet sich ... keineswegs generell gegen Differenzierungen innerhalb des Menschenrechtsschutzes. Stattdessen gewinnt es seine kritische Pointe im Widerspruch gegen eine immer noch verbreitete pauschale Überordnung der bürgerlichen und politischen Menschenrechte gegenüber den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen

schenrechte fundamentale Bedingungen für ein würdiges Menschsein für alle rechtlich gesichert werden sollen, dann ist der Mensch nicht nur als Freiheitswesen, das in verschiedenen Hinsichten sein Leben selbstbestimmt und damit eigenverantwortlich führen will, zu betrachten, sondern in gleicher Weise auch als Wesen mit bestimmten Grundbedürfnissen, die zumindest in einem elementaren Maße befriedigt werden müssen. Die menschenrechtlichen Grundwerte der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität sind, wie bereits gesehen, interdependent und somit vom Sinngehalt her aufeinander bezogen, so dass sie eine Sinneinheit, ein unteilbares, sich einander bedingendes Ganzes bilden. Die freiheitliche wie die solidarische Komponente weisen auch einzelne Menschenrechte selbst auf. So enthält das Recht auf Religionsfreiheit sowohl die Dimension, dass jeder Mensch sich frei entscheiden kann, ob und gegebenenfalls zu welcher Religion er sich bekennt (negative Religionsfreiheit), als auch die Dimension, dass er seine Religion in Gemeinschaft mit anderen öffentlich praktizieren kann (positive Religionsfreiheit). Und diese beiden Rechte stehen allen Menschen in gleicher Weise zu.

Ein Vorrang einer Klasse kann auch nicht mit dem Unterschied zwischen Abwehr- und Leistungsrechten begründet werden. Denn wenn Freiheitsrechte auch in erster Linie Abwehrrechte sind, so verlangen sie nicht nur Unterlassungen von Seiten des Staates, sondern diesem obliegt es auch, die unterschiedlichen Handlungsfreiheiten von Individuen vor Übergriffen Dritter zu schützen sowie die Rahmenbedingungen sicherzustellen, damit Menschen ihre Freiheitsrechte in der Realität nutzen können. Beispielsweise können religiöse Minoritäten ihre Rechte nur dann wahrnehmen, wenn sie nicht diskriminiert oder verfolgt werden, oder wenn ihnen eine durch eigene Institutionen gesicherte öffentliche Praxis ermöglicht wird. Pressefreiheit wird nur dort gewährleistet, wo ein Monopol durch eine entsprechende staatliche Gesetzgebung verhindert wird. Nur wenn es ein mit entsprechenden Mitteln ausgestattetes Justizwesen gibt, kann ein Individuum die ihm zustehenden Rechte einklagen.

Resümee

In der Menschenrechtsdebatte lässt sich zum Teil eine Tendenz beobachten, mit großem Pathos zu reden. Dies mag in der Paränese angebracht sein, deren Ziel es ist, dazu zu motivieren, Menschenrechte umzusetzen. Die Sachlichkeit und Nüchternheit normativ-ethischer Reflexionen und Argumentationen sind jedoch unter anderem dann gefragt, wenn es zu klären gilt, in welchem Verhältnis die einzelnen Menschenrechte bzw. die Klassen von Menschenrechten inhaltlich zu-

Menschenrechten. Es bezieht sich also weniger auf einzelne Menschenrechtsnormen als vielmehr auf die gängige … Hierarchisierung von zwei Menschenrechtsgruppen."

einander stehen. Ohne Differenzierungen, für die hier einige Beispiele gegeben worden sind, sind keine weiterführenden Klärungen herbeizuführen. Die These der Unteilbarkeit der Menschenrechte ist nicht mit der Äquivalenz-These identisch. Dass alle Menschenrechte ungeteilt für alle Menschen zu sichern sind, bedeutet nicht eo ipso zugleich, dass alle Menschenrechte in jeder Hinsicht gleichrangig sind. In spezifischen Konstellationen sind Prioritäten auszumachen, hat sich die Agenda daran zu orientieren, ob ein Komplementär- oder ein Fundierungs- oder ein Konfliktverhältnis gegeben ist. Dass Menschenrechte aus ethischer wie rechtlicher wie politischer Perspektive von großem Gewicht sind, bedeutet nicht eo ipso, dass sie in jeder Hinsicht untereinander von gleichem Gewicht sind. Es kann sich aber auch zeigen, dass die Bestimmung einer Vorrangigkeit nicht zu begründen ist, weil sie zu einseitig ist, grundlegende Aspekte außer Acht lässt. In einem kohärenten und integralen Konzept der Menschenrechte werden gewichtende Abwägungen nicht von vornherein ausgeschlossen werden können, wenn auch alle Bemühungen darauf zu richten sind, aufeinander abgestimmt und zeitgleich die Menschenrechte möglichst umfassend zu implementieren.

SaThZ 13 (2009) 85-89

Ethikunterricht in Österreich?

Zuerst verschlafen – und jetzt vertrödelt[1]

EU ist nicht nur die Abkürzung von „Europäische Union", sondern auch von „Ethikunterricht", und nicht zuletzt von „etliches unklar". Und letzteres ist mit dem Ethikunterricht in Österreich in der Tat der Fall. Innerhalb der EU ist die Alpenrepublik das einzige Land, in dem Ethikunterricht für diejenigen SchülerInnen, die nicht am Religionsunterricht einer der staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften teilnehmen, nicht verbindlich und bundesweit geregelt ist. Offensichtlich gehen diesbezüglich hierzulande die Uhren anders als etwa im benachbarten, für seinen Katholizismus bekannten Bayern, das 1972 als erstes deutsches Bundesland Ethikunterricht eingeführt hatte, laut dem damaligen Kultusminister Hans Maier vor allem deswegen, um zu verhindern, dass sich die Schüler vom Religionsunterricht – damals ein sehr unbeliebtes Fach – abmelden und in den Cafes herumsitzen. In den folgenden Jahren zogen alle alten Bundesländer nach. Nach der Wiedervereinigung wurden in den neuen Bundesländern ebenfalls die alternativen Pflichtgegenstände Religionsunterricht und Ethikunterricht eingeführt, ausgenommen in Brandenburg, wo das Kultusministerium das zukunftsweisende Fach „Lebensgestaltung, Ethik und Religionskunde" einrichtete, verbindlich für alle SchülerInnen, so dass die Klassen für die ethisch-religiöse Bildung nicht getrennt werden müssen.

Warum kam es in Österreich nicht in den siebziger Jahren schon – als der Staat noch über mehr Geld verfügte und weniger massiv verschuldet war – zur Einführung von Ethikunterricht? Sittliche Bildung ist an den österreichischen Schulen explizit vorgeschrieben, dies im oft zitierten Zielparagraphen 2 des Schulorganisationsgesetzes. Im Gefolge der 68er-Bewegung fehlte es auch in Österreich nicht an kritischen Stimmen zum Religionsunterricht. Kritische Schüler riefen dazu auf, sich von diesem hinterweltlerischen Fach abzumelden, und die Jungsozialisten forderten, Religionsunterricht durch ein Fach „Sozialismus" zu ersetzen. Dies ging selbst dem legendären Kanzler Bruno Kreisky zu weit. In einer Presseerklärung vom 12.10.1976 stellte er sich – zur Genugtuung von Kardinal König – ausdrücklich hinter die konkordatären Verträge und damit auch hinter das im Juli 1949 verabschiedete Bundesgesetz zum Religionsunterricht, dem es zu verdanken ist, dass in den österreichischen Zeugnissen die Note für Religion zuoberst steht.

Auch wenn in den folgenden Jahren mehr und mehr Schüler dem Religionsunterricht den Rücken kehrten, insbesondere in der Sekundarstufe – an etlichen Bundesoberstufenrealgymnasien bis zu 50 %, und dies auch in ländli-

1 Literaturangaben bis 2000: Bucher, Anton A., Ethikunterricht in Österreich. Bericht der wissenschaftlichen Evaluation der Schulversuche „Ethikunterricht", Innsbruck 2001.

cher Gegend, beispielsweise Mittersill – kam keine nennenswerte Diskussion über den Ethikunterricht auf. Stillschweigend wurde vorausgesetzt, der konfessionelle Religionsunterricht decke die im Zielparagraphen 2 geforderte ethische Bildung ab – obschon katholischer Religionsunterricht in der Verantwortung einer Institution erteilt wird, die strukturell voraufklärerisch ist. Religionslehrer können ihre Missio verlieren, weniger weil sie fade unterrichten, sondern wenn sie sich mit einem neuen Partner Tisch und Bett teilen – niemand fragt bei einem Mathematiklehrer, zu wem er nach dem Unterricht nach Hause fährt.

1991 veröffentlichte Ulrich Hemel, Religionspädagoge in Regensburg, in den Christlich-Pädagogischen Blättern den Aufsatz „Ethikunterricht in der demokratischen Gesellschaft", in dem er für Österreich vorschlug, für diejenigen SchülerInnen, die nicht (mehr) in der Religionsstunde saßen, Ethikunterricht einzuführen. Die Wiener Religionspädagogin Christine Mann reagierte prompt: In Österreich würden die Uhren anders laufen, 97 % aller katholischen SchülerInnen würden am Religionsunterricht teilnehmen, auch werde Ethikunterricht in der Bundesrepublik unterschiedlich eingeschätzt und hätten die deutschen Bischöfe Zurückhaltung signalisiert – schon erstaunlich, was die deutschen Bischöfe für Autoritäten sind.

Dennoch mehrten sich in der Folge Stimmen, die für Ethikunterricht votierten. So der Religionslehrer Pater Gabriel in Wien, dem aber von hoher kirchlicher Stelle auferlegt wurde, zu schweigen. Als ich 1993 hier in Salzburg die Arbeit als Religionspädagoge aufnahm, rieten etliche kirchliche Repräsentanten – u.a. aus dem Kreise der Schulamtsleiter –, ja nicht für Ethikunterricht einzutreten. Zwar hatte eine Konferenz von Bischöfen und den Schulamtsleitern zwischenzeitlich die Schlägler-Erklärung herausgebracht, in der festgehalten wurde, es sei nicht „primär" Aufgabe der Schulamtsleiter, einen solchen Ersatzunterricht einzufordern, aber auch, dass ethische Bildung für Schüler, die an keinem Religionsunterricht teilnehmen, „im Interesse einer humanen Gesellschaft gelegen sein muss".

In den damaligen Jahren hatte ich oft den Eindruck: Die Kirche fürchtet sich vor Ethikunterricht. Die Rede war von Konkurrenz – ohne dass bedacht wurde: Was konkurriert ein Unterrichtsfach stärker als eine oder zwei Freistunden? Zum anderen stellten Repräsentanten der Kirche immer wieder den Mehrwert des konfessionellen Religionsunterrichts heraus, so die Wiener Schulamtsleiterin Christine Mann: „Ein neutraler, informationsorientierter Ethikunterricht an Österreichs Schulen wäre dem bewährten Religionsunterricht mit Lehrpersonen, die ihren weltanschaulichen Standpunkt klar deklarieren, unterlegen" (Kathpress 4.3.97). – Vielleicht war es dieses selbstbewusste Gehabe der Kirche, das vor dem Hintergrund einer Jahrhunderte währenden Machtgeschichte zu sehen ist, das die Verantwortlichen im Unterrichtsministerium davon abhielt, für die ethische Bildung der religionslosen Schüler aktiv zu werden. Auf einer Konferenz im Jahre 1995 verlautbarte Ministerialrat Jonak, Ethikunterricht sei für das

BMUK „derzeit kein Thema. Solange die Bischofskonferenz nicht einstimmig entsprechende Forderungen erhebt, wird das BMUK nicht von sich aus tätig werden." Ein österreichisches Unikum: Das Parlament beschließt, im Jahre 1962 ein Schulorganisationsgesetz, das ausdrücklich sittliche Bildung einfordert, diese wird gleichsam an die Kirche delegiert, von der darüber hinaus erwartet wird, sich auch für die ethische Bildung derjenigen SchülerInnen einzusetzen, die ihr den Rücken gekehrt haben!

Wie bei schulreformerischen Prozessen häufig, war es die Basis, die bezüglich Ethikunterricht aktiv wurde: Engagierte Direktoren und Lehrer, auch solcher in Religion, starteten im Schuljahr 1997/98 die ersten Ethik-Schulversuche, in Vorarlberg und Tirol sowie an zwei Gymnasien in Wien. Im folgenden Jahr zog Salzburg nach, sodann Oberösterreich; als sperrig erwies sich Niederösterreich, weil dessen früherer Landesschulratspräsident im Ethikunterricht eine ungebührliche Konkurrenz des Religionsunterrichts sah und insbesondere ReligionslehrerInnen verübelte, wenn sie sich dafür einsetzten. Kein Angestellter von Billa gehe zum Spar einkaufen.

Mittlerweile sind es gut 140 Schulstandorte, an denen sich SchülerInnen dezidiert mit moralischen Dilemmas, deontologischen und teleologischen Argumenten, den fünf Säulen im Islam etc. auseinandersetzen. Zahlreiche SchülerInnen haben in Ethik maturiert. Mehrere hundert engagierte LehrerInnen haben, an den früheren Pädagogischen Instituten bzw. jetzigen Pädagogischen Hochschulen erfolgreich die aufwändige Zusatzausbildung absolviert, um Ethik unterrichten zu können.

Auch liegt, seit gut acht Jahren, der Bericht der offziellen, d.h. vom Bundesministerium beauftragten wissenschaftlichen Evaluation vor, die der Verfasser dieser Glosse durchführte. An Ergebnissen verdient hervorgehoben zu werden:

- *Mehr als zwei Drittel der SchülerInnen in Ethik gaben dem Fach die beiden besten Noten.*
- *Ähnlich wie im Religionsunterricht wird auch in Ethik viel diskutiert, oft in Gruppen gearbeitet, erfahren die SchülerInnen ein hohes Ausmaß an Mitbestimmung und fühlen sie sich mehrheitlich wohl, auch wenn sich – anfänglich – viele ärgerten, keine Freistunden mehr zu haben.*
- *Drei Viertel der befragten SchülerInnen haben vor, weiterhin an Ethik teilzunehmen.*
- *Nur 20 % sehen sich in ihren Erwartungen an das Fach* ***nicht*** *bestätigt.*
- *Weit mehr als die Hälfte attestiert, in Ethik „viel" gelernt zu haben, speziell eine eigene Meinung zu entwickeln, diese zu begründen und zugleich andere Meinungen zu respektieren (Toleranz).*
- *Längsschnittlich zeigte sich, dass sich nach einem Jahr Ethikunterricht die Zustimmung zu fremdenfeindlichen Stereotypen um die Hälfte reduzierte.*

- *Und nicht zuletzt: An den Schulversuchsstandorten meldeten sich um die zwanzig Prozent weniger vom Religionsunterricht ab. Die irrationale Befürchtung der Kirche, Ethik schade dem Religionsunterricht, bestätigte sich nicht, was man aufgrund der in der Bundesrepublik gemachten Erfahrungen schon Mitte der siebziger Jahre hätte wissen können.*

Der Evaluationsbericht endete mit der Empfehlung, Ethikunterricht, weil er sich in der Sicht der meisten Beteiligten bewährt hat, ins Regelschulwesen zu überführen, unverzüglich die Arbeit an einem österreichweit geltenden Lehrplan anzugehen – momentan sind neun verschiedene im Gebrauch – und von Anfang an eine profunde Ausbildung der LehrerInnen sicher zu stellen: Bestenfalls an einem interfakultären universitären Institut. Ursprünglich hatte ich vor, zu empfehlen, Religions- und Ethikunterricht als alternative Pflichtgegenstände zu konzeptualisieren, was bedeutet hätte, dass SchülerInnen frei wählen – immerhin werden sie mit 14 Jahren religionsmündig – und sich nicht erst von Religion abmelden müssen. So äußerte ich mich auch in einem Interview im Standard (15.12.2000). Aber da hatte ich die Rechnung ohne den Wirten bzw. ohne die Kirche gemacht. Es kamen Anrufe, in denen ich als „Judas" beschimpft wurde. „Dieses Mittel (die Abmeldung) wollen wir nicht aus der Hand geben!" Auf massiven Druck hin – „Damit schaden Sie letztlich nur dem Ethikunterricht" – rückte ich von dieser Position ab. Aber es war immerhin möglich, die in der Tat problematische Bezeichnung von Ethik als „Ersatzfach" zu umgehen und das Fach als „Pflichtgegenstand" zu deklarieren, der von denjenigen SchülerInnen zu belegen ist, die nicht am Religionsunterricht einer der anerkannten Religionsgemeinschaften teilnehmen.

Der Evaluationsbericht umfasst insgesamt 330 Seiten. Absolut verständlich, dass die frühere Bildungsministerin Elisabeth Gehrer das nicht lesen konnte. Vor einem Pressegespräch (15.11.2001), an dem die wesentlichen Ergebnisse präsentiert wurden, beteuerte sie, die Zusammenfassung und Empfehlungen (14 Seiten) gründlich studiert zu haben. Als ich während des Pressegesprächs darlegte, man könnte dieses Fach auch „Ethik und Religionskunde" bezeichnen, um so den SchülerInnen transparent zu machen, dass sie auch religiöse Themen zu erarbeiten haben, meinte sie ganz überrascht: „Das ist ein neuer Gesichtspunkt" – die Zusammenfassung widmete diesem Thema jedoch mehr als eine ganze Seite. Immerhin: Sie gab eine Absichtserklärung: In den nächsten zwei Jahren einen verbindlichen Rahmenlehrplan erarbeiten, den definitiven Bedarf an Ethikunterricht zu budgetären Zwecken erheben.

Ein Jahr später schrieb ich Ministerin Gehrer an und erinnerte höflich an ihre Absichtserklärungen. Keine Antwort! Einige Monate später der nächste Brief. Keine Antwort! Zwei Jahre nach dem Pressefrühstück: Ein offener Brief über die kap-Presseagentur. Keine Antwort!

Es kamen die Wahlen, und mit Claudia Schmid eine neue Unterrichtsministerin. Als ich sie freundlich anschrieb und ihr das Anliegen „Ethikunterricht" unter-

breitete, kam nach wenigen Tagen Antwort. Die Ministerin zeigte sich sehr interessiert und teilte auch mit, über die offizielle, vom Ministerium beauftragte Evaluation nicht informiert worden zu sein. Im Frühsommer 2008 rief sie eine Expertenkommission nach Wien, in der ich die Evaluationsergebnisse einbringen konnte, und die sich zudem darauf verständigte, die Implementierung von Ethikunterricht zügig anzugehen, wobei noch offen gelassen wurde, ob Ethik verbindlich für alle SchülerInnen werden soll, oder ob er ein alternativer Pflichtgegenstand ist. Jedenfalls wurde ein time table vorgelegt: Flächendeckender Ethikunterricht in der Sekundarstufe 2 ab dem Schuljahr 2011!

Aus ihrer Vorliebe für Ethikunterricht für alle SchülerInnen machte die Unterrichtsministerin kein Hehl. Dies ließ bei der Kirche die Alarmglocken klingeln. In ihrer Konferenz vom Frühjahr 2009 befassten sich die österreichischen Bischöfe mit Religions- und Ethikunterricht. Konfessioneller Religionsunterricht sei „notwendig für ein angstfreies Miteinander in einer multireligiösen Gesellschaft" und leiste „einen unersetzlichen Beitrag für die individuelle Persönlichkeitsbildung" – womit auch gesagt ist, dass SchülerInnen ohne diesen Unterricht defizitär sind. Für diese sei ein „verpflichtender Ethikunterricht" einzurichten, der „positiv" zu sehen sei. Hätten sich die Bischöfe zwölf Jahre früher, als die Ethik-Schulversuche begannen, so geäußert, wäre dieser möglicherweise schon längst eingerichtet. Auch merkten die Bischöfe an, darauf zu vertrauen, dass diesbezüglich „eine nachhaltige und konstruktive Lösung im Interesse der österreichischen Schule" gefunden werde.

Im Juni 2008: Willi Molterer spricht in die laufenden Kameras: „Es reicht!" Neuwahlen! Claudia Schmid behielt ihr Ressort. Auf die freundliche Anfrage, ob die schon tätig gewesene Expertenkommission ihre Arbeit am Ethikunterricht fortsetze, antwortete Sektionschef Dobart: „Zu gegebener Zeit".

„On verra", sagen die Franzosen, wenn sie wenig zuversichtlich sind.

Anton A. Bucher

SaThZ 13 (2009) 90-104

ANGENENDT, Arnold, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Aschendorff Münster 2006, 800 p., geb. 24,80 Eur[D], ISBN (10)3-402-00215-9, (13)978-3-402-00215-5.

Das Christentum ist eine Religion der Gewalt. Es steht deshalb im scharfen Gegensatz zur Gewaltlosigkeit des Jesus von Nazareth. Auch der vielfältige Einsatz auf sozialem und caritativem Gebiet ändert nichts an dieser Tatsache. Die niemals versiegende Quelle dieser Gewalt ist der Glaube an den gottgewollten Opfertod Jesu am Kreuz. So schreibt Willibald Glas 1992 in seinem Werk „Christentum und Gewalt". Dass diese Vorwürfe auch im 21. Jahrhundert noch aktuell sind, zeigt der 2000 in der »Zeit« erschienene Artikel „Der Fluch des Christentums" des Berliner Philosophen Herbert Schnädelbach (Die Zeit, 20/2000). Während seine Ausführungen über die Erbsünde, Rechtfertigung, Missionierung, Eschatologie und den Antijudaismus als christliche Begründungen für „Blutorgien [und ...] perfide Vollendung" der antiken Folterung bisher lediglich Reaktionen systematisch argumentierender Theologen hervorriefen, die bei einem Atheisten in der Regel auf wenig Verständnis treffen, geht Arnoldt Angenendt in seinem Buch „Toleranz und Gewalt – Das Christentum zwischen Bibel und Schwert" anders vor. So arbeitet er unter anderem die „sieben Geburtsfehler", die Schnädelbach dem Christentum anlastet, historisch-wissenschaftlich auf und setzt sich mit der Frage nach dem Zusammenhang von Gewalt und Religion auseinander. Der Münsteraner Theologe und Kirchenhistoriker präsentiert in seinem Werk die Ergebnisse langjähriger theologischer, historischer und sozial-kultureller Studien.

Bemerkenswert hierbei sein Vorgehen. So liefert er in jedem Kapitel zunächst einen Überblick über den neuesten Forschungsstand der verschiedenen Themenbereiche aus gesellschaftswissenschaftlicher, historischer oder sozialkultureller Perspektive, wobei er zunächst seine Sicht als katholischer Priester hinten anstellt.

Arnold Angenendt teilt sein Buch in fünf Abschnitte, die sowohl im Zusammenhang als auch jeder für sich genommen eine schlüssige Argumentationsstruktur aufweisen. So ist es durchaus möglich, einzelne Kapitel des Buches unabhängig vom Gesamtwerk zu betrachten. Dies ist nicht zuletzt aufgrund der hervorragend übersichtlichen und kleinschrittigen Gliederung möglich.

Der erste Teil „Toleranz und Gewalt als menschliche Erstaufgabe" befasst sich mit dem Wesen des Menschen sowie mit dem Verhältnis von violentia und potestas. So beginnt er im ersten Kapitel die Rolle von Gewalt im Zuge der ersten Entwicklungen von Sozialstrukturen zu betrachten. Dabei geht er immer wieder auf das Verhältnis von Willkür-Gewalt und Schutz-Gewalt ein, wie Angenendt die englischen Begriffe violence und authority in das Deutsche überträgt. So stellt er die Notwendigkeit von Gewalt als Schutz und ihre Notwendigkeit bei der Jagd in Opposition zur negativen Gewalt, die sich gegen Mitmenschen richtet. Dabei bezieht er sich unter Anderem auf Sigmund Freud. Des Weiteren hebt

er die Rolle der kulturellen Entwicklung hervor, die mit der Kontrolle von Gewalt und dem damit verbundenen Tötungstrieb einher geht. So zieht sich nach Angenendt diese Kontroverse durch die gesamte menschliche Geschichte: Die seit der Vor- und Frühgeschichte bestehende Herausforderung, eine Tötungshemmung durch „kulturelle Regeln" (20) aufzubauen, gilt bis heute, ja stellt sich in erhöhter Dringlichkeit.

Auf Basis dieser Erkenntnis betrachtet er im weiteren Verlauf die Entwicklung von Staatsgewalten, die Rolle von staatsbürgerlichen Pflichten und insbesondere die Rolle des Christentums im Zeitalter der Aufklärung, wo er sich erstmals konkret auf das Verhältnis von Christentum und Gewalt bezieht, insbesondere auf das Verhältnis von katholischer Kirche und staatlicher Gewalt.

Betrachtungspunkt des zweiten Teils, „Gottesrechte und Menschenrechte", ist die Toleranz in den monotheistischen Religionen in Abgrenzung zu Polymythie. Hierbei steht die Frage nach dem Gottesbild, den damit verbundenen Menschenrechten und der Universalität im Vordergrund. Angenendt nimmt die Positionen des Gießener Philosophen Odo Marquard und des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann als Ausgangspunkt für seine Ausführungen. Hierbei stellt er Marquards These, die Bildung eines Individuums sei nur außerhalb des Monotheismus möglich und somit könne nur die Polymythie gewaltfrei sein, gegen Assmanns These, der Mensch könne sich nur mit dem Monotheismus zum autonomen Individuum entwickeln. Im weiteren Verlauf verneint er die Frage, ob Toleranz anderen Religionen gegenüber in Stammesreligionen möglich sei, da „die »Volksmythen« und die darauf beruhenden Primärreligionen eine grundsätzliche Deklassierung des anderen [erzeugen]. ... Für Stammeskulturen bildet infolgedessen Krieg das Normale." (90) Eine Weltreligion müsse daher familiale, ethnische und regionale Strukturen abstrahieren. Sogar die Götter müssten diese Merkmale erfüllen und von bestimmten Regionen und Menschengruppen losgelöst werden. So löse sich die bewusste Abgrenzung von anderen Menschengruppen auf, da die Zugehörigkeit zu dieser Religion allein auf dem Glauben basiere. Dadurch entsteht allerdings eine neue Gefahr, nämlich rein religiöse Grenzen zu errichten, die zwischen Rechtgläubigen und Falschgläubigen unterscheiden, also dem Assmannschen Problem der Mosaischen Unterscheidung. So ist zu erkennen, dass die Unterscheidung von Polymythie und Monomythie zunächst keine Lösung liefert. Angenendt kommt dennoch zu dem Schluss: „Erst die vom vorgeblich intoleranten Monotheismus bewirkte Innerlichkeit schaffte die wesentliche Basis für Toleranz. Weil es Gott selbst ist, der nur innerliche Gefolgschaft will, wird alle erzwungene Gefolgschaft sinnlos. Das schafft dann eine erste Basis für Religionsfreiheit." (95)

Angenendt bezieht sich dabei auf das Frühchristentum, in dem die innere Toleranz begründet sieht. So argumentiert Tertullian, dass es ein Gottesvergehen sei, jemandem die freie Religionswahl zu verbieten, da niemand, auch Gott nicht, von jemandem geehrt werden möchte, der dies nicht gerne tut. Aus der Basis des Verhältnisses von Monotheismus und Polymythie betrachtet er im

weiteren Verlauf allgemein-christliche Fragen nach Erbsünde und Menschenrechten, aber auch Aspekte des alltäglichen Lebens wie Sexualität, Ehe und Kinder. Hierbei diskutiert er vor allem die Position sowie das Verhalten der katholischen Kirche in der Geschichte in Abgrenzung zu anderen Religionen und Gesellschaftsformen.

Hierbei ist besonders die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Menschenrechten und dem Islam hervorzuheben. Angenendt bemüht sich hierbei sehr stark um eine ausgewogene Darstellung des Verhältnisses. Während er auf der einen Seite den Koran folgendermaßen zitiert: „Es gibt keinen Zwang in der Religion." (96), zitiert er den Göttinger Islam-Wissenschaftler Bassam Tibi, der vom islamischen „Traum von der halben Moderne", nämlich die Übernahme techno-wissenschaftlicher Modernität bei gleichzeitiger Ablehnung der kulturellen Moderne spricht (155). Angenendt kommt zu dem Schluss, dass Menschenrechtsvorstellungen nicht ganz in Einklang zu bringen sind mit dem Koran und der Scharia (158).

Eine überraschende Aussage tätigt Angenendt im zweiten Teil, zweites Kapitel I.2. „Erbsünde und Teufelsfratze". Dort definiert er Erbsünde als das Streben jedes Einzelnen nach Vollkommenheit, das wir in uns tragen und deren Verwirklichung wir erstreben, aber immer wieder scheitern. Biblisch ausgedrückt fügt Angenendt hinzu: „Gott hat die Welt gut geschaffen und dem Menschen den Antrieb zur Vollendung eingegeben; indes ist eine Störung eingetreten, die seitdem menschliches Erkennen wie Handeln beeinträchtigt und an der Vollendung hindert." (115) Hier kommt seine eigene theologische Position zum Ausdruck.

Der dritte Teil „Religionstoleranz und Religionsgewalt" befasst sich vor allem mit der Inquisition und Hexenverfolgung. Hier arbeitet er die theologischen Hintergründe für die Ablehnung sogenannter Irrlehren auf und verdeutlicht die jeweilige Rolle von Staat und Kirche für die Verurteilung von Häresien und deren Vollstreckungen. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass die Kirche zwar konsequent gegen Irrlehren und ihre Anhänger vorgeht, sich ihre Urteile jedoch in der Regel auf den Ausschluss aus der Kirche beschränken, während die Vollstreckung allerdings zu jeder Zeit dem Staat obliegt. Gerade die Hexenprozesse des 16. und 17. Jahrhunderts wurden häufig durch Anzeigen aus der Nachbarschaft und nicht durch die Kirche in Gang gebracht. Die darauf folgenden Prozesse wurden dann durch die weltlichen Gerichte durchgeführt, die häufig auf die allseits bekannte Wasserprobe zurückgriffen, obwohl diese kirchlicherseits längst verboten war.

Interessant sind auch die Zahlen der Hinrichtungen, die Angenendt anführt. So ist einer Statistik des Vatikans zu entnehmen, dass die Hinrichtungen in Bezug zur Bevölkerungsgröße in den einzelnen Ländern im Promillebereich liegen und keinesfalls in die Millionen gehen, wie es teilweise in der Gegenwartsliteratur dargestellt wird.

Ausgehend vom Missionsauftrag der katholischen Kirche stellt Angenendt schließlich im vierten Teil seines Werkes „Heiliger Krieg und Heiliger Frieden" das Verhältnis von Krieg und Frieden in den Religionen dar. Dabei legt er einen Schwerpunkt auf die Kreuzzüge. Interessant ist vor allem seine differenzierte Betrachtung der verschiedenen Religionen in den einzelnen Epochen und Herrschaftsgebieten. An dieser Stelle ist seine Sensibilität in Bezug auf die Gesamtdarstellung der einzelnen Positionen innerhalb der verschiedenen Religionen hervorzuheben. Bezogen auf die christliche Religion kommt er am Ende des vierten Teils zu folgendem Schluss: „Während religionssoziologisch in allen ethnozentrischen Kulturen der Krieg das Normale ist und der Frieden die Ausnahme, hatte sich unter christlichem Einfluss die Lehre vom gerechten Krieg entwickelt: zu führen nur zur Verteidigung, zu verantworten nur bei ethisch einwandfreier Intention, anzuordnen nur von der legitimen Obrigkeit und nicht vom Einzelnen." (484)

Im letzten Teil seines Buches widmet sich Angenendt dem christlich-jüdischen Verhältnis. Hierbei ist sein Ausgangspunkt „Jesus der Jude". So beginnt er in der Geburtsstunde des Christentums, wo sich die Nachfolger Christi, bestehend aus Judenchristen und Heidenchristen, erstmals von ihren Wurzeln lösen und dadurch eine eigenständige Religion entsteht.

Hervorzuheben sind des Weiteren die Zukunftsperspektiven, die er für den Dialog bietet, nachdem er ausführlich die Beziehungen und Probleme des 20. Jahrhunderts thematisiert hat. „Für die Christen steht die Neudefinition ihres Verhältnisses zu den Juden an, die Paulus »meine Brüder« nannte; denn »sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen« (Röm 9,4)." (577)

Diese Ausführungen verdeutlichen, dass Angenendt unter anderem die Vorwürfe Schnädelbachs nicht nur wissenschaftlich-historisch entkräften kann, sondern die Gewalttaten des Christentums in komplexeren Zusammenhängen betrachtet und innerhalb ihres zeitgeschichtlichen Kontextes deutet. Dadurch wandelt sich nicht nur der Blickwinkel auf das Christentum. Vielmehr scheint sich seine Geschichte uns völlig neu zu offenbaren. So wandelt sich das scheinbar gewalttätige Christentum durch Angenendts Werk in eine Religion, die in seiner Geschichte vielmehr Toleranz fördert, caritativ und friedensstiftend wirkt. Dies gelingt ihm bemerkenswerterweise ohne seinerseits wiederum polemisch, unwissenschaftlich oder einseitig zu werden.

Somit spiegelt dieses Buch als Ergebnis einer hervorragenden und intensiven soziokulturellen, politischen und gesellschaftlich-historischen Studie den neusten Stand der Forschung wider. Durch seine einfache und lebendige Sprache ist es gleichermaßen für Laien, Historiker und Theologen zu empfehlen.

Sabrina Bräunig und Britta Kohaupt

Schieder, Rolf, Sind Religionen gefährlich? Berlin University Press, Berlin 2008, 322 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-940432-31-5.

Religionen – so lassen sich die Überlegungen des Vf., der an der Humboldt-Universität Berlin Praktische Theologie lehrt, zusammenfassen – sind nicht gefährlich, aber *riskant*. Sie können durch politische Extremisten zu einer Gefahr für Leib und Leben, für Freiheit und Gewissen werden, aber nicht aufgrund ihrer „Natur", sondern aufgrund einer bestimmten *Kultur* der Macht. Vf., der weder in die „apologetische Falle" (40) einer verbissenen Verteidigung von Religionen tappen will noch die extreme Position vertritt, Religion sei *an sich* anormal, neurotisch und gewalttätig, unternimmt mit diesem Buch die „Suche nach einer Verhältnisbestimmung von Religion und Politik, die verhindert, dass Religionen zu Brandbeschleunigern werden" (141).

In kritischer Auseinandersetzung mit der weit verbreiteten Überzeugung, Religionen hafte prinzipiell etwas Intolerantes, Inhumanes und Gewalttätiges an, zeigt Vf. auf, dass auch gewisse Formen von Religionskritik in ein ideologisches Fahrwasser geraten: „Die Rede von der Gefährlichkeit von Religion ist dann gefährlich, 1. wenn sie Vorurteile und Stereotype bedient, 2. wenn sie eine diffuse Angst vor Religion schürt, 3. wenn sie in der Art und Weise ihrer Kritik das Kritisierte kopiert, 4. wenn sie im Namen der Aufklärung Religion für anachronistisch und anormal erklärt" (98f). Repräsentanten einer solchen Religionskritik im Allgemeinen sowie einer Monotheismus- und Christentumskritik im Besonderen wie etwa Jan Assmann (*Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, 2003), Peter Sloterdijk (*Gottes Eifer. Vom Kampf der Monotheismen*, 2007) und Ulrich Beck (*Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, 2008) werden einer scharfen Kritik unterzogen. Gegen Becks These vom „eigenen Gott", der – als „Religion, in der der Mensch zugleich Glaubender und Gott ist" (190) – den Gewalt produzierenden „alleinigen Gott" (der Juden und Christen) ablöse, macht Vf. geltend: „Das Problem des 20. Jahrhunderts waren nicht die monotheistischen Religionen, sondern ausgerechnet jene, die sich in ihrer Vision vom göttlichen Menschen zu Herren über Leben und Tod anderer machten" (191). Bedenkenswert ist hier der Hinweis auf den „Traum vom Ende der Differenz" (87), den Vf. als wichtiges Motiv der Monotheismuskritik bei Assmann, Sloterdijk und Beck sieht; das unerbittliche, potentiell gewalttätige „Entweder-Oder" müsse ihnen zufolge einem friedlichen und toleranten „Sowohl-als-Auch" weichen – eine Option, die eine „selige dionysische Differenzlosigkeit" (88) voraussetzt, aber der Täuschung unterliegt, religiöser Pluralismus *als solcher* würde schon Frieden bewirken, während ein spezifisches religiöses Bekenntnis unweigerlich Gewalt nach sich ziehe.

So treffend Vf. manche Kurzschlüsse religionskritischer Autoren analysiert, so undifferenziert sind aber auch manche seiner Urteile, wenn er zum Beispiel mit Blick auf Assmanns These meint: „Es scheint ein spezifisch deutsches Be-

dürfnis zu geben, dem Judentum Gewalttätigkeit zuzuschreiben" (86), oder in der Forderung, Religion abzuschaffen, einen „utopisch-apokalyptisch-gewalttätigen Gehalt" wahrnimmt, sodass über diese Forderung „kein weiteres Wort mehr zu verlieren ist" (121). Aber es lässt sich nicht bestreiten: die inzwischen fast zur Standardüberzeugung gewordene Behauptung, monotheistische Religionen seien „gefährlich" (d. h. gewalttätig, weil an *einen* Gott glaubend), weist nicht nur eine pauschal christentumskritische Komponente auf, sondern auch eine latente Tendenz zum Antisemitismus und zur Islamophobie. Ein Beispiel mag dies illustrieren: „Bis etwa 1995 nannten die Medien die etwa drei Millionen Migranten, Türken, Kurden, Iraner, Bosnier, Pakistanis. Heute sind sie alle zu »Muslimen« geworden. Eine Massenkonversion hat selbstverständlich nicht stattgefunden, es hat sich lediglich die Begriffspolitik verändert" (93).

Das Buch schließt mit einem Plädoyer für religiöse Bildung, die zur „Gewaltprävention" (243) sowie als Voraussetzung für „interreligiöse Kompetenzen" (242) diene. Gerade eine säkulare bzw. religiös plurale Gesellschaft braucht Menschen, die aufgrund ihrer Bildung dazu fähig sind, „mit verschiedenen Bekenntnissen und Weltanschauungen vorurteilslos umzugehen" (ebd.) Sollen diese Bildungsprozesse auch wirklich greifen, müssen sie in den Religionsgemeinschaften selbst initiiert werden. Das bedeutet aber, dass die Existenz *Theologischer* Fakultäten notwendig, ja eigentlich unverzichtbar ist, will man religiösen Fundamentalismen sowie säkularistischen Positionen im Ansatz zuvorkommen. „Religionswissenschaftler können das *Wissen über die Religionen* vermehren, Theologische Fakultäten aber verbessern das *Wissen in den Religionen*" (259): diese Überlegung verdient angesichts der gegenwärtigen religiösen Entwicklungen Beachtung, unabhängig davon, ob sich – wie Vf. zum Schluss meint – ein *„theological turn"* (279) anbahnt oder nicht. Die vorgestellte Position des Berliner Praktischen Theologen widerspricht jedenfalls einem medial vermittelten *common sense*, ohne sich den berechtigten Anliegen der Kritik an religiös vermittelter Gewalt zu verschließen, und gibt dadurch der Debatte zwischen religiösen und säkularen Diskursteilnehmern wieder jenes Maß an Offenheit zurück, das für eine sachliche Auseinandersetzung mit monotheistischen Religionsbekenntnissen notwendig ist.

Franz Gmainer-Pranzl

HEMPELMANN, Reinhard/KANDEL, Johannes (Hg.), **Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen** (Kirche – Konfession – Religion 51), V&R unipress, Göttingen 2006, 329 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN 10: 3-89971-285-4, ISBN 13: 978-3-89971-8

Nach Auskunft der Herausgeber gehen die Beiträge des vorliegenden Bandes größtenteils auf Veranstaltungen zurück, „die von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen und der Friedrich-Ebert-Stiftung in den Jahren 2000-2004 in Berlin durchgeführt wurden" (7). Die ersten drei Beiträge befassen sich mit der konfliktverschärfenden oder friedensfördernden Rolle der Religion (H. Häring, R. Hempelmann), ein Beitrag speziell mit der behaupteten Gewaltanfälligkeit der monotheistischen Religionen (W. Krötke). Nach drei Beiträgen aus der Politik- und Sozialwissenschaft folgen spezielle Beiträge zu Christentum, Judentum, Islam und Buddhismus.

Für den Theologen sind u.a. die aus einer gewissen Außenperspektive verfassten sozial- und politikwissenschaftlichen Beiträge interessant, die die Problematik frei von Pauschalisierungen darstellen. So nennt etwa U. Schneckener (speziell mit Bezug auf Al-Quaida) folgende gefährliche Charakteristika religiöse Terrorgrupen (86f): 1. Sie agieren auf einer außerweltlichen Legitimationsbasis; 2. Sie verfügen über einen breiteren Feindbegriff als säkulare Gruppen; 3. Sie haben eine niedrigere Schwelle bei der Gewaltanwendung. P. Waldmann betont u.a. den Unterschied zwischen Gewaltrhetorik und faktischer Gewalt. Erstere ist zwar übertragen gemeint, kann aber in Situationen der Ohnmacht zu tatsächlicher Gewalt inspirieren. Vielfach liegt aber eine gemischte Motivation vor, für die er instruktive Beispiele bringt (104-108).

Zum Thema Religion und Gewalt wird besonders in Innsbruck geforscht. So sind denn auch zwei Innsbrucker mit Beiträgen zum Christentum vertreten (J. Niewiadomski, W. Palaver); beide nehmen auf die Theorien R. Girards Bezug. Hier bedürfte allerdings m.E. die Rede von der ‚Gewaltlosigkeit' eines reflektierteren Gebrauchs. Man darf Gewaltlosigkeit jedenfalls nicht einfach mit dem Liebesgebot gleichsetzen. Gewaltloser Widerstand etwa ist eine Form von Zwang, ein Mittel, das durchaus einer ethischen Reflexion und Rechtfertigung bedarf (und nicht durch jeden Zweck geheiligt wird). R. Schröders Beitrag über „Kreuzzüge und Hexenverfolgungen" korrigiert gängige Fehlinformationen zu diesen Themen. Jüngste Forschungen gerade zu letzterem Thema haben das Bild verändert und zu wichtigen Korrekturen geführt. Ausführlichere Informationen finden sich etwa bei A. Angenendt, Toleranz und Gewalt, Münster ^{2}2007. (Die informative Internetseite „www.hexenwahn.de" ist leider zur Zeit im Umbau.) Schließlich findet sich auch ein Beitrag eines säkularen Christentumskritikers (P. Schuld-Hageleit).

Zum Judentum findet sich nur ein Beitrag (von G. Bodendorfer). Hier ist u.a. die Korrektur bezüglich des *ius talionis* wichtig, das immer wieder fälschlicher-

weise im Sinn einer typisch jüdischen Rachementalität interpretiert wird. In der rabbinischen Literatur gibt es dafür keinerlei Beleg (195f). Zum Islam und Buddhismus kommen jeweils ein Angehöriger dieser Religionen (B. Alboğa, Jürgen Manshardt) und vier Nicht-Muslime (G. Krämer, H. Brandt, Ch. Schirrmacher, J. Kandel) bzw. ein Nicht-Buddhist (G. Schmid) zu Wort. Die erstgenannten Beiträge bestätigen die Beobachtung des letzteren Autors (325): „Religionen neigen dazu, ein Idealbild ihrer selbst vor sich hinzustellen oder sogar großgedruckt vor sich herzutragen und sich und anderen einzureden, sie würden diesem Idealbild weitgehend oder demnächst wider entsprechen. Sie reden sich ein, ihr ganzes Problem, wenn es denn ein solches gäbe, läge darin, dass sie noch nicht überall wieder ihrem Idealbild völlig entsprechen." Solche Diagnose trifft auf die Beiträge des Muslim und des Buddhisten in diesem Bande zu; sie ließe sich natürlich unschwer auch an christlichen Äußerungen verifizieren. Für dieses Spiel mit dem Idealbild nennt der Autor zwei Vorzüge (325): (1) „Die in Frage gestellte Religion muss und kann nichts von anderen lernen." (2) „Alle noch nicht Glaubenden werden aufgefordert, sich ebenfalls diesem Ideal zu unterstellen."

So müssen denn den Religionen ihre Schattenseiten oft von außen vorgehalten werden, die dem abendländischen Christentum nicht zuletzt durch die Religionskritik bewusst gemacht wurden. Dafür wurden bisweilen nichtchristliche Religionen idealisiert. So wurzelt ein ideales Buddhismusbild „im alten westlichen Traum von der perfekten harmonischen Spiritualität und der vollkommen friedlichen menschlichen Gemeinschaft" (315). Dass etwa tibetische Klöster auch gegeneinander Krieg geführt haben, ist dagegen wenig bekannt (vgl. 318f). Die drei Beiträge zum Islam verhelfen ebenfalls zu einem differenzierten Urteil zum Thema Islam und Gewalt.

Insgesamt ist der vorliegende Band ein äußerst hilfreicher Beitrag zur Information über das im Titel benannte Thema.

Werner Wolbert

Nagl-Docekal, Herta/Wolfram, Friedrich (Hg.), Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Band 9), Parerga Verlag, Berlin 2008, 436 p., kt., 29,80 Eur[D], ISBN 978-3-937262-81-9.

„Säkularisierung" als vielfältiger Prozess der Herauslösung kultureller, politischer und wissenschaftlicher Lebensdimensionen aus kirchlich-religiösen Vorgaben und „Rationalität" als mitunter verengte Einschränkung menschlicher Vernunft auf empirisch Überprüfbares und technisch Umsetzbares bilden die beiden

Brennpunkte der Auseinandersetzung mit dem Anspruch von Religion(en) in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft. Aus einer Reihe von Vorträgen, die von der Interfakultären Arbeitsgemeinschaft für Religionsphilosophie an der Universität Wien veranstaltet wurden, entstand der vorliegende Sammelband, der in gewisser Weise eine Gratwanderung zwischen dem „säkularen Zuschnitt theoretischer und praktischer Diskurse" einerseits und „der Gefahr eines säkularistischen Kurzschlusses" (14) andererseits unternimmt. Die insgesamt fünfzehn Beiträge eröffnen von durchaus unterschiedlichen Perspektiven und Ansätzen her einen anspruchsvollen Zugang zur Wahrnehmung von Religion im Kontext einer säkularen und pluralen Gesellschaft.

Johann Reikerstorfer weist das Plädoyer von Habermas für eine „Übersetzung" religiöser Gehalte in säkulare Sprache zurück und macht den Anspruch der *memoria* geltend: „Nur in anamnetisch gespeister Semantik bleibt jene »unendliche Leidenschaft« nach Gott (S. Kierkegaard) präsent, die sich nie der begründenden Sprache einer säkularen Vernunft beugen und unterwerfen kann" (51). Für *Gabriel Motzkin* setzt der Säkularisierungsprozess in dem Moment im Mittelalter ein, in dem die Kirche am mächtigsten zu sein schien: „... the beginnings of the secularization of knowledge are correlated to the victory of the religious authority, and emerged as a movement of resistance to that authority" (61). *Michael Moxter* greift Überlegungen des Rechtsphilosophen Gustav Radbruch (1878-1949) auf, um dem leidigen Dilemma von Positivismus und Naturrecht zu entkommen, und ermöglicht dadurch einen neuen Umgang mit der Wirklichkeit des Rechts: „Die christliche Theologie denkt denn auch im Verhältnis von Buchstabe und Geist an Darstellungsverhältnisse, nach denen der Geist nicht unabhängig vom positivierten Buchstaben wirkt, so wenig er in diesem aufgeht" (92). Als wichtiges Thema im Säkularisierungsdiskurs sieht *Magnus Striet* die Debatte um den Stellenwert negativer Theologie an; wenn das Reden von Gott kein „univokes Element" (105) aufweist, folgt auf die negative Theologie der Atheismus, wie Striet mit Verweis auf Feuerbach betont, „der sich nicht mehr scheut, nach der Aufhebung aller Prädikate nun auch die Existenz des logischen Subjekts der Verneinungen zu bestreiten" (107). In Auseinandersetzung mit einem zeitgemäßen Verständnis von Liebe setzt sich *Herta Nagl-Docekal* mit gesellschaftlichen Stereotypen auseinander, die von einer „allen Frauen zugedachten trans-historischen Geschlechtsrolle" (130) ausgehen. *Susanne Heine* beleuchtet das interessante Verhältnis Sigmund Freuds zum Judentum, das gleichsam eine religiöse Motivation zur Säkularisierung darstellt: „Für ihn bewirkt der Triebverzicht, durch die jüdische Religion angestoßen, jenen menschheitsgeschichtlichen Fortschritt in der Geistigkeit, die dann imstande sei, die Religion hinter sich zu lassen und die Vernunft in ihr Recht zu setzen" (158). *Edith Wyschogrod* wirft einen kritischen Blick auf reduktionistische und säkularistische Anthropologien, in denen die Besonderheit der individuellen Leiblichkeit ausgeblendet wird, und stellt die Frage: „Can the virtual space of the newly mathematized world be in-

filtrated by an ethical subject who is always already corporeal?" (178). *Peter Deibler* beschreibt anhand von Musils Buch „Mann ohne Eigenschaften" und dessen indirekter Gottesrede „das Lesen selbst als Glauben ..., als mühsam fragendes Durchmessen des offenen Raums, der immer offen bleibt, soll Gott darin ankommen können" (225). In einer mathematisch und theologisch versierten Auseinandersetzung mit Sinn und Geltung von „Gottesbeweisen" zeigt *Esther Ramharter* anhand des Anselmschen Arguments, „dass Gott überall und in jeder Weise, die wir uns ausdenken können, existiert" (256). *Peter Zeilinger* greift wichtige Überlegungen zeitgenössischer französischer Philosophie auf und verdeutlicht, welche fundamentaltheologischen Konsequenzen etwa der Bezug auf „Alterität" (E. Levinas) hätte: „Theologie wäre ... allein als ein an ihrer Aufgabe immer auch *scheiterndes* Projekt möglich, das allerdings gerade *in* diesem Scheitern von demjenigen, wovon es letztlich *nicht* zu sprechen vermag, sehr wohl Zeugnis gibt" (278). *Paul Weß* plädiert in seinem Beitrag für eine nachidealistische Fundierung philosophischer Theologie und einen Rückbezug auf die Erfahrungen mitmenschlicher Beziehungen in der eigenen lebensweltlichen Praxis. Sein Resümee lautet: „Eine philosophische Rede von Gott nach der Aufklärung wird nur auf der Basis einer solchen ganzheitlichen Erfahrung und deren kritisch reflektierter religiöser Deutung möglich sein" (324). *Klaus Düsing* hebt anhand der Religionsphilosophie Hegels die Bedeutung eines philosophischen Gottesbegriffs für die christliche Theologie hervor, begreift das spekulativ-dialektische Denken Hegels aber im Sinn von „Problemformulierungen" (350) und nicht als idealistische Vermittlung, die die Endlichkeit menschlichen Erkennens überspringt. *Reiner Wimmer* unternimmt den Versuch einer Differenzierung der Erfahrung göttlicher Gegenwart in vier Hauptkategorien: „1. die Gegenwart von Göttlichem und ihre Erfahrung *im* Leben, *in* der Welt, 2. die Göttlichkeit des menschlichen Daseins (des menschlichen Lebens, der Welt des Menschen) *als ganze* und ihre Erfahrung, 3. die Gegenwart des unerfahrbaren einzigen Gottes in seiner Schöpfung und der dazugehörige Glaube und 4. die Gegenwart des Mensch und Welt gewordenen Einen Gottes und der entsprechende Glaube" (389).

Aus religionstheologischer Perspektive sind zwei Beiträge von besonderem Interesse: Zum einen die Ausführungen von *Genia Schönbaumsfeld* über Wiggensteins Verständnis religiöser Sprache. Seiner Auffassung zufolge „unterscheiden sich Atheist und Gläubiger ... nicht in *Meinung*, sondern in Lebensform" (184). Daraus folgt, „dass religiöse Überzeugungen nicht unabhängig von einer sinnstiftenden Lebensform explizierbar sind" (198) und religiöse Überzeugungen (deren „lebensformexternen" und inhaltlich bestimmbaren Gehalt Wittgenstein nicht bestritt) „nicht vollkommen unabhängig von der Lebensform, aus der sie entstanden sind, begriffen werden" können (ebd.). Zum anderen ist auf die Reflexion der religionskritischen Position der dialektischen Theologie hinzuweisen, die *Folkart Wittekind* vorlegt; gegen die gängige Alternative „funktionale Deu-

tung" versus „dogmatische Festlegung" religiöser Überzeugungen betont er: „Der Gottesglaube ist nicht nur ein der Funktion nach gewissheitsvermittelnder Gehalt religiöser Betätigung, sondern er ist darüber hinaus das Wissen der Religion um ihre Bindung an sich selbst in Form funktionaler Lebensdienlichkeit" (360). Wesentliche Elemente einer systematisch-theologischen Religionstheorie sind u.a. „Offenbarung" – als Bezeichnung für die „ursprüngliche Erschlossenheit, die Religion als Gottesbeziehung ist" (375) – und „Glaube" – als „Wahrnehmung der notwendigen Beteiligtenperspektive in der Religion" (377).

Wer sich der Realität von Religion(en) in einer kritischen und vorurteilsfreien (also auch nicht *säkularistischen*) Weise stellen will, findet in diesem Band ein Spektrum an Auseinandersetzung, das eine konstruktive Diskussion und eine weiterführende Diskussion eröffnet. Auch dem (religions-)*theologischen* Diskurs ist damit ein großer Dienst geleistet.

Franz Gmainer-Pranzl

Matondo-Tuzizila, Simon, Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 83), Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2008, XX und 658 p., kt., 138 Eur[D], ISBN 978-3-8300-3516-9.

Themen und Methoden kontextueller Theologie stehen gegenwärtig nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit. Zum einen ist die westliche Theologie und Kirche in hohen Maß mit sich selbst beschäftigt und nimmt das außereuropäische Christentum eher nur in Stereotypen wahr; zum anderen liegt der Schwerpunkt aktueller Auseinandersetzungen auf dem interreligiösen Dialog und den damit zusammenhängenden Herausforderungen. Der *intra*religiöse Dialog mit den heterokulturellen Christentümern der Gegenwart zieht offenbar weniger Interesse auf sich, was wohl auch mit der (nach wie vor wirksamen) Überzeugung zu tun hat, dass die im Kontext westlicher Gesellschaften entwickelte Form von Theologie von anderen Formen der Glaubensverantwortung nichts Entscheidendes lernen könne. Umso provokanter erscheint die Behauptung der vorliegenden Studie, dass das afrikanische Christentum einen *Anspruch* artikuliere, der „weltkirchlich noch keineswegs selbstverständlich" sei und darüber hinaus „die kirchliche Gemeinschaft je neu zu einer Besinnung auf ihre Identität herausfordern" (14) könne und müsse. Diesen Anspruch formuliert Matondo-Tuzizila, Dozent für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Mayidi (Demokratische Republik Kongo), im „Prinzip der doppelten Treue" (13), das sowohl der Authentizität schwarzafrikanischer Kulturen als auch der Identität des christlichen Glaubens gerecht werden will. Kardinal Joseph Albert Malula von Kinshasa, einer der

wegweisenden Bischöfe der jüngeren afrikanischen Kirchengeschichte, brachte dieses Prinzip in der berühmten Formulierung auf den Punkt: „Ganz Christ und ganz Afrikaner" (76).

Aber wie ist es möglich, ganz *Christ* und ganz *Afrikaner* zu sein? Dieser Frage geht Vf. auf dem Hintergrund der problematischen Geschichte von Sklavenhandel, Kolonisation und Missionierung nach und stellt dabei die These auf, „dass die Afrikaner dem Christentum genau dort begegnet sind, wo es selbst den Anspruch erhebt, für die Menschen Heil zu bedeuten, den Menschen zu wahrer Menschlichkeit zu verhelfen" (102f). Die Konsequenz, die nun aus der ambivalenten Missionsgeschichte zu ziehen ist, besteht für Vf. letztlich nicht darin, eine „kulturelle Identität" vor allen äußeren Einflüssen zu bewahren und sie zum Maßstab religiöser (d.h. vor allem christlicher) Ansprüche zu machen (so der Weg der „Afrikanischen Unabhängigen Kirchen"), aber natürlich auch nicht darin, das Leben der afrikanischen Kirche am Modell einer vorgefertigten, (scheinbar) kontextlosen christlichen Lehre auszurichten, sondern in der theologischen Verantwortung der Einsicht, *„dass Christus für den Afrikaner als Afrikaner Heil bedeutet und dass die »christliche Botschaft«* jeweils nur als *geschichtlich-konkrete* und mithin »kulturell« bedingte *Antwort*, als zustimmender Glaube ihrer Adressaten (hier: der Afrikaner) lebt" (310). Vf. setzt sich eingehend mit drei leitenden Paradigmen afrikanischer Theologie (Inkulturation, Befreiung, Wiederaufbau) auseinander und entwickelt eine kritisch-responsive Verhältnisbestimmung von „Offenbarung" und „Kontext", die davon ausgeht, dass es eine authentische afrikanische *Antwort* auf das im Christusereignis ergangene *Wort* Gottes gibt, die im Hier und Jetzt erfolgt, den Anspruch des Glaubens tatsächlich zur Sprache bringt, ohne aber seine bleibende „Fremdheit" – gegenüber *jeder* Kultur! – zu eliminieren. Was eine theologische Grundeinsicht der Kirche insgesamt darstellt, dass nämlich „der Ermöglichungsgrund unserer Glaubenserfahrung nur mit dieser unserer Erfahrung real gegeben ist und trotzdem eine ihr radikal *äußere* und völlig *fremde* Größe darstellt" (395), wird hier zu einem erkenntnistheologischen Grundprinzip kontextueller Theologie: „Der christliche Glaube der Afrikaner ist in erster Linie Glaube an den »Fremden« Jesus Christus" (458).

Mit dieser – an der Dialektik von Identität und Fremdheit geschärften – Grammatik afrikanischer Theologie hat Vf. ein Mehrfaches geleistet: Erstens führt er die Diskussion über die Möglichkeit einer authentischen afrikanischen Theologie konsequent aus simplen Vorstellungsmodellen, die entweder einem kulturalistischen oder universalistischen Paradigma verhaftet sind, heraus und entwickelt sie im Horizont einer responsiv orientierten Glaubensverantwortung weiter. Zweitens verortet er das Heilsgeschehen des christlichen Glaubens in den konkreten geschichtlichen Erfahrungen der Menschen und im Lebensraum christlicher Gemeinden, in denen sich „Gottes Wort im Hier und Jetzt der Menschen aussagt" (577). Drittens schließlich zeigt er auf, dass die Frage nach der

christlichen Identität der Afrikaner „die gesamte Universalkirche betrifft" (609), weil alle Ortskirchen vor der Herausforderung stehen, die Neuheit des christlichen Lebens im Kontext der eigenen kulturellen Traditionen zur Geltung zu bringen (so die treffende Formulierung von AG 21). „Afrikanische Christen sind in diesem Sinn Afrikaner, die im Besuch des Fremden Jesus jenem einmaligen Gott begegnet sind, der sich nicht für menschliche Unternehmungen vereinnahmen lässt ... . Er allein ist der *Gott des Lebens*" (394).

Die vorliegende Studie gehört zweifellos zu den anregendsten und theologisch differenziertesten Beiträgen zur afrikanischen Theologie, die in jüngerer Zeit verfasst wurden; sie eröffnet europäischer Theologie einen Zugang zur historischen, politischen, kulturellen und pastoralen Situation des afrikanischen Christentums, der eingefahrene Denkmuster aufbricht und vor allem eines deutlich macht: Das Verhältnis von „Offenbarung" und „Kontext" stellt eine allen Ortskirchen je neu aufgegebene Herausforderung und Zumutung dar, und „kontextuelle Theologie" ist deren systematischer Diskurs.

Franz Gmainer-Pranzl

Mautner, Josef P., Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, 208p., kt., 29,80 Eur [D], ISBN 978-3-8260-3879-2.

Mit seiner jüngsten Publikation legt Josef P. Mautner ein Buch vor, das interdisziplinär Literaturwissenschaft und Theologie miteinander verbindet. Dass die europäische Literatur nicht ohne die jüdisch-christliche Tradition zu denken ist, dass die Bibel – um mit dem DDR-Autor Stefan Heym zu sprechen – „einen ungeheuren Stoff für einen Schriftsteller [enthält]" ist hinlänglich bekannt. Die große zweibändige Untersuchung über Motive, Formen und Figuren der Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. Heinrich Schmidinger, verdeutlicht diesen großen Einfluss bis herauf in unsere Tage.[1]

Josef P. Mautner, Geschäftsführer des Bereiches „Gemeinde und Arbeitswelt" in der Katholischen Aktion Salzburg, freier Schriftsteller und Lektor, beschäftigt sich mit der Wechselwirkung von Literatur und Theologie – über die Bibelrezeption hinaus – seit seiner Dissertation zum Thema *Erzählende Literatur und Theologie des Erzählens*. Der hier angedeutete Fokus auf strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen Religion und Literatur liegt auch seinem jüngsten Oeuvre zugrunde, das einerseits eine Summe früherer Arbeiten präsentiert, diese

1 Vgl. Rezension in: SaThZ, 4. Jg., H. 2 (2000), S. 213-216.

aber andererseits in neue Kontexte stellt, indem wissenschaftliche Analysen mit biographischem Erleben und Lektüreerfahrungen in Beziehung gesetzt werden.

Rückgrat des Buches, das formal offen bleibt, ist ein langes Gespräch aus dem Jahr 1995 mit Dorothee Sölle, jener 2003 plötzlich verstorbenen Theologin und Schriftstellerin, die sich große Verdienste um die Öffnung der Theologie hin zur modernen Literatur gemacht hat. Das Gespräch ist in drei Teile gegliedert: Es geht hierbei um die paradoxe, zwischen Nähe und Distanz changierende Beziehung zwischen Literatur und Religion in der Gegenwart im Allgemeinen, um die Lektüre der Erzählung *Kassandra* im Besonderen und um den Versuch, in beiden Bereichen – Literatur wie Religion – eine gemeinsame Sprache zu finden. Der Satz „Ein Buch muß sein wie eine Axt, um das Eis der Seele zu spalten", der auf ein berühmtes Diktum Franz Kafkas anspielt, taucht leitmotivisch immer wieder auf und betont die persönlich geprägte Herangehensweise der beiden Gesprächspartner. Dorothee Sölle findet eine Gemeinsamkeit von Poesie und Religion darin, „etwas freizulegen, was da ist, aber unbekannt bleibt oder sich nicht heraustraut." Damit meint sie eine Erfahrung der Transzendenz, die „in wirklicher Theopoesie" erreicht werden kann (S. 178). Sie warnt vor einer Übertheoretisierung der Literatur, die uns den Text oft verstellt, und ortet ein massives Verständigungsproblem der Theologie. Die Gefahr organisierter Religion sei die Gefahr einer antiquierten Sprache, die in einer postchristlichen Welt von niemand mehr verstanden werde. Josef Mautner wiederum sieht eine Differenz zwischen Literatur und Religion im Beharren auf dem Negativen, einem Signum moderner Literatur. Was er als „ein Moment der Wahrheit" (S. 181) wertet, werde von theologischer Seite im Blick auf das Ganze oft zu schnell beiseite geschoben.

Die wechselseitige Beziehung von Literatur und Religion wird nicht nur in den Gesprächssequenzen thematisiert, sondern auch in fünf literaturwissenschaftlichen Einzeluntersuchungen exemplarisch vorgestellt. Es geht hierbei um Lektüren von Franz Kafkas Text *Vor dem Gesetz*, um religiöse Motive in der Lyrik Bertolt Brechts, um Nationalsozialismus und Katholizismus im Werk Thomas Bernhards, um weibliches Sprechen und religiöse Sprache in Christa Wolfs *Kassandra*, um George Taboris Theater als Heilsgeschichte. Die Auswahl ist gewiss subjektiv und könnte selbstredend um weitere Namen wie Peter Handke, Botho Strauß oder auch Martin Mosebach ergänzt werden. Zu diskutieren wäre auch, ob nicht eine Beschränkung auf Literatur nach 1945 – und damit nach der Shoa – zielführend gewesen wäre. Dennoch lässt sich an den gewählten Beispielen die zentrale These des Buches festmachen: „Literatur wie Religion vermögen es, in ihren wechselseitigen Bezugnahmen ein utopisches Potential, ein Moment der Selbstüberschreitung im anderen anzusprechen, das als Unbewusstes ihre zukünftige, noch im Entstehen begriffene Gestalt enthalten kann." (S. 10 u. 189) Das heißt also, dass dort, wo sich Literatur und Religion wechselseitig aufeinander beziehen, beide auf ihre Weise davon profitieren können. Dies

macht das Buch auf eindrucksvolle Weise deutlich. Und gleichzeitig regt es – ganz im Sinne des Autors – zu weiteren Fragen an, etwa zu jener, ob am Ende der christlichen Kultur Religion in den Texten der heute dreißig- bis vierzigjährigen Autor/inn/en überhaupt noch ein Thema sei, oder ob wir es mit einer generationsspezifischen Fragestellung zu tun haben. Vielleicht lesen wir im nächsten Buch von Josef P. Mautner darüber mehr.

Ulrike Tanzer

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

Bubmann, Peter/Sill, Bernhard (Hg.), Christliche Lebenskunst, Pustet Regensburg 2008, 388 p., Halbleinen 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2140-8.

Caillé, Alain, Anthropologie der Gabe (Theorie und Gesellschaft 65), Campus Frankfurt 2008, 240 p., kart. ca. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-593-38642-3.

Crüsemann, Frank u.a., Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloher Gütersloh 2008, 800 p., geb., 68,00 Eur[D], ISBN 978-3-579-08021-5.

Dahlgrün, Corinna, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott (de Gruyter Studienbuch), de Gruyter Berlin 2009, 694 p., Broschur. 29,95 Eur[D], ISBN 978-3-11-017802-9.

Danz, Christian, Die Deutung der Religion in der Kultur. Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus, Neukirchener Neukirchen-Vluyn 2008, 170 p., Pb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-7887-2300-2.

Diakonat und Diakonie in frühchristlicher und ostkirchlicher Tradition (Grazer Theologische Studien 23), Institut für Ökumenische Theologie, ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie Graz 2008, 219 p., Pb. 15,00 Eur[D], ISBN 978-3-900797-23-2.

Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6), Kohlhammer Stuttgart 2008, 600 p., kart. 28,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-018875-4.

Fürlinger, Ernst (Hg.), »Der Dialog muss weitergehen«. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964-2008), Herder Freiburg 2009, 591 p., geb. 39,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-29573-7

Gerth, André A./Rappel, Simone / Noweck, Anna (Hg.), Religionen im Kampf gegen HIV/Aids. Quellen – Spiritualität – Ethik (missio pockets 9), Don Bosco München 2009, 112 p., kart. 10,90 Eur[D], ISBN 978-3-7698-1718-8.

Hafner, Johann Evangelist / Valentin, Joachim (Hg.), Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit (ReligionsKulturen 6), Kohlhammer Stuttgart 2009, 378 p., kart. 32,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-020565-9.

Härle, Wilfried/Schilling, Johannes/Wartenberg, Günther (Hg.), Luther, Martin, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band III (Kirche und Ämter), Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2008, geb. 38,00 Eur[D], ISBN 978-3-374-02241-0.

Härle, Wilfried, Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, de Gruyter Berlin 2008, 450 p., geb. 98,00 Eur[D], ISBN 978-3-11-019694-8.

Haupt, Gernot, Antiziganismus und Religion. Elemente einer Theologie der Roma-Befreiung (Religionswissenschaft 17), LIT Münster 2009, 240 p., Pb 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1765-7.

Hempelmann, Reinhard / Kandel, Johannes (Hg.), Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen (Kirche – Konfession – Religion 51), V&R unipress Göttingen 2006, 329 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-89971-285-8.

Höffner, Michael, Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 47), Echter Würzburg 2009, 338 p., Pb 36,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-03090-2.

Hoping, Helmut/Schulz, Michael (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde (Quaestiones disputatae 231), Herder Freiburg 2009, 232 p., kart. 25,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-02231-9.

Jäger, Sigrun, Meister Eckhart - ein Wort im Wort. Versuch einer theologischen Deutung von vier deutschen Predigten (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Domini-

kanerordens 15), Akademie Verlag Berlin 2009, 390 p., geb. 69,80 Eur[D], ISBN 978-3-05-004516-0.

KLINKHAMMER, Gritt/SATILMIS, Ayla (Hg.), Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation (Islam in der Lebenswelt Europa 4), LIT Münster 2008, 200 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-0309-4.

KNAPP, Markus, Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie (Grundlagen Theologie), Herder Freiburg 2009, 432 p., kart. 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-30161-2.

KÜSTER, Volker (Hg.), Reshaping Protestantism in a Global Context (ContactZone 1), LIT Münster 2009, 224 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-0706-1.

MATONDO-TUZIZILA, Simon, Afrikanisches Christentum - Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext (THEOS - Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 83), Kovac Hamburg 2008, 682 p., geb. 138,00 Eur[D], ISBN 978-3-8300-3516-9.

MAUTNER, Josef P., Nichts Endgültiges. Literatur und Religion in der späten Moderne, Königshausen u. Neumann Nürnberg 2008, 208 p., geb. 29,80 Eur[D], ISBN 978-3-8260-3879-2.

MIGGELBRINK, Ralf (Hg.), Karl Rahner 1904 - 1984: Was hat er uns gegeben? - Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner (Theologie: Forschung und Wissenschaft 29), LIT Münster 2009, 184 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1899-9.

MÜLLER, Brigitte, Religionsumspannende Gebete (Werkstatt Theologie 9), LIT Münster 2007, 288 p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-0132-8.

MYKHALEYKO, Andriy, Per Aspera ad Astra. Der Einheitsgedanke im theologischen und pastoralen Werk von Josyf Slipyi (1892-1984) (Das östliche Christentum 57), Augustinus bei Echter Würzburg 2009, 452 p., Pb 42,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-04178-6.

NAGL-DOCEKAL, Herta/WOLFRAM, Friedrich (Hg.), Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 9), Parerga Verlag Berlin 2008, 428 p., brosch. 29,80Eur[D], ISBN 978-3-937262-81-9.

NITSCHE, Bernhard, Gott - Welt - Mensch. Raimon Panikkars Gottesdenken - Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 6),Theologischer Verlag Zürich 2008, 600 p., Pb. 44,00 Eur[D], ISBN 978-3-290-17476-7.

PURKARTHOFER Richard/SCHULZ, Heiko (Hg.), Deutsche Soeren Kierkegaard Edition, Bd. 2: Journale und Aufzeichnungen (Journale EE-KK), 640 p., geb. 128,00 Eur[D],De Gruyter Berlin/New York 2008; ISBN 13-978-11-018669-7.

SCHIEDER, Rolf, Sind Religionen gefährlich? University Press Berlin 2008, 322 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-940432-31-5.

SCHNEIDER, Hans Julius, Religion, de Gruyter Berlin 2008, 249 p., Pb 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-11-019598-9.

SCHREIJÄCK, Thomas/WIEDENHOFER, Siegfried (Hg.), Mission - ein Dialog. FS Francis X. D'Sa (Theologie: Forschung und Wissenschaft 25), LIT Münster 2008, 104 p., Pb 17,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1037-5.

SELF, David, Die großen Religionen der Welt, Patmos Düsseldorf 2009, 128 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-491-79783-3.

UNGER, Günter, Das Glaubensbekenntnis - am Neuen Testament kritisch erklärt, Kohlhammer Stuttgart 2009, 126 p., kart. 16,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-020824-7.

Verweyen, Hansjürgen, Einführung in die Fundamentaltheologie (Einführung Theologie), WBG Darmstadt 2008, 176 p., kart. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-20521-9.

Vigil, José M, Theology of Religious Pluralism (Interreligious Studies 2), LIT Münster 2008, 358 p., kart. 34,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1519-6.

Vos, J. Cornelis de/Siegert, Folker (Hg.), Interesse am Judentum. Die Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1989-2008 (Münsteraner Judaistische Studien 23), LIT Münster 2008, 440 p., Pb 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1506-6.

Ward, Graham, Auf der Suche nach der wahren Religion (ReligionsKulturen 4), Kohlhammer Stuttgart 2008, 168 p., kart. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-17-020069-2.

Weismayer, Josef, Leben aus dem Geist Jesu. Grundzüge christlicher Spiritualität (Topos plus - Taschenbücher 611), Matthias-Grünewald Mainz 2007, 256 p., kart. 12,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-8611-5.

Werbick, Jürgen, Kleine Ekklesiologie (Grundlagen Theologie), Herder Freiburg 2009, 208 p., kart. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-30303-6.

Zak, Lubomir/Herms, Eilert (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre (Theologische Studien), Mohr Siebeck Tübingen 2008, 610 p., Pb 49,00 Eur[D], ISBN 978-3-16-149603-5.

Zenger, Erich, Einleitung in das Alte Testament. Mit einem Grundriss der Geschichte Israels, Kohlhammer Stuttgart 2008, 736 p., kart. 28,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-020695-3.

SaThZ 1 (1997), Heft 1

Eschatologie: Raymund SCHWAGER, Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte; Medard KEHL, Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen; Heinrich SCHMIDINGER, Erlösung als Thema der modernen Philosophie?; Walter WEISS, Erlösung als Thema der modernen Literatur?; Wilhelm ACHLEITNER /Ulrich WINKLER, Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl.

SaThZ 2 (1998), Heft 1

Selbstverständnis der Theologie: Heinrich SCHMIDINGER, Warum gehört die Theologie als Wissenschaft an die Universität?; Gottfried BACHL, Was tut die Theologie?; Walter RABERGER, Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft; Hans-Joachim SANDER, »God Bless America«. Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA; Anton A. BUCHER, Kirchlichkeit - Christlichkeit - Religiosität. Empirische Skizzen zum Kontext der Theologie; Peter PAWLOWSKY, Wozu von Gott reden? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute.

SaThZ 2 (1998), Heft 2

Gottfried BACHL, Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg; ***Gentechnik - Präimplantationsdiagnostik:*** Michael BREITENBACH, Die Anwendungen der Gentechnik als ethisches Problem; Günter VIRT, Von der Genesis zur Gentechnik; Walter LESCH, Zur ethischen Problematik von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik; Karl GOLSER, Die Aussagen des Lehramts der Katholischen Kirche zur vorgeburtlichen Diagnostik, speziell zur Präimplantationsdiagnostik; Werner WOLBERT, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentretenden Handlung"

SaThZ 3 (1999), Heft 1

Hermeneutik eines Dialogs der Religionen: David J. KRIEGER, Religion als Kommunikation; Giancarlo COLLET, Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität; Bischof Erwin KRÄUTLER, Den Weg der Inkulturation weitergehen. Ein Interview über Mission heute; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht; Paul WEß, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben" (Ex 33,20); Werner WOLBERT, Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien.

SaThZ 3 (1999), Heft 2

Das Prozeßparadigma – Eine Basis für interdisziplinäre Forschung: John B. COBB Jr., A. N. Whitehead. The Interface of Science and Philosophy; Hans-Joachim SANDER, Volk Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil; Reto Luzius FETZ, Whitehead, Cassirer, Piaget. Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma; Franz RIFFERT, Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie; Isabelle STENGERS, Whitehead and the Laws of Nature; Avraham SCHWEIGER, The Process Approach in Perception. Support from Studies of Brain Damage Patients.

SaThZ 4 (2000), Heft 1

Humanitäre Intervention durch Krieg - Zivilcourage - Verteilungsgerechtigkeit - Sterbehilfe: Bernhard SUTOR, Recht auf humanitäre Intervention? Politisch-ethische und völkerrechtliche Überlegungen zum Kosovo-Krieg; Severin RENOLDNER, Humanitäre Intervention oder militärische Unterwerfung? Eine christlich-ethische Interpretation des neuen Interventionismus, Dieter WITSCHEN, Zivilcourage als Menschen-Tugend; Joachim HAGEL, Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben; Lars REUTER, Sterbehilfe und Subjektivität. Moraltheologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis.

SaThZ 4 (2000), Heft 2

Die Theologie der Religionen in der Diskussion: Gregor PAUL, Die Vielfalt der Religionen aus atheistischer Sicht. Kritische Thesen, mit Antworten von H. Hempelmann - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel und Replik von Gregor Paul; Heinzpeter HEMPELMANN, Christus allein. Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge einer exklusivistischen Religionstheorie, mit Antworten von G. Paul - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel, Replik von Heinzpeter Hempelmann; Michael BONGARDT, Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - P. Schmidt-Leukel, Replik von Michael Bongardt; Perry SCHMIDT-LEUKEL , Zehn Thesen zu einer christl. und pluralistischen Theologie der Religionen, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - M. Bongardt, Replik von Perry Schmidt-Leukel; Hans-Joachim SANDER, Relativität - Prozess - Gott. Prozesstheologie im Zeichen der Relativismusherausforderung.

SaThZ 5 (2001), Heft 1

Schwerpunkt Rezensionen: Ulrich WINKLER, Umschlagplatz und Denkwerkstatt. Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen; Andreas Michael WEISS, Menschen nach Maß? Entschlüsseltes Genom und manipuliertes Leben; REZENSIONEN aus allen Fachbereichen der Theologie.

SaThZ 5 (2001), Heft 2

Clemens SEDMAK, Eine Handvoll Schwierigkeiten. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Religionswissenschaft; Alois HALBMAYR, Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion; Franz NOICHL, Medizin und die begrenzten Ressourcen. Ethische Überlegungen zum Problem der Rationierung im Gesundheitswesen; Dieter WITSCHEN, Kirche als eine „Schule" der Menschenrechtserziehung. Eine Skizze; Michael ZICHY, Neostrukturalismus und Theologie. Zwischenbericht einer Bestandsaufnahme.

SaThZ 6 (2002), Heft 1

Bioethik: Svend ANDERSEN, Das bioethische Problem der Abtreibung - eine lutherische Perspektive; Werner WOLBERT, Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot; Joachim HAGEL, Unparteilichkeit im Spiel der Natur. Ein alternatives Argument für den Embryonenschutz; Dirk ANSORGE, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung.

SaThZ 6 (2002), Sondernummer

Fakultätsschwerpunkt Salzburg: Theologie Interkulturell und Studium der Religionen: Friedrich SCHLEINZER, Kairos und Hartnäckigkeit. Die Entstehung des Instituts Theologie Interkulturell und Studium der Religionen; Chibueze C. UDEANI, Theologie Interkulturell. Lediglich eine Akzentverschiebung vom Adjektiv zum Adverb?; Ulrich WINKLER, Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit. Der Erkenntnisort einer lokalen Theologie im universalen Volk Gottes; Andreas BAMMER, Theologie studieren in Salzburg. Theologie Interkulturell und Studium der Religionen; Clemens SEDMAK, „No entity without identity". Theologie zwischen Disziplinen, Kulturen, Religionen; Anton A. BUCHER, Theologie Interkulturell / Studium der Weltreligionen. Erwartungen und Beiträge vonseiten der Praktischen Theologie; Marlis GIELEN / Friedrich REITERER, Die Bibel – ein Modell interkultureller Theologie und Begegnung der Religionen; Peter HOFRICHTER, Kirchengeschichte und Patrologie und der Fakultätsschwerpunkt „Theologie interkulturell"; Theodor W. KÖHLER, Unsystematische Nachfragen aus (human)philosophischer Perspektive; Johann W. MÖDLHAMMER, „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen". Berührungspunkte und Perspektiven aus der Sicht

der Fächer „Fundamentaltheologie“ und „Ökumenische Theologie“; Gertraud PUTZ, Christliche Sozialethik, Theologie Interkulturell und Studium der Religionen. Eine gemeinsame Seilschaft in einer multikulturellen Gesellschaft?; Hans-Joachim SANDER, Die Wahrheiten des Glaubens und die Macht von Religionen. Dogmatik im Kontext eines Konkurrenzproblems; Frank WALZ, Liturgiewissenschaft Interkulturell; Werner WOLBERT, Die interkulturelle und interreligiöse Perspektive in der Moraltheologie.

SaThZ 6 (2002), Heft 2

Feministische Theologie: Elisabeth ANKER / Silvia ARZT, *Zur Initiierung eines feministischen Diskurses*. Anstatt eines Editorials; Marlis GIELEN, Frauen in den Gemeinden des Paulus. Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts; Anne JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter. Selbstverständnis und Rolle der Frauen im frühen Christentum; Clemens SEDMAK, Ist „Gender“ ein wichtiges Handwerkszeug für die Theologie?; Franz NIKOLASCH, Priestertum der Frau; Werner WOLBERT, Spielen Gender-Fragen in der medizinischen Ethik, speziell in Fragen der Reproduktionstechnologie eine Rolle?; Angelika PRESSLER, Ist Gender eine Kategorie in der Organisationsentwicklung? Gemeindeberatung – was könnte sie zur Verbesserung der Situation der Frauen in der Kirche tun?; Regina AMMICHT-QUINN, Corpus delicti. Körper – Religion – Sexualität; Christa SCHNABL, Feministische Ethik. Profil und Herausforderungen; Michaela MOSER, Göttliches Begehren. Zur theologischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz; Ursula RAPP, Befreien und Begehren. Feminist. Exegese am Ende des Patriarchats; Maria-Elisabeth AIGNER, Schwarze Buchstaben, weißes Feuer und die Farbe Lila. Bibliodrama und Feministische Theologie.

SaThZ 7 (2003), Heft 1

Ulrich WINKLER, ***Die Lehre der Systematischen Theologie in gegenwärtigen Kontexten***; Michael BONGARDT, Ein chancenreich schwerer Stand. Ein Berliner Blick auf mögliche Zukunft der akademischen Theologie; Herbert FROHNHOFEN, Den Glauben denken. Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Katholischen Fachhochschule Mainz; Franz GRUBER, Theologie im Dienst der Personwerdung. Dogmatische Theologie lehren im Kontext von Traditionsabbruch und Individualisierung; Helmut HOPING/Jan Heiner TÜCK, Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik; Ralf MIGGELBRINK, Zur Situation und zu Perspektiven systematisch-theologischer Lehrerbildung; Thomas RUSTER, Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik; Hans-Joachim SANDER, In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten. Der prekäre Ort der Dogmatik heute; Dorothea SATTLER, „... denn er ist dein Leben“ (Dtn 30,20). Paschatische Theologie im Dienst der Verkündigung Gottes heute; Alois HALBMAYR, Zur Renaissance der negativen Theologie.

SaThZ 7 (2003), Heft 2

Weltethos - Menschenrechte: Johannes LÄHNEMANN, Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Hintergründe, Anliegen, Entwicklungen des Projektes Weltethos; Werner WOLBERT, Menschenwürde, Menschenrechte und die Theologie; Günter VIRT, Theologie als Dimension bioethischer Politikberatung; Dieter WITSCHEN, Rechtspflicht vor Tugendpflicht. Reflexionen zu einer Präferenzregel; Franz NOICHL, Der homo oeconomicus und das Glück. Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie; Publikationsverzeichnis Franz Noichl; Ulrich WINKLER, Vom corpus verum zum corpus delicti. Eucharistische Irritationen.

SaThZ 8 (2004), Heft 1

Alois HALBMAYR, ***Kontextuelle Christologien***; Norbert HINTERSTEINER, Facelifts for Jesus. Zu Ort, Ansatz und Status kontextueller Christologien; Gregor Maria HOFF, Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens?; Ulrich WINKLER, Christologie

im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie; Manuela KALSKY, Christaphanien. Rekontextualisierungen der Christologie aus feministischer Sicht; Claude OZANKOM, Der schwarzafrikanische Christus. Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontext; Andreas M. WEIß, Klonverbot in Österreich?

SaThZ 8 (2004), Heft 2

800 Jahre 4. Kreuzzug und die Orthodoxen Kirchen *(hg. v. Ulrich Winkler)*
Ulrich WINKLER: Theologische und soziokulturelle Perspektiven des Verhältnisses zu den Ostkirchen anlässlich der Eroberung Konstantinopels durch den 4. Kreuzzug vor 800 Jahren; Klaus-Peter MATSCHKE, Das Jahr 1204 im Bewusstsein der Byzantiner und in der Tradition der orthodoxen Kirche aus byzantinistischer Sicht; Grigorios LARENTZAKIS, Der 4. Kreuzzug und die Einheit der Kirchen des Ostens und des Westens ; Ernst Christoph SUTTNER, Zum Stand des ökumenischen Dialogs zwischen Ostkirchen und Westkirchen; Reinhard THÖLE, Orthodoxe in Deutschland; Martin TAMCKE, Die Kirchen des Orients zwischen Orthodoxie und Westkirchen; Dietmar W. WINKLER, Der Osten im Westen: Orthodoxe Kirchen in den USA; Glosse: Alois HALBMAYR, Was gehört ins kirchliche Gedächtnis?

SaThZ 9 (2005), Heft 1

Sozialethik *(hg. v. Andreas M. Weiß)*
Andreas M. WEIß, Editorial; Carl-Henric GRENHOLM, Ethik in der ökonomischen Theorie und Praxis; Joachim HAGEL O.Praem., „Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann!" Über die Verantwortung, die in einer Vernunftethik verlangt wird; Nico KOOPMAN, Nach 10 Jahren. Öffentliche Theologie im Postapartheid-Südafrika; Magdalena HOLZTRATTNER, Ausgegrenzte in die Mitte stellen. Eine Theologie der Integration; Werner WOLBERT, Vom gerechten Krieg zum „Just Peacemaking"; Thomas SCHIENDORFER, Zur Problematik theologisch-philosophischer Argumente in John Hicks pluralistischer Hypothese; Glosse: Ulrich WINKLER, Testfall der Ökumene. Ein eucharistisches Gebet für die getrennten Kirchen.

SaThZ 9 (2005), Heft 2

Neuere Ansätze Systematischer Theologie *(hg. v. Alois Halbmayr)*
Alois HALBMAYR: Editorial; Armin KREINER, Die theologische Relevanz Analytischer Philosophie; Franz GRUBER, Die kommunikative Vernunft des Glaubens. Zur Rezeption des philosophischen Pragmatismus in der Systematischen Theologie; Saskia WENDEL, Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu. Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendentale Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht; Joachim VALENTIN, Poststrukturalistische Theoriemodelle und ihre Relevanz für die Theologie; Hans-Joachim *Sander*, Dogmatik im Zeichen von Orten; Bernhard FRESACHER, Die Realität des Christlichen. Der Einfluss konstruktivistischer Epistemologien in der Theologie; Thomas RUSTER, „Ein heiliges Sterben". Der Zweite Weltkrieg in der Deutung deutscher Theologen; Andreas Michael WEIß, Glosse – Selbstbestimmung am Lebensende?

SaThZ 10 (2006), Heft 1

Ulrich Winkler (Hg.), Ein Testament katholischer Religionstheologie. JACQUES DUPUIS: Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999-2004. Aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson. Zugleich „Salzburger Theologische Zeitschrift" (SaThZ 10), Eigenverlag der SaThZ, Salzburg 2006, ISBN 3-200-00691-9: Ulrich WINKLER, Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie – Editorial, Michael AMALADOSS SJ, Jacques Dupuis SJ (5.12.1923 - 28.12.2004); Jacques DUPUIS SJ., „Die Wahrheit wird euch frei machen". Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet; DERS., Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des

religiösen Pluralismus; DERS., Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi; DERS., Das interreligiöse Gebet; DERS., „Das Christentum und die Religionen" – noch einmal betrachtet; DERS., Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso"; Kommentar zur Notifikation in Bezug auf das Buch von J. Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso"; Kardinal Franz KÖNIG, Zur Verteidigung von Pater Dupuis.

SaThZ 10 (2006), Heft 2

Werner Wolbert zum 60. Geburtstag *(hg. v. Andreas M. Weiß)*
Anton A. BUCHER, Laudatio für Werner Wolbert; Konrad HILPERT; „Im Namen Gottes". Religionsfreiheit im Spannungsfeld von Selbstbestimmung, öffentlicher Anerkennung und anderen Menschenrechten; Carl-Henric GRENHOLM, Christian Ethics Beyond Humanism; Günter VIRT, Was können bioethische Dokumente bewirken? Werkstattbericht aus den Vorarbeiten zu Opinion 21 der Europäischen Gruppe für Ethik: „Zu ethischen Aspekten der Nanomedizin"; Marlis GIELEN, „Der Leib aber ist nicht für die Unzucht ..." (1Kor 6,13). Möglichkeiten und Grenzen heutiger Rezeption sexualethischer Aussagen des Paulus aus exegetischer Perspektive; Dieter WITSCHEN, Humilitas moralis. Ein Exempel für eine Tugend-Bestimmung Kants; Werner WOLBERT, 60 Jahre – eine Betrachtung; Verzeichnis der Publikationen von Werner Wolbert. *** Matthias REMENYI, Gott im Kommen. Zur Debatte um Einheit und Differenz im Gott-Welt-Verhältnis; Ulrich WINKLER, Perry Schmidt-Leukels christliche pluralistische Religionstheologie; Alois HALBMAYR, Glosse – Bluttrübe Zeiten? Slavoj Žižek über Religion und Atheismus.

SaThZ 11 (2007), Heft 1

Wiederkehr der Religion? *(hg. v. Alois Halbmayr)*
Winfried GEBHARDT, Transformation der Religion. Signaturen der religiösen Gegenwartskultur; Christoph LIENKAMP, Jenseits von Säkularisierung und Rückkehr der Religion. Theoretische Deutungen der Transformation von Religion in der Kritik | *Erfahrungsberichte*: Wilhelm ACHLEITNER, Keine Wiederkehr der Religion! Sie ist schon lange da; Georg RITZER, Gedankensplitter zur „wiederkehrenden Religion" aus der Perspektive zweier praktischer Handlungsfelder; Michael MAX, Respiritualisierung; Andreas M. JAKOBER, Das Feuer neu entfachen; Christof S. EISL, „Erst durch die Krankheit habe ich verstanden, was Leben ist." Erfahrungen aus der Hospiz-Bewegung Salzburg | Ulrich WINKLER, Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg – theologische Konzeption; Dieter WITSCHEN, Was ist eine Gewissensentscheidung? Bestimmungselemente einer ethischen Kategorie; Ulrich WINKLER, Glosse - „Wer sind die Erwählten? Zu denen gehöre ich bestimmt nicht!" Von der Verabschiedung des Zweiten Vatikanums im Pro-multis-Streit um die Eucharistie

SaThZ 11 (2007), Heft 2

Komparative Theologie der Religionen *(hg. v. Ulrich Winkler)*
Ulrich WINKLER, Komparative Theologie der Religionen. Editorial; Francis X. CLOONEY SJ, Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie" der American Academy of Religion (AAR); Norbert HINTERSTEINER, Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der Komparativen Theologie; Ulrich WINKLER, Für eine pneumatologische Religionstheologie; Gregor Maria HOFF, Der fremde Ort des eigenen Gottes. Karl Rahners Theorie von den anonymen Christen als Grammatik theologischer Fremdsprachen; William FRANKE, Eine kritische Negative Theologie des Dialogs: Die Koinzidenz von Vernunft und Offenbarung in kommunikativer Offenheit; Manuela KALSKY, Eine Spiritualität des Überlebens. Christologische Überlegungen aus womanistischer Sicht; Andreas M. Weiß, Glosse –

Lebensverlängerung durch künstliche Ernährung – ausnahmslose Verpflichtung oder eine Frage der Abwägung?

SaThZ 11 (2008), Heft 1

Klimawandel und ökologische Schöpfungstheologie *(hg. v. Ulrich Winkler)*
Ulrich WINKLER, Klimawandel und ökologische Schöpfungstheologie Für die Revitalisierung eines marginalisierten Topos; Franz GRUBER, „Die Herausforderung ist unermeßlich" (L. Boff). Schöpfungstheologie und Ökologie; Güntner ALTNER, Klimakrise und Schöpfungstheologie. Theologie im Horizont interdisziplinärer Nachhaltigkeitsforschung; Sigurd BERGMANN, Der Geist unserer Zeit. Zur Verwandlung von Schöpfung, Wissenschaft und Religion im Klimawandel; Ernst M. CONRADIE, Schuld eingestehen im Kontext des Klimawandels; Roland FABER, Ecotheology, Ecoprocess, and Ecotheosis. A Theopoetical Intervention; Ulrich WINKLER, Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen; Joachim HAGEL, Prof. P. Dr. Dr.h.c. Bruno Schüller SJ - in memoriam; Alois HALBMAYR, Glosse – SteuerSünden. Zur kritischen Funktion der Theologie.

SaThZ 11 (2008), Heft 2

Migrationskirchen *(hg. v. Ulrich Winkler)*
Ulrich WINKLER, Migrationskirchen – ein neuer ökumenischer Brennpunk einer Theologie interkulturell. Editorial; Christina WEICHSELBAUMER, Eine Kartographie der Migration und die Antworten der Kirchen. Die jüngste Studie der Kommission der Kirchen für Migranten in Europa; Garnet PARRIS, Eine Theologie der Migrationskirchen in Europa. Die derzeitigen Gegebenheiten in Europa; Ndubueze Fabian MMAGU, Migrationskirchen. Ein Theologumenon im Zeichen der Globalisierung. Kirche am Prüfstand des Zeitgeistes – Ekklesiologisch-soteriologische Erfahrungen in der „African Catholic Community Vienna"; Thomas FORNET-PONSE, Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog; František ŠTĚCH, Damit das Volk Gottes zum Licht der Völker wird.

Absender:
.....
.....
.....
.....

Hiermit bestelle ich ein Abonnement
der Salzburger Theologischen Zeitschrift „SaThZ"
Erscheinungsweise 2 x im Jahr
zum jährlichen Preis von 10,- € zuzügl. Porto
Kündigung jederzeit möglich
oder per E-Mail: sathz@sbg.ac.at

....
Datum Unterschrift

An die
Salzburger Theologische Zeitschrift

Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

Wilfried Härle
Spurensuche nach Gott
Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre

de Gryter Berlin 2009-07-02
ISBN 978-3-11-11-019925-3
Pb., 48,00 Eur[D]

Mit dem allgemein zunehmenden religiösen Interesse hat auch die Frage nach der Erkennbarkeit und Wirklichkeit Gottes wieder vermehrt an Aufmerksamkeit gewonnen.

Dabei hat sich in den zurückliegenden Jahrzehnten die Semiotik, die Theorie der Zeichen, immer mehr als ein geeignetes, leistungsfähiges methodisches Hilfsmittel für theologische Aussagen im Allgemeinen und für das Reden von Gott im Besonderen empfohlen und durchgesetzt. Die in diesem Aufsatzband versammelten Studien zur Fundamentaltheologie und zur Gotteslehre teilen dieses Zutrauen in die Semiotik und versuchen sie für das theologische, kirchliche und schulische Reden von Gott fruchtbar zu machen. Neben den Grundfragen nach Vernunft und Glauben, Wahrheit und Gewissheit, Tradition und Schrift, Wesen des Christentums und Toleranz werden in diesem Band auch inhaltliche Fragen nach Gottes Liebe und Zorn, nach Gottes Wirken in der Welt, nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi und nach seiner Auferweckung von den Toten, nach der Trinitätslehre und nach der eschatologischen Verkündigung thematisiert. Ziel aller Studien sind authentische und verständliche Aussagen über den christlichen Glauben.

Ökumenische Kirchengeschichte

Thomas Kaufmann/Raymund Kottje/ Bernd Moeller/Hubert Wolf (Hrsg.)

WBG Darmstadt

Band 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter
Band 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit
Band 3: Von der Französischen Revolution bis 1989

In dieser neuen Ausgabe des Standardwerks, wird die gesamte Kirchengeschichte von Autoren der beiden großen christlichen Konfessionen gemeinschaftlich dargestellt. Die Neuausgabe des bewährten Lehr- und Lesebuchs ist aktualisiert und größtenteils neu geschrieben worden

SaThZ 13 (2009) 109-111

Finanz- und Wirtschaftskrise: Perspektiven für die Zukunft

Im Herbst 2006 beginnt der Abschwung des US-Immobilienmarktes. Im Sommer 2007 kommen die ersten Banken in den USA und Europa wegen Fehlspekulationen in die Krise. Am 15. September 2008, dem „schwarzen Freitag" an der Wall Street, muss die Investmentbank Lehman Brothers Insolvenz anmelden. Nach dem Höchststand im April 2008 bricht die weltweite Industrieproduktion ein und es beginnt eine Rezession, die mit der von 1929 vergleichbar ist. Allerdings reagiert die Politik diesmal entschieden und greift mit Konjunkturpaketen und Staatshilfen für Banken ein. Dafür stürzen sich die Staaten in erhebliche Schulden. Wie weit damit die schlimmsten Folgen der Krise verhindert, abgeschwächt oder nur verzögert wurden, wird man wohl erst im Nachhinein wissen.

In einem 1990 neu aufgelegten Buch des damals hundertjährigen Sozialethikers Oswald von Nell-Breuning SJ findet sich folgende skeptische Aussage zu Staatshilfen: „Die heute weitverbreitete Haltung, in jeder Schwierigkeit oder Verlegenheit nach Fremdhilfe, insbesondere nach Staatshilfe, zu schreien, verstößt gegen das Subsidiaritätsprinzip. ... Wenn alle, anstatt den Staat zu tragen, sich an ihn hängen wie das kleine Kind an die Schürze der Mutter, dann ist die staatsbürgerliche Moral bereits zusammengebrochen und kann der Zusammenbruch des Staates nicht mehr lange auf sich warten lassen."[1]

Nell-Breuning kritisierte den vorschnellen Ruf nach dem Staat als Ersatz für Eigenverantwortung. In der aktuellen Finanzkrise wird zur Begründung von staatlicher Bankenhilfe darauf hingewiesen, dass viele Banken schon so groß seien, dass ihr Scheitern enormen Schaden für die Allgemeinheit bedeuten würde. Wenn wirtschaftliche Einrichtungen, seien es Banken oder Konzerne, eine solche Größe erreicht haben, können sie einerseits nur mehr schwer durch staatliche Vorgaben reglementiert werden, andererseits können sie sich aufgrund ihrer Größe auf die Staaten als Krisenversicherung verlassen. Denn diesen bleibt gar nichts anderes übrig, als zu intervenieren, sie sind erpressbar. Für die wirtschaftlichen Fehler weniger müssen letztlich alle einschließlich der nächsten Generationen bezahlen. Dass sich diese Situation so entwickeln konnte, ist ein Versäumnis der Politik, das jetzt auf sie selbst zurückfällt. Langfristig wird man aber wohl darauf achten müssen, das die Lehre aus der Krise nicht, wie von verschiedenen Seiten kritisch angemerkt wurde, in der scheinbar unausweichlichen Logik besteht, dass die Profite privatisiert und die Verluste verstaatlicht werden.

Krise bedeutet bekanntlich auch Chance. Werden die aktuellen Staatshilfen als Kaskoversicherung für den „Casino-Kapitalismus" verstanden und in Zukunft zu noch mehr Risikobereitschaft führen? Oder wird die Krise Anlass sein, die

1 Nell-Breuning, Oswald von, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, durchgesehene Neuausgabe, Freiburg i.Br. 1990, 104.

Finanzmärkte so zu regulieren, dass die Dimensionen des Schadens, den sie verursachen können, bewältigbar bleiben? Dazu könnte man sich an verschiedene Aussagen des österreichischen Philosophen und Ökonomen Leopold Kohr (1909-1994) erinnern, dessen Geburtstag sich in diesem Jahr zum hundertsten Mal jährt. In seinem 1951 vollendeten Hauptwerk „The Breakdown of Nations", dt. „Das Ende der Großen", formulierte er seine These, nach der viele gesellschaftliche Probleme aus einer Größe resultieren, die den Menschen überfordert: „Statt dass man hoffnungslos versucht, die begrenzten Talente des Menschen auf eine Größe aufzublasen, die mit ungeheurer Größe fertig werden kann, soll die ungeheure Größe auf eine Größe reduziert werden, mit der sogar die begrenzten Talente des Menschen umgehen können."[2]

Diese Ausgabe der SaThZ enthält in einem thematischen Schwerpunkt zur Finanz- und Wirtschaftskrise mehrere Beiträge von katholischen SozialethikerInnen, einen betriebswirtschaftlichen Beitrag und einen Beitrag eines radikalen Kritikers des aktuell vorherrschenden Wirtschaftssystems.

Der in Salzburg und Benediktbeuern tätige Moraltheologe und Sozialethiker JOACHIM HAGEL O.Praem. analysiert die aktuelle Krise vor dem Hintergrund von Überlegungen des Nationalökonomen John Maynard Keynes (1883-1946) und des Sozialethikers Oswald von Nell-Breuning SJ (1890-1991) zur Funktionsweise von Wirtschaft und Finanzmärkten und den Möglichkeiten der Geldpolitik. Beide haben die große Wirtschaftskrise der 1930er Jahre erlebt. Davon ausgehend formuliert Hagel Thesen, wie Staaten heute aus Sicht einer Christlichen Sozialethik geld- und fiskalpolitisch auf die neue Weltwirtschaftskrise reagieren sollten.

ELKE MACK, Professorin für Christliche Sozialwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, und MICHAEL HARTLIEB, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am dortigen DFG-Projekt „Absolute Armut und globale Gerechtigkeit", weisen auf die Auswirkungen der Krise auf das Leben der Armen dieser Welt hin und versuchen zu klären, wie eine globale Verantwortungsethik begründet und Verantwortung von Individuen und Gruppen gegenüber den Armen auf globaler Ebene sinnvoll umgesetzt werden kann.

Der Diplomvolkswirt JAMES BRUTON bietet einen Einblick in die Betriebswirtschaftslehre, indem er verschiedene Formen der Kapitalbeschaffung vorstellt, die im Spannungsfeld zwischen Management und Stakeholdern möglich sind. Er macht deutlich, wie die den sog. „Heuschrecken" vorgeworfene kompromisslose Renditesteigerung zu Lasten von Mitarbeitern oder Kunden nicht nur ethisch zu kritisieren, sondern auch betriebswirtschaftlich ineffektiv ist.

Der freie Publizist und Lektor an der Wirtschaftsuniversität Wien CHRISTIAN FELBER ist Sprecher von Attac Österreich. Ausgehend von einer Analyse

2 Kohr, Leopold, Das Ende der Großen. Zurück zum menschlichen Maß, Wien 1986, 127.

der Krise, ihrer Ursachen und der Reaktionen der Regierungen schlägt er Wege aus der Krise vor, die zu einem neuen Wirtschaftsmodell jenseits von Kapitalismus und Kommunismus hinführen sollen. Seine Ausführungen münden in zehn konkrete Schritte, mit denen jede und jeder Einzelne zur Überwindung der Krise beitragen könnte.

ULRICH HEMEL, Direktor des Institutes für Sozialstrategie in Laichingen/Jena/Berlin, betont die Notwendigkeit globaler Spielregeln im Umgang mit Kooperation und Wettbewerb. Weil wir global gesehen in vielen Belangen „in einem Boot sitzen", gibt es ein gemeinsames Interesse an der Setzung von Regeln und ihrer Durchsetzung. Übertretungen dürfen sich nicht auszahlen. Die entsprechenden Spielregeln sollten aber Gegenstand eines offenen Diskurses einer globalen Zivilgesellschaft sein.

KURT REMELE, Professor am Institut für Ethik und Gesellschaftslehre der Universität Graz, beschreibt mit einem Überblick zu Selbstverständnis und Prinzipien katholischer Sozialethik und Soziallehre den größeren Rahmen sozialethischer Reflexion, aus dem auch für die aktuelle Auseinandersetzung um Finanz- und Wirtschaftskrise wesentliche Richtungsentscheidungen deutlich werden.

Weiters enthält das Heft einen Beitrag von WERNER WOLBERT, Prof. für Moraltheologe an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, in dem sich dieser kritisch mit der Vorstellung auseinandersetzt, man könne bestimmte „unveränderliche christliche Grundsätze und moralische Werte" direkt aus dem Evangelium ablesen.

Zum Themenschwerpunkt des Heftes passt auch die Glosse von ALOIS HALBMAYR zu Peter Sloterdijks jüngster Parteinahme für die „leistungsbereiten Mittelschichten", die vom derzeitigen Steuersystem ausgeplündert würden. Halbmayr stellt dieser Sicht Fakten gegenüber, die eine andere Sprache sprechen, und fordert von der Theologie, sich deutlicher in die öffentliche Diskussion einzubringen. Konzepte, die nur die ökonomische Dimension von „Leistung" sehen und die vielen anderen Beiträge zum sozialen Leben ausblenden, sind ebenso zu kritisieren wie das Ausspielen der Leistungsgerechtigkeit gegen die Verteilungsgerechtigkeit.

Andreas M. Weiß

SaThZ 13 (2009) 112-133

„Es ist besser, dass ein Mensch sein Bankguthaben tyrannisiert als seine Mitmenschen"

Was könnten John Maynard Keynes und die Katholische Soziallehre heute zur Weltwirtschaftskrise sagen?[1]

Joachim Hagel Ø.Praem., Salzburg

Der amerikanische Nobelpreisträger Paul Krugman beendet sein jüngstes Buch über die Neue Weltwirtschaftskrise mit einem Kapitel, das den Titel trägt: „Keynes kehrt zurück"[2]. Krugman vertritt darin die These, dass der britische Nationalökonom John Maynard Keynes (1883-1946), der die Große Depression (= Great Depression) in den 1930er Jahren richtig verstanden habe, auch heute noch aktuell und für unser wirtschaftspolitisches Handeln von Bedeutung sei. Für die Große Depression, die mit dem Börsenkrach an der New Yorker Börse am 25. Oktober 1929 ihren Ausgang nahm und zu einem schweren globalen volkswirtschaftlichen Einbruch in allen Industrienationen führte, der sich in Unternehmenszusammenbrüchen, massiver Arbeitslosigkeit und Deflation äußerte, gab es damals in der – von der neoklassischen Schule beherrschten – Volkswirtschaftslehre weder eine befriedigende Erklärung noch geeignete wirtschaftspolitische Empfehlungen. Die Erklärung, die Keynes für die Große Depression vortrug, war sehr einfach und anschaulich. Krugman schreibt:

> „Wir haben ein Problem mit der Zündung, sagte John Maynard Keynes, als die Große Depression begann – der Wirtschafsmotor war in gutem Zustand, nur ein wichtiges Bauteil, das Finanzsystem, funktionierte nicht. Und Keynes sagte ferner Folgendes: »Wir sind in einen gewaltigen Kuddelmuddel geraten, weil wir grobe Fehler im Umgang mit einer empfindlichen Maschine gemacht haben, deren Funktionsweise wir nicht verstehen«."[3]

Der Wirtschaftsmotor konnte – nach der Einschätzung von Keynes im Dezember 1930 – eben nicht mehr von selber anspringen, sondern bedürfe – weil der Anlasser nicht mehr funktioniere – eines Anschubes oder Fremdstartes durch die Regierung. Der Schaden wäre mithin durch einen technischen Handgriff behebbar.[4] Im Jahr 1936 erscheint das Hauptwerk von Keynes, seine »General Theory«, die er an seine Fachkollegen richtet und in der er seine alternative Sicht der Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik darlegt. Die »*General Theory*« wird

1 Erw. und überarb. Fassung eines am 27. März 2009 gehaltenen Vortrags an der PTH-Benediktbeuern.
2 Krugman, Paul, *Die neue Weltwirtschaftskrise*, Frankfurt/New York 2008, 211-222.
3 P. Krugman, Die neue Weltwirtschaftskrise 219f.
4 Vgl. P. Krugman, Die neue Weltwirtschaftskrise 123.

noch im gleichen Jahr unter dem Titel *Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes* von Fritz Waeger ins Deutsche übersetzt.[5]

Jedoch acht Jahre bevor Keynes mit seiner *General Theory* die Volkswirtschaftslehre revolutionierte – und ein Jahr vor dem Börsencrash von 1929 – veröffentlichte der Jesuit Oswald von Nell-Breuning SJ (1890-1991) im Jahr 1928 bereits seine theologische Doktorarbeit *Grundzüge der Börsenmoral*.[6] Wenn wir mit dem Rückblick auf Keynes vielleicht eine Anleitung erhalten, wie ein *Anschub* der Wirtschaft seitens der Regierung aussehen mag, so können wir mit dem Rückblick auf Nell-Breuning vielleicht eine Idee erhalten, wie man den defekten *Anlasser* des Wirtschaftsmotors, das Finanzsystem, reparieren kann. Nell-Breuning outet sich in seiner Dissertation – offensichtlich nach dem Studium von Keynes Werk *Ein Traktat über Währungsreform*[7] – selber als ein »früher Keynesianer«:

> „Verf. ist für seine Person Anhänger einer dynamischen Geldtheorie, wie sie namentlich von Cassel, J. Fisher und Keynes ausgebildet worden ist und steht insbesondere den Auffassungen des Letztgenannten nahe."[8]

Im Folgenden soll in einem ersten Abschnitt kurz der Umbau der klassischen und neoklassischen Wirtschaftstheorie (= *Welt der Klassik und Neoklassik*) durch Keynes skizziert werden. Um von der Lebensgeschichte Keynes' her zu verstehen, wie er zu seinen neuen wirtschaftstheoretischen Ansichten gelangen konnte, ist der zweite Abschnitt dem Menschen Keynes, seinem Lebensstil und seiner Lebensphilosophie gewidmet, die untrennbar verbunden ist mit seiner Zugehörigkeit zum *Bloomsbury Circle* um die Schriftstellerin Virginia Woolf.

5 Keynes, John Maynard, Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes, übers. v. F. Waeger, Berlin 1936. Im Folgenden wird die verb. Ausg. von J. Kromphardt u. St. Schneider zitiert: Keynes, John Maynard, *Allgemeine Theorie* der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes. Übers. von F. Waeger, verb. und um eine Erläuterung des Aufbaus erg. von J. Kromphardt u. St. Schneider, Berlin [11]2009.

6 Nell-Breuning, Oswald von, *Grundzüge der Börsenmoral* (Studien zur Katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik 4) Freiburg i.Br. 1928 (= Reprint der Ausgabe von 1928 Münster u.a. 2002). Mit einer Einführung von F. Hengsbach u. B. Emunds (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik 6). Doktorvater von O. v. Nell-Breuning SJ ist der Münsteraner Moraltheologe Joseph Mausbach SJ (1861-1931). Das volkswirtschaftliche Gutachten erstellt Heinrich Weber (1888-1946), der als katholischer Priester – promoviert in Volkswirtschaftslehre und in Theologie – seit 1924 Direktor des Instituts für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in Münster ist.

7 Keynes, John Maynard, *Ein Traktat über Währungsreform* (= A Tract on Monetary Reform 1923). In der einzig autorisierten Übers. von E. Kocherthaler, München/Leipzig 1924 (unveränd. Nachdruck Berlin [2]1997). Das geldtheoretische Hauptwerk von J.M. Keynes *Vom Gelde* (= A Treatise on Money), das in vielen Anschauungen als ein Vorläufer zu seiner *General Theory* erscheint, wird erst im Jahr 1930 fertig gestellt.

8 O. v. Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral 26, Fn. 7.

Im dritten Abschnitt sollen die wesentlichen Forschungsergebnisse von Keynes und Nell-Breuning über die Funktionsweise von Finanzmärkten vorgestellt werden: Wie sollen Finanzmärkte in einer volkswirtschaftlich wünschenswerten Art und Weise an und für sich arbeiten? Welche Möglichkeiten hat eine Zentralbank über geldpolitische Maßnahmen auf die Funktionsweise der Finanzmärkte Einfluss zu nehmen?

In dem vierten Teil geht es abschließend um den richtigen Umgang mit wirtschaftspolitischen Theorien in der wirtschaftspolitischen Praxis der gegenwärtigen Neuen Weltwirtschaftskrise.

1. Der Umbau der Welt der Klassik und der Neoklassik

Die Volkwirtschaftslehre als eigenständige Wissenschaft ist von ihren Anfängen bei Adam Smith (1723-1790) und David Ricardo (1772-1823) bis zur Weltwirtschaftskrise von der Klassik und der Neoklassik geprägt. Im Sprachgebrauch von Keynes bilden beide Richtungen zusammen die »klassische Schule« der Nationalökonomie.[9] In der einfachen Welt der Klassik gibt es nur zwei große Akteure in einem nationalen Wirtschaftsleben, das sich in einem einsichtigen und einfachen System der natürlichen Freiheit nach Adam Smith[10] – gleichsam wie von einer unsichtbaren Hand geleitet – zum Wohle aller auf den Märkten mit ihren jeweiligen Gleichgewichtspreisen wie von selbst steuert. Auf der einen Seite planen die *privaten Haushalte* in völliger Freiheit über ihren Konsum und ihr Sparen, und auf der anderen Seite planen die *Unternehmen* in völliger Freiheit über ihre Konsumgüterproduktion und ihre (Netto-)Investitionen zur *Erhöhung ihres Sachkapitals*. Die für die Güterproduktion erforderlichen Arbeitskräfte werden von den *Unternehmen* auf dem *Arbeitsmarkt* nachgefragt und über einen Gleichgewichtslohn mit dem Arbeitskräfteangebot der *privaten Haushalte* abgestimmt, so dass in der Volkswirtschaft stets Vollbeschäftigung herrscht. Sodann wird einerseits auf dem *Gütermarkt* die Konsumgüternachfrage der *privaten Haushalte* mit dem Konsumgüterangebot der *Unternehmen* über die Gleichgewichtspreise abgestimmt, und andererseits wird auf dem *primären Kapitalmarkt* die Bereitschaft der *privaten Haushalte* zum Sparen mit der Bereitschaft der *Unternehmen* zum Investieren über einen allgemeinen Gleichgewichtszins abgestimmt. Keynes

9 J.M. Keynes, Allgemeine Theorie 3, Fn. 1: „Ich habe mich daran gewöhnt, obgleich ich dabei vielleicht einen groben Fehler begehe, in der »klassischen Theorie« die *Nachfolger* Ricardos einzuschließen, das heißt jene, welche die Ricardianische Theorie angenommen und vervollkommnet haben, einschließlich (zum Beispiel) J.St. Mill, Marshall, Edgeworth und Professor Pigou."

10 Zur Kritik der Vertreter der Katholischen Soziallehre an dem *System der natürlichen Freiheit* siehe Hagel, Joachim, *Solidarität und Subsidiarität* – Prinzipien einer teleologischen Ethik? (Salzburger theologische Studien 11), Innsbruck/Wien 1999, 176f u. 197f.

bringt die klassische Theorie des Zinssatzes, der sich auf dem *primären Kapitalmarkt* bildet, wie folgt auf den Punkt:

> „Der normale Mann – Bankier, Staatsbeamter oder Politiker –, der mit der traditionellen Theorie groß wurde, wie auch der ausgebildete Ökonom hat sicherlich die Anschauung mitgenommen, dass, wenn immer ein Einzelner einen Ersparnisakt vollzieht, er etwas getan hat, was automatisch den Zinssatz herunterbringt, dass dies automatisch die Produktion von Kapital anregt und dass der Zinssatz gerade um so viel sinken wird, wie zur Anregung der Produktion des Kapitals bis auf ein Maß notwendig ist, das dem Zuwachs der Ersparnis gleich ist; und ferner, dass dies ein sich selbstregelnder Anpassungsvorgang ist, der sich ohne die Notwendigkeit einer besonderen Einmischung oder großmütterlichen Sorge seitens der Währungsbehörde vollzieht. Auf ähnliche Weise – und dies ist selbst heute eine noch weiter verbreitetere Anschauung – wird jeder zusätzliche Investitionsakt notwendigerweise den Zinssatz erhöhen, wenn er nicht durch eine Änderung in der Bereitwilligkeit zum Sparen aufgehoben wird."[11]

Keynes hat an dieser Stelle der Volkswirtschaftstheorie, tatsächlich ein verbessertes Fundament gegeben, indem er den Zusammenhang zwischen *Sparen* und *Investieren* neu interpretierte und um eine eigenständige – keynesianische – Geldtheorie und Makroökonomie ergänzte. Denn zwischen den *privaten Haushalten*, die sparen und den *Unternehmen*, die investieren, haben sich im Laufe der Geschichte Banken und andere Finanzintermediäre – *Investmentgesellschaften*, *Versicherungen* und verschiedene *Kapitalbeteiligungsgesellschaften* unter der Bezeichnung »Wagnisfinanzierungsgesellschaften«, »Private-Equity-Gesellschaften« oder »Venture-Capital-Gesellschaften« – geschoben, die nicht nur auf dem *primären Kapitalmarkt* als Vermittler zwischen sparwilligen *privaten Haushalten* und investitionswilligen *Unternehmen* tätig werden, sondern auch auf den so genannten *sekundären Kapitalmärkten (= Finanzmärkten)* agieren. Auf den Finanzmärkten wird einfach mit *Geld* und mit den verschiedensten Formen von *Geldkapital* (= Aktien, Rentenpapiere und andere Finanzprodukte, bei denen ein Anlagemotiv dominiert) gehandelt. Eine erste Aufgabe von Banken und Finanzintermediäre besteht folglich einfach darin, Geld von Wirtschaftssubjekten mit einem *Geldkapitalüberschuss* zu Wirtschaftssubjekten mit einem *Geldkapitalbedarf* zu vermitteln. Nell-Breuning anerkennt in seiner Dissertation ausdrücklich den volkswirtschaftlichen Nutzen der im Finanzsektor tätigen Kreditinstitute:

> „Aus dem Charakter des Kredits als ökonomischer Dienst folgt der gleiche Dienstleistungscharakter der Kreditvermittlung; wer gewerbsmäßig Kreditvermittlung betreibt, leistet damit also einen volkswirtschaftlich wertvollen Dienst, der ihn berechtigt, hereingenommene Kredite nicht nur zu seinen Selbstkosten weiterzugeben, sondern durch Weitergabe zu höheren Sätzen für seine Dienstleistung und Aufwendungen ein angemessenes Entgelt zu nehmen."[12]

Für die institutionelle Rahmenordnung des *Geldmarktes* ist nach Nell-Breuning der Staat verantwortlich, und die Preisbildung auf dem Geldmarkt muss eine

11 J.M. Keynes, Allgemeine Theorie 149f.
12 O. v. Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral 124.

staatliche Zentralbank mittels eines geldpolitischen Instrumentariums überwachen:

> „Höchstes Ziel dieser Wirtschaftspolitik muss es sein, jene – aus dem freien Spiel der Kräfte n i c h t resultierenden – Bedingungen zu schaffen oder doch herbeizuführen zu helfen, die es gestatten, des weiteren die letzte und feinste Abstufung der verschiedenen Geldsätze (Täglichgeld, Monatsgeld, Privatdiskont, Schecktausch, Report) im freien Marktverkehr sich bilden zu lassen, da auf diese Weise die Preise nicht nur in ihrer Gesamtlage wirtschaftspolitisch vernünftig und darum objektiv gerechtfertigt sein werden, sondern zugleich in ihren minimalen sowohl absoluten als auch relativen Bewegungen das vollkommenste Erkenntnismittel für die Beurteilung der Marktlage bilden und den empfindlichsten Regulator abgeben für die volkswirtschaftlich so ungemein wichtige Kreditverteilung."[13]

Die *privaten Haushalte* und die *Unternehmen* können völlig frei entscheiden, ob sie ihr zur Verfügung stehendes Geld – mit Hilfe der verschiedenen Finanzintermediäre – auf den *Finanzmärkten* in Finanzanlagen anlegen oder auf dem *primären Kapitalmarkt* in volkswirtschaftlich wünschenswerte Investitionen zur Vergrößerung des Sachkapitalstocks der Volkswirtschaft zuführen.[14]

Mit der systematischen Einführung eines Geldmarktes in die Wirtschaftstheorie ergibt sich damit ein völlig anderer Zusammenhang zwischen Sparen und Investieren. Nell-Breuning unterscheidet in seiner Analyse der Börse im Jahr 1928 bezüglich des Zinssatzes – in völliger Übereinstimmung mit den späteren Darstellungen bei Keynes – zwischen dem *Leihsatz des Geldmarktes* (=»Geldsatz«) und der *Rendite des Realkapitals* (=»Kapitalsatz«). Nach der Erkenntnis von Keynes werden Investitionen von den Unternehmen in der Regel nur dann durchgeführt, wenn *erstens* das Investitionsklima günstig und mithin aufgrund guter Zukunftserwartungen der Unternehmen ihre »Investitionsneigung« positiv ist und *zweitens* die Zinsen auf dem Geldmarkt niedrig sind. Das Sparen der privaten Haushalte ist dagegen unabhängig von der Höhe der Zinsen auf dem Geldmarkt. Es hängt von der »Sparneigung« der privaten Haushalte ab. In der Regel steigt die Sparneigung *erstens* mit dem verfügbaren Einkommen der privaten Haushalte und nimmt *zweitens* in schlechten Zeiten mit negativen Zukunftserwartungen der privaten Haushalte tendenziell auch zu.

Damit existiert nicht mehr ein klassischer »Ausgleichsmechanismus« von Sparen und Investieren über einen einheitlichen Zinssatz. Im Verlauf der Interpretation von Keynes' Ausführungen ist es in späterer Zeit üblich geworden, eine auf John Richard Hicks (1904-1989) zurückgehende graphische Wiedergabe in Form einer *IS-Funktion* (= Investment/Savings-Funktion) heranzuziehen, die alle

13 Ebd. 126.

14 Siehe zum Zusammenhang von Sparen und Investieren und der Funktionsweise von Finanzmärkten ausführlich Hagel, Joachim, *Die Funktionsweise monetärer Märkte* in ethischer Perspektive, in: Aichhorn, Ulrike (Hg.), Geld- und Kreditwesen im Spiegel der Wissenschaften, Wien/New York 2005, 53-93.

Kombinationen von Zinssatz und Realeinkommen kennzeichnet, bei denen ein Gleichgewicht zwischen Ersparnis und Investition – sowie mithin zwischen Konsumgüterproduktion und Konsumgüternachfrage auf dem Gütermarkt – besteht.[15]

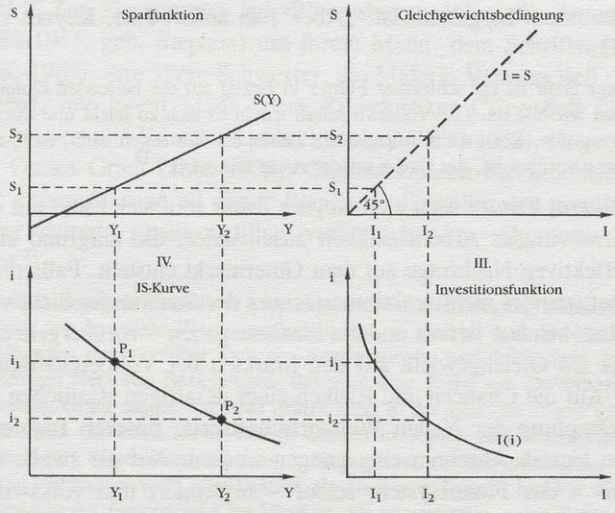

Abbildung: Graphische Ableitung der IS-Kurve[16]

Ein *Gleichgewicht auf dem Gütermarkt* ist theoretisch und praktisch auch bei Unterbeschäftigung – mit einem hohen Zinssatz und niedrigem Realeinkommen – möglich. Wenn dann in einer konkreten Situation – wie eben mit dem Börsenkrach im Oktober 1929 in New York oder in der Finanzkrise unserer Tage gegeben – die Banken und mithin der ganze Finanzsektor in einer Volkswirtschaft nicht mehr richtig funktionieren, dann „ist der Teufel los."[17] Geldanleger (= *Gläubiger*) und Banken verlieren nicht nur viel Geld auf den Finanzmärkten, sondern Unternehmen bekommen plötzlich Schwierigkeiten bei der Finanzierung ihrer Investitionen (= *Kreditklemme*). Führt die Finanzkrise zu einem – vorübergehenden – Einbruch der Investitionen auf Seiten der Unternehmen und zu einem – vorübergehenden – Rückgang der Konsumgüternachfrage auf Seiten der privaten Haushalte, deren Geldvermögen durch die Verluste stark geschrumpft ist, mündet die Finanzkrise in eine konjunkturelle Wirtschaftskrise mit steigender

15 J.M. Keynes, Allgemeine Theorie 149f.

16 Quelle der Abbildung: Kolb, Gerhard, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*. Dogmengeschichtliche Positionen des ökonomischen Denkens, München ^{2}2004, 153.

17 So lautet eine schöne Formulierung bei P. Krugman, Die neue Weltwirtschaftskrise 180.

Arbeitslosenzahl.[18] Natürlich lässt sich *auf lange Sicht hin* und *im festen Vertrauen auf die Selbstheilungskräfte der Wirtschaft* auch alles aussitzen, bis die Konsumgüternachfrage der privaten Haushalte und die Investitionen der Unternehmen ihr altes Niveau wieder erreichen und Vollbeschäftigung auf dem Arbeitsmarkt erneut hergestellt ist. „Aber", so äußert J.M. Keynes sich bereits im Jahr 1923,

> „die *lange Sicht* ist ein schlechter Führer in Bezug auf die laufenden Dinge. Auf lange Sicht sind wir alle tot. Die Volkswirtschaft macht es sich zu leicht und macht ihre Aufgabe zu wertlos, wenn sie in stürmischen Zeiten uns nur sagen kann, dass, nachdem der Sturm lang vorüber ist, der Ozean wieder ruhig sein wird." [19]

In seiner *General Theory* setzt sich Keynes daher in erster Linie mit dem Problem der unfreiwilligen Arbeitslosigkeit auseinander, die aufgrund eines Rückgangs der effektiven Nachfrage auf dem Gütermarkt entsteht. Falls die Zündung des Wirtschaftsmotors nicht funktioniert, muss der Staat in der Sicht von Keynes gleichsam den *Anschub* liefern und die Staatsausgaben – vorübergehend – kräftig erhöhen, bis ein Gleichgewicht auf den Märkten bei Vollbeschäftigung wieder erreicht ist. Auf die Chancen und Risiken einer derartigen staatlichen Fiskalpolitik zur Bekämpfung der Neuen Weltwirtschaftskrise unserer Tage soll im abschließenden vierten Abschnitt eingegangen werden. Auf die zweite Frage, wie der *Anlasser* – das Finanzsystem selber – reformiert und volkswirtschaftlich richtig gestaltet werden kann, um Finanzkrisen zu mildern und Finanzstabilität zu fördern, soll im dritten Abschnitt anhand der Ergebnisse der Analyse von Nell-Breuning in seinen *Grundzügen der Börsenmoral* von 1928 eine erste Antwort versucht werden. Doch zunächst möchte ich zum besseren Verständnis des Menschen Keynes an seine Zeit im *Bloomsbury Circle* erinnern.

2. *John Maynard Keynes und der Bloomsbury Circle*

Keynes beginnt 1902 in Cambridge sein Studium der Mathematik und der Klassischen Philologie, in dem er neben dem Philosophen und späteren Nobelpreisträger für Literatur, Bertrand Russell (1872-1970), der Ethiker George Edward Moore (1873-1958) eine prägende Rolle für ihn spielt. Bertrand Russell und George Edward Moore sind zugleich Mitglieder der *Cambridge Conversazione Society*, einer elitären intellektuellen männlichen Geheimgesellschaft an der Universität Cambridge nach dem Vorbild einer Freimaurerloge, die auch als »*The Apostles*« bekannt ist und in deren Kreis Keynes 1903 gewählt wird. Ab 1907

18 Siehe zu J.M. Keynes, *General Theorie*: G. Kolb, Geschichte der Volkswirtschaftslehre 149-158; und Suntum, Ulrich van, *Die unsichtbare Hand*. Ökonomisches Denken gestern und heute, Berlin u.a. ^{3}2005, 108-113 [Die Keynessche Revolution].

19 J.M. Keynes, Ein Traktat über Währungsreform 83.

findet er Anschluss an den privaten Freundeskreis des Bloomsbury Circle, einem nach dem Quartier im Londoner Stadtteil Bloomsbury benannten Zirkel von Literaten und Künstlern. Der *Bloomsbury Circle* erscheint auf den ersten Blick als ein um Virginia Woolf und ihre Geschwister erweiteter Londoner Ableger der *Apostel*.[20] Zur Kerngruppe von Bloomsbury zählen die Autorin Virginia Woolf (1882-1941, geb. Stephen) mit ihrem Mann, dem Schriftsteller Leonard Woolf (1880-1969), ihre ältere Schwester, die Malerin Vanessa Bell (1879-1961, geb. Stephen), mit ihrem Mann, dem Kunstkritiker Clive Bell (1881-1964), sowie die Literaten und Künstler Lytton Strachey (1880-1932), Roger Fry (1866-1934) und Ducan Grant (1885-1978). Charakteristisch für Bloomsbury ist die persönliche Lebensführung all dieser Personen, die völlig den gesellschaftlichen Normen der damals gesellschaftlich vorherrschenden viktorianischen Moral widerspricht.[21]

> „Selbst nach heutigen Maßstäben wäre eine solche Lebensführung ziemlich unkonventionell, nach den damaligen Wertvorstellungen war sie skandalös. ... Sie lebten und liebten innerhalb eines nur scheinbar lockeren Arrangements, tatsächlich aber in einem recht engmaschigen Netz von Beziehungen, das auch eine Reihe von Dreierbeziehungen zuließ. Duncan Grant zeugte Vanessas drittes Kind in der Zeit, als er mit ihr und seinem homosexuellen Geliebten David Bunny Garnett in Sussex zusammenlebte. Viel später heiratete Bunny dieses Kind, da war er fünfzig und sie fünfundzwanzig. ... Maynard Keynes, Liebhaber sowohl von Duncan als auch von Lytton, brachte 1925 das zarte Gleichgewicht der Gruppe sehr ins Wanken, als er versuchte, seine Frau, die Ballerina Lydia Lopokowa, in den Kreis einzuführen."[22]

An die Stelle des rein intuitiven Denkens, das sich blind an der viktorianischen Moral orientiert und in der englischen Gesellschaft vorherrschend ist, tritt infolge der Lektüre von G.E. Moores Hauptwerk Principia Ethica[23] im Bloomsbury Circle ein eigenständiges kritisches Denken, das die traditionelle Moral einer radikalen Kritik unterzieht und verwirft. Ähnlich wird Keynes in seiner späteren Zeit mit der klassischen Theorie in der Nationalökonomie verfahren. Dorothea Hauser schreibt über die neue Art zu denken und – entsprechend

20 Im Jahr 1904 ziehen nach dem Tod beider Elternteile vier Geschwister – Vanessa Stephen, Thoby Stephen (1880-1906), Virginia Stephen und Adrian Stephen (1883–1948) in das Haus am Gordon Square 46 im Stadtteil Bloomsbury in London. 1911 ziehen Virginia Stephen und Adrian Stephen in das neue Haus am Brunswick Square Nummer 38 in Bloomsbury und vermieten das Erdgeschoss an J.M. Keynes, der Duncan Grant mitbringt, und ein Schlafzimmer mit Wohnzimmer unter dem Dach an Leonard Woolf, den Virginia Stephen 1912 heiratet.

21 Zum *Bloomsbury Circle* siehe ausführlich: Todd, Pamela, *Die Welt von Bloomsbury*. Auf den Spuren von Virginia Woolf und ihren Freunden. Aus dem Englischen von E. Ruetz, Frankfurt a.M. 2002; Frick-Gerke, Christine (Hg.), *Inspiration Bloomsbury*. Der Kreis um Virginia Woolf, Frankfurt a.M. 2003.

22 So beschreibt die Welt von Bloomsbury P. Todd, Die Welt von Bloomsbury 17f.

23 Moore, George E., *Principia Ethica*, Stuttgart 1970 (engl. Orig.-Ausg. 1903).

anders als die Gesellschaft – auch in vielfältigen Freundschafts- und Liebesbeziehungen zu leben im Bloomsbury Circle:

> „Und hier entstanden in einer hochgespannten und zugleich esoterischen Atmosphäre, wo Skeptizismus praktiziert, aber noch Gewissheit gesucht wurde, Bloomsburys Überzeugungen. Ihnen eigen war ein antiviktorianischer Affekt, eine Verachtung heuchlerischer Moral und Konventionen, an deren Stelle unter dem Einfluss des heute weitgehend vergessenen Philosophen G.E. Moore Schönheit und Freundschaft als zentrale Werte gesetzt wurden. In einer Zeit, die für Schwule Zuchthaus mit Zwangsarbeit vorsah, bot die höchst selektive Lektüre von Moores Hauptwerk Principia Ethica von 1903 überdies das philosophische Unterfutter für die frei gelebte Sexualität, vor allem Homosexualität."[24]

Am 9. September 1938 trägt Keynes im Memoir Club – einer intimen Abendunterhaltung des harten Kerns von Bloomsbury – sein Erinnerungsstück *Meine frühen Überzeugungen*[25] vor, in dem er den mächtigen Einfluss von G.E. Moore auf das Denken und Leben im Bloomsbury Circle eindrucksvoll bestätigt.[26] Allerdings wird G.E. Moore nur selektiv rezipiert.[27]

> „Wir lehnten die gewohnte Moral, die Konventionen und die traditionelle Weisheit vollkommen ab. Wir waren, heißt das, im strikten Sinn des Wortes Immoralisten. Die Folgen dessen, dass man ertappt wurde, wollten natürlich überlegt sein. Aber wir anerkannten keine moralische Verpflichtung, keine innere Richtschur, die uns gezwungen hätte, uns anzupassen und zu gehorchen. Im Angesicht des Himmels erhoben wir den Anspruch, die eigenen Richter in unseren jeweils eigenen Fällen zu sein. ... Doch soweit es mich betrifft, ist es zu spät, als dass ich mich noch ändern wollte. Ich bin und bleibe ein Immoralist."[28]

24 Hauser, Dorothea, *Politik und Gefühl*, in: Keynes, John Maynard, *Freund und Feind*. Zwei Erinnerungen, aus dem Englischen von J. Kalka, mit einer Einl. von D. Hauser, Berlin 2004, 7-23, hier 17f.

25 In: J.M. Keynes, Freund und Feind 97-124.

26 Siehe J.M. Keynes, Freund und Feind 100-121. Vornehmlich wird im *Bloomsbury Circle* das letzte und sechste Kapitel *Das Ideal* (G.E. Moore, Principia Ethica 254-305) gelesen: „Das Neue Testament ist ein Handbuch für Politiker, verglichen mit der Außerweltlichkeit von Moores Kapitel über »Das Ideal«. Ich kenne seit Platon nichts, was ihm gleichkäme. Und es ist besser als Platon, weil es frei von Phantasie ist. Es vermittelt die Schönheit der Buchstäblichkeit von Moores Geist, die reine und leidenschaftliche Intensität seiner Schau – *ohne* Phantasie, ohne Dekoration" (so J.M. Keynes, Freund und Feind 114).

27 J.M. Keynes, Freund und Feind 101f.: „Was wir uns von Moore holten, war nun keineswegs all das, was er uns bot. Er stand mit einem Fuß auf der Schwelle des neuen Himmelreichs, aber der andere stand noch bei Sidgwick und dem Benthamistischen Kalkül und den allgemeinen Regeln des richtigen Benehmens. Es gab ein Kapitel in den *Principia*, das wir überhaupt nicht beachteten. Wir akzeptierten sozusagen Moores Religion und verwarfen seine Moral. Tatsächlich lag unserer Ansicht nach einer der größten Vorteile seiner Religion darin, dass sie die Moral überflüssig machte – wenn man mit »Religion« die Haltung eines Menschen gegenüber sich selbst und den letzten Dingen meint und mit »Moral« die Haltung der Außenwelt und allem Kontingenten gegenüber."

28 J.M. Keynes, Freund und Feind 117f.

Das Vertrauen, mittels des eigenständigen kritischen Denkens traditionelle gesellschaftliche Normen und Anschauungen zu überwinden, zu korrigieren und durch neue Normen und Ansichten zu ersetzen, ist in der ersten Zeit im Bloomsbury Circle nahezu grenzenlos. Rückblickend sagt Keynes:

> „Wir hatten keinen Respekt vor traditioneller Weisheit oder vor eingebürgerten Restriktionen. Es fehlte uns an Ehrfurcht ... für alles und jeden. Es fiel uns nicht ein, die (wie mir nun scheint) unglaubliche Leistung unserer Vorgänger bei der Ordnung des Lebens zu achten oder die komplizierte Architektur, die sie errichtet hatten, um diese Ordnung zu beschützen ... Als Ursache und Folge unseres eigenen allgemeinen Bewusstseinszustandes missverstanden wir die menschliche Natur – die unsere eingeschlossen – vollständig. Die Vernünftigkeit, die wir ihr zuschrieben, führte zu einer Oberflächlichkeit nicht nur des Urteils, sondern auch des Fühlens. ... Ich leide immer noch auf unheilbare Weise an der Neigung, den Gefühlen und Taten anderer Leute (und zweifellos meinen eigenen auch) eine ganz unwirkliche Vernünftigkeit zuzuschreiben."[29]

Bis zur Niederschrift seiner General Theory überwindet Keynes allerdings diesen Mangel. Er hat bis dahin gelernt für das faktischen Verhalten der Wirtschaftssubjekte einerseits den mächtigen Einfluss von Gefühlen und Antrieben (= animal spirits) im Menschen zu berücksichtigen,[30] und er kann andererseits sowohl die Leistung der Klassiker und Neoklassiker als auch ihrer Vorgänger – z.B. die Leistung der Merkantilisten – in der Nationalökonomie neidlos anerkennen. Dennoch zieht Keynes rückblickend eine positive Bilanz für sein Leben in der Zeit bis zum Ersten Weltkrieg:

29 Ebd. 119f.

30 So J.M. Keynes, Allgemeine Theorie 128, im Jahr 1935 konkret über die Investitionsneigung von Unternehmern: „Geschäftsleute treiben ein Spiel, in dem Geschicklichkeit und Zufall vermischt sind, und dessen durchschnittliche Ergebnisse den Spielern, die sich daran beteiligen, nicht bekannt sind. Wenn die menschliche Natur nicht versucht wäre, etwas zu wagen, keine Befriedigung (abgesehen vom Gewinn) in dem Bau einer Fabrik, einer Eisenbahn, eines Bergwerkes oder eines Bauernhofes fände, würden als bloßes Ergebnis kalter Berechnung vielleicht wenige Investitionen vorgenommen werden." Allgemein gesprochen kommt er bis zum Jahr 1935 zu der Überzeugung: „Wahrscheinlich können die meisten unserer Entschlüsse, etwas Positives zu tun, dessen volle Wirkungen sich über viele künftige Tage ausdehnen werden, nur auf animalische Instinkte zurückgeführt werden – auf einen plötzlichen Anstoß zur Tätigkeit statt zur Untätigkeit, und nicht auf den gewogenen Durchschnitt quantitativer Vorteile, multipliziert mit quantitativen Wahrscheinlichkeiten. ... Wenn die animalischen Instinkte abgedämpft werden und der plötzliche Optimismus stockt, so dass wir uns auf nichts als auf mathematische Erwartung stützen können, wird somit das Unternehmertum schwinden und sterben – obschon die Angst vor Verlusten keine vernünftigere Grundlage haben mag als vorher die Hoffnung auf Gewinn" (ebd. 137). Zur Bedeutung von *animal spirits* im Wirtschaftsleben bei J.M. Keynes, siehe Akerlof, George A./Shiller, Robert J., *Animal Spirits*. Wie Wirtschaft wirklich funktioniert, Frankfurt/New York 2009, bes. 7-14; und Pelzmann, Linda, Vertrauen – destabilisiert durch Animal Spirits?, in: Wirtschaftspolitische Blätter 2/2009, 229-244.

„So wurden wir erzogen – mit Platons Konzentration auf das Gute an sich, mit einer scholastischen Subtilität, die Thomas von Aquin übertrumpfte, in kalvinistischer Zurückgezogenheit von den Freuden und Erfolgen des Jahrmarkts der Eitelkeiten und gedrückt von allen Leiden Werthers. Es hinderte uns nicht daran, die meiste Zeit zu lachen, und wir genossen eine unüberbietbare Selbstsicherheit, ein Gefühl der Überlegenheit und der Verachtung für den ganzen Rest der unbekehrten Welt. ... Es scheint mir in der Rückschau, dass es sehr gut war mit dieser unserer Religion aufzuwachsen."[31]

Als ein typischer Nonkonformist – wie er sich selber bezeichnet[32] –, der bis zu seiner Heirat im Jahr 1925 mit Lydia Lopokowa (1892-1981) auch keine intimen Beziehungen zu Frauen unterhält, kann Keynes es in den 1930iger Jahren des vorigen Jahrhunderts unternehmen, in der Volkswirtschaftslehre die gesamte klassische Lehrmeinung grundsätzlich in Frage zu stellen und durch eigenständiges kritisches Denken aus den guten und tauglichen Elementen der Klassik und Neoklassik eine ganz neue und bessere Theorie für die praktische Wirtschaftspolitik zu entwerfen.

3. Die Funktionsweise des Finanzmarktes und die Möglichkeiten der Geldpolitik

Es ist Keynes, der neben dem *Gütermarkt*, dem *Arbeitsmarkt* und *primären Kapitalmarkt*, die in der *klassischen Theorie* Berücksichtigung finden, zusätzlich den *Geldmarkt* – und mithin den gesamten Finanzsektor – analysiert und in die Volkswirtschaftstheorie systematisch einbaut. Durch sein Dissertationsprojekt über die *Grundzüge der Börsenmoral* ist auch Nell-Breuning gezwungen, sich systematisch mit dem Finanzsektor auseinanderzusetzen, und leitet argumentativ einige Richtlinien für die Preisbildung auf dem *Finanzmarkt* ab. In der Terminologie von Oswald von Nell-Breuning gehört zu dem Finanzmarkt der Sache nach der »*Geldmarkt*« plus der (*sekundäre*) »*Kapitalmarkt*«, auf dem Renten, Aktien und andere Finanzprodukte gehandelt werden. Dem Zinssatz (= »Leihzins« oder »Geldsatz«) auf dem *Finanzmarkt* – für den Nell-Breuning mal den Ausdruck »Geldmarkt« und mal den Ausdruck »Kapitalmarkt« insgesamt benutzt – steht die Rendite (=»Kapitalsatz«) gegenüber, die sich durch eine Investition in das Sachkapital (= »Realkapital« in der Sprache von Nell-Breuning) eines Unternehmens erzielen lässt.

31 J.M. Keynes, Freund und Feind 110f.
Die bedeutendste Biographie zu J.M. Keynes stammt in drei Bänden von dem Historiker und Professor für Politische Ökonomie, Lord Robert J.A. Skidelsky (geb. 1939). Siehe zu J.M. Keynes in der Zeit bis zum Ersten Weltkrieg: Skidelsky, Robert J.A., John Maynard Keynes, 1: Hopes Betrayed: 1883-1920, London 1983.

32 J.M. Keynes, Freund und Feind 100.

> „1. Der Leihzins des Kapitalmarktes hat zur theoretischen Obergrenze der gerechten Preishöhe die durchschnittliche Rendite des Realkapitals des gleichen Wirtschaftsganzen (Wirtschaftsgebietes bzw. Wirtschaftszweiges).
> 2. Die Leihsätze des Geldmarktes sind an die gleiche Obergrenze um so mehr gebunden, als das Hinaufsteigen der Geldsätze über den Kapitalsatz leicht zu schweren wirtschaftlichen Störungen Veranlassung gibt."[33]

Nell-Breuning hat aufgrund des Studiums der Geldtheorie der Scholastiker natürlich gelernt zwischen *Geldsatz* und *Kapitalsatz* klar zu unterscheiden. Die Scholastiker versuchten in ihrer Zeit des Mittelalters durch die Wuchergesetze den Zinssatz niedrig zu halten. Keynes, der für den Kapitalsatz den Ausdruck die »Grenzleistungsfähigkeit des Kapitals« einführt, anerkennt in seiner *General Theory* deshalb sowohl die Berechtigung dieser scholastischen Unterscheidung als auch die Berechtigung von Gesetzen gegen den Wucherzins.

> „Ich wurde in dem Glauben erzogen, dass die Haltung der mittelalterlichen Kirche gegenüber dem Zinssatz von Natur aus widersinnig war, und dass die scharfsinnigen Erörterungen, die auf eine Unterscheidung zwischen Ertrag von Gelddarlehen und dem Ertrag aktiver Investition zielten, lediglich jesuitische Versuche waren, einen praktischen Ausweg aus einer törichten Theorie zu finden. Jetzt aber lese ich diese Erörterungen als eine ehrliche, intellektuelle Bemühung, auseinander zu halten, was die klassische Theorie unauflöslich miteinander verflochten hat, nämlich den Zinssatz und die Grenzleistungsfähigkeit des Kapitals. Denn es scheint nun klar zu sein, dass die Untersuchung der Scholastiker sich auf die Erläuterung einer Formel richteten, die der Kurve der Grenzleistungsfähigkeit des Kapitals ermöglichen sollte, hoch zu sein, während sie gleichzeitig Vorschriften, Gewohnheiten und das moralische Gesetz dazu benutzen, um den Zinssatz niedrig zu halten."[34]

Wenn sich auf dem Finanzmarkt durch *Spekulation* eine höhere Verzinsung des eingesetzten Kapitals erzielen lässt, als durch harte unternehmerische Tätigkeit, fließen die Spargelder von privaten Haushalten und liquide Mittel von Unternehmen zum Schaden der Volkswirtschaft statt in *produktive Investitionen* zunehmend in – an und für sich unproduktive – Finanzanlagen mit dem Risiko, dass diese in so genannten »Blasen« (= »bubbles«) völlig überbewertet werden, bis eines Tages diese Seifenblasen platzen. Genau dies ist in der *Großen Depression* und in der Neuen Weltwirtschaftskrise am Finanzmarkt passiert. Für derartige

33 O. v. Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral 124f.

34 J.M. Keynes, Allgemeine Theorie 297. Keynes verweist völlig zu Recht auch auf Adam Smith: „Selbst Adam Smith war äußerst maßvoll in seiner Haltung gegenüber den Wuchergesetzen. Denn er war sich wohl bewusst, dass die individuellen Ersparnisse entweder durch Investition oder durch Finanzanlagen absorbiert werden können, und dass keine Gewähr besteht, dass sie nur in die erstere fließen werden. Außerdem zog er einen niedrigen Zinssatz vor, da er die Möglichkeit vergrößert, dass Ersparnisse in neueren Investitionen, statt in Finanzanlagen Verwendung finden; und aus diesem Grunde verteidigte er in einer Stelle ... eine mäßige Anwendung der Wuchergesetze" (ebd. 297f).

Finanzkrisen kommt Nell-Breuning – auch aus heutiger Sicht noch völlig zu Recht – zu diesen Schlussfolgerungen:

> „4. Da gerade in wirtschaftlichen Krisenzeiten infolge der Zirkulationsstörung (Vertrauenskrise!) ein Notbedarf an Krediten entsteht, der, da ihm durch entsprechende Erweiterung des Kreditvolumens gerade in solchen Zeiten nicht begegnet werden kann, nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage die Leihsätze hochtreibt, während die Realkapitalrendite gleichzeitig auf oder unter Null fällt, so liegt hier der Wucher besonders nahe. ...
>
> 6. ... Demgegenüber ist es Sache der Staatsgewalt zufolge ihrer Leitungsbefugnis über die Wirtschaft des staatlich geeinten Volkes, auf das Kräfteverhältnis am Markte und die Leihsätze des Marktes einen regelnden Einfluß auszuüben, wozu in der Gegenwart die Diskontpolitik der Zentralnotenbanken eines der hauptsächlichen Mittel ist."[35]

Nell-Breuning nimmt damit eine Erkenntnis von Keynes vorweg, dass – in einer Situation mit drohender Kreditklemme und niedriger Investitionsbereitschaft der Unternehmen – die Zentralbank durch eine expansive Geldpolitik, welche den Zinssatz am Geldmarkt niedrig hält, einen gewissen Beitrag leisten kann, einer Kreditklemme[36] entgegen zu wirken und die Investitionstätigkeit der Unternehmen wieder anzuregen. Dies entspricht der Sache nach der Zinstheorie von Keynes, die er in Abgrenzung zur *klassischen Theorie* folgendermaßen formuliert:

> „Die Berechtigung für einen mäßig hohen Zinssatz wurde bisher in der Notwendigkeit gesehen, genügend Anreize zum Sparen zu schaffen. Wir haben aber gezeigt, dass das Maß effektiver Ersparnis notwendigerweise vom Investitionsvolumen bestimmt wird, und dass das Investitionsvolumen durch einen *niedrigen* Zinssatz gefördert wird, vorausgesetzt, dass wir nicht versuchen, es auf diese Weise über den Punkt anzuregen, der mit Vollbeschäftigung übereinstimmt."[37]

Gegen die Wirksamkeit einer expansiven Geldpolitik spricht allerdings nach Keynes eine mögliche *Investitionsfalle* in der Abschwungphase der Wirtschaft. *Erste Etappe*: In einer wirtschaftlichen Rezession wird trotz niedriger Zinsen von den Unternehmen aufgrund schlechter Zukunftsaussichten kaum investiert. *Zweite Etappe:* Die sinkenden Netto-Investitionen führen zu einem niedrigeren Volkseinkommen, das niedriger ist, als es bei Vollbeschäftigung möglich wäre. Dadurch wird wiederum weniger gespart in der Volkswirtschaft, denn das Sparen ist ja abhängig vom Einkommen. Dadurch gleichen sich Investitionen und Sparen *ex post* auf dem primären Kapitalmarkt wieder an. *Schlussfolgerung:* Die Anpassung von Sparen und Investieren erfolgt mithin nicht über den Zins sondern über das Volkseinkommen. Der Ausfall von Investitionen ist deshalb besonders bedeutsam, da er auf das Einkommen multiplikativ wirkt (= *Multiplikatoreffekt*). Der Ausfall der Investitionen führt zu einer überproportiona-

35 O. v. Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral 124f.

36 Zur Kreditklemme und den Möglichkeiten sie zu beheben siehe z.B. G.A. Akerlof/R.J. Shiller, Animal Spirits 127-143.

37 J.M. Keynes, Allgemeine Theorie 316.

len Senkung des Volkseinkommens und zu einem gesamtwirtschaftlichen Gleichgewicht bei Unterbeschäftigung. Die Identität von Investieren und Sparen ergibt sich mithin auf verschiedenen Stufen des Volkseinkommens.

Gegen die Wirksamkeit der Geldpolitik spricht nach Keynes weiterhin eine mögliche *Liquiditätsfalle* in einer Abschwungsphase der Wirtschaft. *Erste Annahme*: Liegt der aktuelle Zinssatz deutlich unter einem normal erwarteten Niveau, sind die Wirtschaftssubjekte nicht bereit ihr Geld gegen Zins auszuleihen, sondern fragen zusätzliches von der Zentralbank angebotenes Geld aus einem *Spekulationsmotiv* heraus nach. *Zweite Annahme:* Die Wirtschaftssubjekte warten auf höhere Zinsen. Das Geld steht für Investitionen nicht zur Verfügung. *Dritte Annahme:* Die Zinsen lassen sich von der Zentralbank zur Förderung von Investitionen nicht beliebig nach unten senken. Aufgrund einer möglichen Investitions- und Liquiditätsfalle vertraut Keynes eher auf die Fiskalpolitik, auf die im abschließenden vierten Teil eingegangen werden soll.[38]

Die ethische Berechtigung zur *Spekulation* an den Finanzmärkten durch wohlhabende private Haushalte wird allerdings weder von Keynes noch von Nell-Breuning in Zweifel gezogen, da es – in sozialethischer Perspektive – zur Funktionsfähigkeit aller *sekundären Kapitalmärkte* stets der *Spekulanten* bedarf, die zum Beispiel als notwendige Tauschpartner auf den Finanzmärkten zur Verfügung stehen und bereit sind, den Besitzern von Aktien oder anderen Wertpapieren, die dringend Geld benötigen oder sich aus anderen Gründen von ihren Aktien trennen möchten, ihre Aktien und Wertpapiere abzukaufen.

Gewisse Einkommensunterschiede unter den Bürgerinnen und Bürgern – die durch eine erfolgreiche Spekulation oder eine erfolgreiche unternehmerische Tätigkeit vergrößert werden – sind aus der Sicht von Nell-Breuning und Keynes ethisch durchaus zu rechtfertigen, wenn sie am Ende allen Bürgerinnen und Bürgern zum Vorteil gereichen. Keynes urteilt in seiner *General Theory* in dieser Hinsicht auch sehr pragmatisch über die Antriebe im Menschen (= *animal spirits*) – darunter vor allem der Gelderwerbstrieb –, die sowohl viel Gutes bewirken, aber ebenso auch immensen Schaden im Wirtschaftsleben anrichten können.

> „Ich selber glaube, dass bedeutsame Ungleichheiten von Einkommen und Reichtum gesellschaftlich und psychologisch gerechtfertigt sind, aber nicht so große Ungleichheiten, wie sie heute bestehen. Es gibt wertvolle menschliche Betätigungen, die zu ihrer vollen Entfaltung das Motiv des Gelderwerbes und den Rahmen privaten Besitztumes erfordern. Gefährliche menschliche Triebe können überdies durch Gelegenheiten für Gelderwerb und privaten Besitz in verhältnismäßig harmlose Kanäle abgeleitet werden, die, wenn sie nicht auf diese Art befriedigt werden können, einen Ausweg in Grausamkeit, in rücksichtloser Verfolgung von persönlicher Macht und Autorität und anderer Formen von Selbsterhöhung finden können."[39]

38 Zur geld- und fiskalpolitischen Argumentation von J.M. Keynes siehe Blomert, Reinhard, *John Maynard Keynes*, Reinbek 2007, 99-106 („Die neue Theorie").

39 J.M. Keynes, Allgemeine Theorie 315.

Und er fährt fort mit den Worten, die ich zum Titel dieses Beitrages gewählt habe:

> „Es ist besser, dass ein Mensch sein Bankguthaben tyrannisiert als seine Mitmenschen, und während das erstere gelegentlich als ein Mittel zum letzteren bezeichnet wird, ist es wenigstens gelegentlich eine andere Möglichkeit."[40]

Denn seit Adam Smith sollen die angeborenen *egoistischen Triebe der menschlichen Natur* – die sich in der theologischen Rede von der »Erbsünde« oder der »Konkupiszenz« des Menschen (= böse Begierlichkeit) widerspiegeln – durch die Rahmenordnung der Wirtschaft mit der Möglichkeit in der Realwirtschaft und auf den Finanzmärkten Gewinn zu machen in weitgehend unschädliche und sogar produktive Tätigkeiten umgeleitet werden. Zu einem entsprechenden Ergebnis kommt auch Nell-Breuning in seiner Dissertation:

> „Demnach wird als Ergebnis festgehalten werden können:
> 1. Die rein händlerische Spekulation im engeren Sinne unterliegt ganz im allgemeinen sehr schweren sittlichen Bedenken, ohne dass jedoch der schlüssige Beweis erbracht werden könnte, dass sie schlechthin dem Naturgesetz zuwider (ex genere suo res intrinsecus mala) sei.
> 2. Es gibt eine rein händlerische Spekulation im engeren Sinne, die eine in der arbeitsteiligen Verkehrswirtschaft *volks*wirtschaftlich nützliche Funktion auszuüben imstande ist und diese Funktion, das ist die berufsmäßige Risikotragung, wenigstens zum *privat*wirtschaftlichen Vorteil eines volkswirtschaftlich immerhin nicht unbeachtlichen Kreises von Gegenkontrahenten tatsächlich ausübt.
> 3. Da der Nachweis der sittlichen Verwerflichkeit der Spekulation als solcher schlechthin, trotz schwerer, ihr prinzipiell entgegenstehender Bedenken, noch nicht erbracht ist, muss daher die Spekulation in den Fällen, wo sie ihre volkswirtschaftliche Funktion ausübt, sowie die Inanspruchnahme ihrer Dienste in diesen Fällen als sittlich bedenkenfrei anerkannt werden."[41]

Allerdings warnen sowohl Nell-Breuning als auch Keynes vor Exzessen einer unkontrollierten Spekulationstätigkeit, die – wie im Jahr 1929 oder im Jahr 2008 tatsächlich geschehen – in eine Finanzkrise ungeahnten Ausmaßes führen können.

> „4. Spekulation, die keine volkswirtschaftliche Funktion erfüllt oder gar in ihren Auswirkungen volkswirtschaftlich nachteilig wirkt, ist unbedingt sittlich minderwertig; Mehrwertaneignung durch solche Spekulation wie auch der darauf gerichtete Wille scheint sogar der strengen Gerechtigkeit zuwider zu sein.
> 5. Publikumsspekulation (an der Warenbörse selber von der öffentlichen Meinung geächtet, in Effekten nicht beanstandet) ist volkswirtschaftlich schädliches, privatwirtschaftlich gefährliches Glücksspiel und darum in allen Fällen zu verurteilen. Gleiche und noch strengere Verurteilung trifft die Berufsspekulation in Effekten, die sich selber eine volkswirtschaftliche Funktion (mag sie früher eine solche gehabt haben oder nicht) heute

40 Ebd. 315f.
41 O. v. Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral 163f.

> im Ernst nicht mehr zuschreibt, um so mehr, da sie von den Verlusten der Publikumsspekulation lebt."[42]

Im Sinne einer lex lata ad praecavendum periculum generale (= Gesetz zur Vermeidung einer allgemeinen Gefahr) verweist Oswald von Nell-Breuning zudem auf das katholische Kirchenrecht von 1917, das generell den Klerikern in der katholischen Kirche spekulative Geschäfte völlig zu Recht untersagt:

> „Dem Kleriker ist kirchenrechtlich die »negotiatio seu mercatura« verboten, also schon der Effektivhandel und erst recht die Börsenspekulation." [43]

Keynes urteilt in seiner General Theory ganz nüchtern über die Anreize, die Unternehmer und Spekulanten brauchen, um auf den Märkten tätig zu werden:

> „Für die Anstrengung dieser Tätigkeit und die Befriedigung dieser Triebe ist es aber nicht notwendig, dass das Spiel um so hohe Einsätze wie gegenwärtig gespielt wird. Erheblich niedrigere Einsätze werden dem Zweck ebensosehr dienen, sobald sich die Spieler an sie gewöhnt haben. Die Aufgabe, die menschliche Natur umzugestalten, darf nicht mit der Aufgabe verwechselt werden, sie zu steuern. Obschon im idealen Staat die Menschen gelehrt, beeinflusst oder erzogen werden sein mögen, an den Einsätzen kein Interesse zu nehmen, mag es trotzdem weise und vorsichtige Staatskunst sein, das Spiel, nach Regeln und mit Begrenzungen, zuzulassen, solange der Durchschnittsmensch oder auch nur ein bedeutender Teil des Gemeinwesens der Leidenschaft des Gelderwerbs tatsächlich stark ergeben ist."[44]

Mithin darf als Ergebnis festgehalten werden, dass – in einer individualethischen Perspektive – für einen privaten Haushalt eine spekulative Finanzanlage trotz des Risikos eines Totalverlustes im Rahmen einer vernünftigen Portfoliodiversifikation volkswirtschaftlich durchaus sinnvoll sein kann, während für ein Unternehmen wie für einen Staat – in Analogie zu den Klerikern im Kirchenrecht – und gemäß der *lex lata ad praecavendum generale* ein Spekulationsverbot zum Schutz vor außer Kontrolle geratenen *animal spirits* bei den Entscheidungsträgern sinnvoll sein könnte. Ein privates Unternehmen und ein Staat sollten ihre frei verfügbaren liquiden Mitteln *prima facie* entweder *erstens* sinnvoll in Sachkapital investieren oder *zweitens* als Rücklage für schlechte Zeiten bei Geschäftsbanken ohne Risiko und auf Zeit festverzinslich anlegen oder *drittens* tatsächlich überschüssige Gelder bei Unternehmen den relevanten *Stakeholdern* oder beim Staat den Bürgern und Bürgerinnen durch Steuersenkungen wieder zufließen lassen.

Ein warnendes Beispiel aus der gegenwärtigen Finanzkrise für ein Spiel mit einem zu hohen Einsatz ist der deutsche Investor und Unternehmer Adolf Merckle (1939-2009), der nach riesigen Spekulationsverlusten im Januar 2009 sich vor einen Zug wirft und zu Tode kommt. Auf lange Sicht hin träumt Keynes

42 Ebd. 163.
43 Ebd. 163f.
44 J.M. Keynes, Allgemeine Theorie 316.

vom „sanfte[n] Tod des Rentners; des funktionslosen Investors."[45] Der österreichische Ökonom Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) sieht hier eine gewisse Parallele zur Vorhersage von Karl Marx (1818-1883) einer sinkenden Profitrate in den hochentwickelten Industriestaaten, bei denen sich im Laufe der Entwicklung sowohl der *Kapitalsatz* als auch der *Geldsatz* tendenziell und permanent verringert.[46]

> „Der Abstand zwischen Marx und Keynes ist bestimmt kleiner als der frühere zwischen Marx und Marshall oder Wicksell: Sowohl die marxistische Lehre wie auch ihr nichtmarxistisches Gegenstück lassen sich gut umschreiben durch den sich selbst erklärenden Ausdruck, den wir verwenden wollen, »Theorie der schwindenden Investitionschance«."[47]

Wenn der Kapitalismus zukünftig zu Grunde gehen sollte, dann geht er nach Schumpeter nicht an seinen inneren Widersprüchen, sondern an seinen Erfolgen zu Grunde. Wenn in einer fernen Zeit ein Sachkapitalstock aufgebaut sein wird, wie es ihn in der Wirtschaftsgeschichte noch nie gegeben hat, wird es vielleicht irgendwann sogar im Kapitalismus an produktiven Investitionsmöglichkeiten fehlen. Aber ebenso wie der Traum von Keynes ist auch das noch weit weg von unserer Gegenwart. Schumpeter schreibt im Jahr 1942:

> „Es würde sich daraus ein mehr oder weniger stationärer Zustand ergeben. Der Kapitalismus, seinem Wesen nach ein Entwicklungsprozess, würde verkümmern. Für die Unternehmer würde nichts mehr zu tun übrig bleiben. Sie würden sich in der ganz gleichen Lage befinden wie Generäle in einer des ewigen Friedens völlig gewissen Gesellschaft. Die Profite und mit ihnen der Zinsfuß würden sich dem Nullpunkt nähern. Die Schicht der Bourgeoisie, die von Gewinnen und Zinsen lebt, hätte die Tendenz zu verschwinden. Die Leitung von Industrie und Handel würde eine Sache der gewöhnlichen Verwaltung, und das Personal würde unvermeidlich die Charakterisierung einer Bürokratie annehmen. Beinahe automatisch entstünde ein Sozialismus eines sehr gemäßigten Typs. Die menschliche Energie würde sich von der Wirtschaft abwenden. Das Streben nach anderen als wirtschaftlichen Zielen würde die Geister anziehen und das Abenteuer bieten. Für die absehbare Zukunft hat diese Vision keine Bedeutung."[48]

Die bisherigen Ausführungen zum Finanzmarkt und zur Spekulation haben sich beschränkt auf individualethische Ratschläge für die in den privaten Haushalten, in den Unternehmen und im Staat tätigen Personen, um nicht von einer Finanzkrise über Gebühr geschädigt zu werden. Welche sozialethischen Folgerungen ergeben sich nun aber für den Gesetzgeber für die Reparatur eines aus den Fugen geratenen Finanzsektors? Nell-Breuning schreibt zu diesem Punkt:

45 Ebd. 317

46 Zum Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate bei Karl Marx siehe G. Kolb, Geschichte der Volkswirtschaftslehre 91-97.

47 Schumpeter, Joseph A., *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie,* Tübingen ^{6}1987, 183 (= Capitalism, Socialism and Democracy 1942).

48 J.A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie 213f.

> „Da der Markt die Fähigkeit zu einer angemessenen Preisbildung für Leihgeld und Leihkapital gerade in Krisenzeiten nicht besitzt, ist es Aufgabe einer überlegenen Wirtschaftspolitik, durch Zusammenwirken der moralischen Kräfte, insbesondere einer wohlunterrichteten, aufrechten öffentlichen Meinung, und der staatlichen Machtmittel und äußerstenfalls Zwangsgewalt die Auswirkungen des Marktmechanismus von Angebot und Nachfrage in den gehörigen Grenzen zu halten."[49]

Nell-Breuning sieht die Notwendigkeit, dass der Staat in Krisenzeiten gegebenenfalls mit „Zwangsgewalt" in den Finanzsektor eingreifen muss. In heutiger Terminologie würde man sagen: Er fordert nicht mehr oder weniger als eine staatliche Regulierung des Finanzsektors. Wie eine ordentliche Regulierung systematisch durchgeführt werden kann, wird in seiner Dissertation natürlich nicht mehr in aller Breite ausgeführt. Er thematisiert der Sache nach aber immerhin die Frage der Börsenaufsicht und schließt deshalb seine Dissertation mit dem Abschnitt VII: Börsenverfassung und Börseneinrichtungen, in dem er die Bedeutung des Börsen-Ehrengerichts, der Zulassungsstelle und anderer Einrichtungen nach dem damals geltenden Börsenrecht im Deutschen Reich kritisch erörtert.[50]

Über die gegenwärtige Situation auf den Finanzmärkten und die Auswirkungen einer Schattenwirtschaft des Bankwesens – in dem weite Teile des faktischen Bankwesens nicht reguliert sind –, kann sich der Leser und die Leserin auch im neuen Buch von Krugman gut und kurz kundig machen. Sehr schön ist auch die Kapitelüberschrift bei den amerikanischen Ökonomen George A. Akerlof und Robert J. Shiller, zu dieser Frage: Die Zähmung der Bestie: Wie wir die Finanzmärkte beherrschen können.[51] Die Antwort der Autoren lautet: Wir können die Bestie durch eine strenge Regulierung zähmen. Und sollte dies dennoch mal in einer Rezession misslingen, so kann der Staat immer noch zu geld- und fiskalpolitischen Maßnahmen greifen.

4. Kritisches Denken in der wirtschaftspolitischen Praxis der Neuen Weltwirtschaftskrise

Wie soll heute der Staat geld- und fiskalpolitisch auf die Neue Weltwirtschaftskrise reagieren? P. Krugman attackiert in seinem Vorwort für die deutsche Ausgabe sehr heftig die Deutsche Bundesregierung:

> „Aus unerfindlichen Gründen scheinen deutsche Spitzenpolitiker das ungeheure Ausmaß der Krise oder die Notwendigkeit einer energischen Reaktion einfach nicht zu begreifen. Kanzlerin Merkel erklärte, an einem »sinnlosen Wettbewerb um Milliarden« werde sie sich nicht beteiligen. Peer Steinbrück, ihr Finanzminister, ging noch weiter: Nicht genug damit, dass er es ablehnte, selbst einen ernstzunehmenden Plan zur Stimulierung der

49 O. v. Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral 125.
50 Ebd. 210-218.
51 G.A. Akerlof/R.J. Shiller, Animal Spirits 208-211.

> Wirtschaft vorzulegen, griff er die Pläne anderer europäischer Regierungen an und warf insbesondere Großbritannien vor, einem »krassen Keynesianismus« zu huldigen."[52]

Vermutlich ist Krugman zum einen dahingehend Recht zu geben, dass bei Politikern statt eigenständigen *kritischen Denkens* zur Beurteilung einer Krise in der Regel *intuitives Denken* vorherrscht, das ihnen von ihren jeweiligen wirtschaftspolitischen Beratern eingetrichtert wird. Und seit einigen Jahren ist Keynes in der praktischen Wirtschaftspolitik aus der Mode gekommen und Keynesianismus gilt im *intuitiven Denken* vieler Politiker als tot oder wird mit irgendeiner Form eines »Vulgärkeynesianismus« linker Ideologen identifiziert. Vor den Gefahren eines derartigen *intuitiven Denkens* bei Politikern hat jedoch bereits Keynes in seiner *General Theory* selber gewarnt:

> „Praktiker, die sich ganz frei von intellektuellen Einflüssen glauben, sind gewöhnlich die Sklaven irgendeines verblichenen Ökonomen. Wahnsinnige in hoher Stellung, die Stimmen in der Luft hören, zapfen ihren wilden Irrsinn aus dem, was irgendein akademischer Schreiber ein paar Jahre vorher verfasste."[53]

Entsprechend urteilen auch N. Gregory Mankiw und Mark P. Taylor über die heutigen »Vulgärkeynesianer«:

> „Obwohl Keynes diese Sätze bereits 1935 schrieb, gelten sie noch immer. Zu den akademischen Schreiberlingen gehören auch Leute, die Keynes' und anderer großen Leute Ideen in verballhornter Form oder in eine unpassende Wirklichkeit hinein verbreiten."[54]

Zum anderen warnt Krugman – wiederum völlig zu Recht davor – die Neue Weltwirtschaftskrise nicht ernst genug zu nehmen und in den gleichen Fehler wie viele klassisch und neoklassisch geschulte Ökonomen im Jahr 1929 zu verfallen:

> „Tatsächlich herrschte bei vielen führenden Ökonomen eine Art moralistischer Fatalismus. Der die Depression als unvermeidliche Folge vorausgehender Exzesse begriff – und damit als heilsamen Prozess."[55]

Für Schumpeter ist der Wirtschaftsprozess *realwirtschaftlich* ein „Prozess schöpferischer Zerstörung"[56], in dem Wirtschaftskrisen eine wichtige Rolle spielen, indem sie helfen, in einer Volkswirtschaft strukturelle Veränderungen als eine Anpassung an veränderte Verhältnisse durchzuführen.[57] Die daraus resultierende Arbeitslosigkeit heißt »strukturelle Arbeitslosigkeit«:

52 P. Krugman, Die neue Weltwirtschaftskrise 8.

53 J.M. Keynes, Allgemeine Theorie 323.

54 Mankiw, Nicholas G./Taylor, Mark P., *Grundzüge der Volkswirtschaftslehre* (= Economics 2006), übers. v. A. Wagner u. M. Herrmann, Stuttgart [4]2008.

55 P. Krugman, Die neue Weltwirtschaftskrise 3.

56 J. A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie 134-142.

57 Zum Verhältnis von J.A. Schumpeter zu J.M. Keynes siehe R. Blomert, John Maynard Keynes 91, 109, 141f. und 152; und Hagemann, Harald, Zur frühen Rezeption der General Theory durch deutschsprachige Wirtschaftswissenschaftler, in: ders. u.a. (Hg.), Aus gesamtwirtschaftlicher Sicht. FS für J. Kromphardt, Marburg 2008, 71-104, hier 80-82

> „Wir haben – im Gegensatz zu der Lehre, die im Wirtschaftszyklus wesentlich ein monetäres bzw. im Bankkredit wurzelndes Phänomen sieht und sich heute besonders an die Namen Keynes und Hawtrey und an die Praxis des Federal Reserve Board knüpft – gesehen, dass weder die Gewinne des Aufschwungs noch die Verluste der Depression sinn- und funktionslos, sondern, wo der private Unternehmer in Konkurrenz mit seinesgleichen überhaupt noch eine Rolle spielt, wesentliche Elemente des Mechanismus der wirtschaftlichen Entwicklung sind, die man nicht ohne diesen zu lähmen eliminieren kann. Auch auf die ultima ratio der völligen Vernichtung der mit hoffnungslos Unangepasstem verbundenen Existenz kann diese Wirtschaftsform nicht gut verzichten."[58]

Schumpeter anerkennt an dieser Stelle aber selber einen berechtigten Einwand und fährt fort:

> „Aber jene Verluste und Vernichtungen, die den abnormalen Verlauf begleiten, sind wirklich sinn- und funktionslos. An sie knüpft vor allem der Gedanke einer Krisenprophylaxe und einer Therapie der Krisenfolgen an. Der andere Ausgangspunkt dafür ist die Tatsache, dass schon die normale, noch mehr die abnormale Depression auch Wirtschaftssubjekte in Mitleidenschaft zieht, die mit der Verursachung und dem Sinn des Zyklus nichts zu tun haben, vor allem die Arbeiter."[59]

Keynes und Krugman geht es um genau diese vermeidbare Form der Arbeitslosigkeit, die eben keine »*strukturelle Arbeitslosigkeit*« ist, sondern eine »*konjunkturelle Arbeitslosigkeit*«, die mit Mitteln der Geld- und Fiskalpolitik vom Staat sinnvoll bekämpft und eingegrenzt werden kann. Die wirtschaftspolitische Frage, die Krugman sich daher stellt, lautet: Unternehmen die US-amerikanische sowie die europäischen Regierungen zu wenig gegen eine mögliche *konjunkturelle Arbeitslosigkeit* als mögliches Resultat der Neuen Weltwirtschaftskrise?

In den Vereinigten Staaten betrachtet Krugman das Konjunkturprogramm der Obama-Regierung in Höhe von 800 Mrd. Dollar als einen Schritt in die richtige Richtung, allerdings ist für ihn das Programm vom Volumen her nicht ausreichend, um die konjunkturelle Arbeitslosigkeit wirksam einzudämmen. Ein Konjunkturprogramm von 1.200 Mrd. würde seiner Meinung nach für die USA besser und wirksamer sein. Für Europa besteht die faktische Schwierigkeit, dass es für eine expansive Fiskalpolitik einer koordinierten europäischen Antwort bedarf, die im politischen Prozess kaum zustande kommt.

> „Wenn Frankreich beispielsweise ein unilaterales Programm der fiskalischen Stimulierung betreibt, um Arbeitsplätze zu schaffen, werden viele der neuen Arbeitsplätze nicht in Frankreich entstehen, sondern in anderen europäischen Ländern – aber die zusätzliche Verschuldung wird allein Frankreich tragen."[60]

Aufgrund dieser objektiven Schwierigkeiten der Politikkoordination auf europäischer Ebene konzentrieren sich in Europa die Politiker meines Erachtens auf die

58 Schumpeter, Joseph A., *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*. Eine Untersuchung über Unternehmergewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus, Berlin ^{9}1997 (=^{4}1934), 366.

59 Ebd. 366f.

60 P. Krugman, Die neue Weltwirtschaftskrise 8.

Strukturpolitik und auf die Bekämpfung der *strukturellen Arbeitslosigkeit* im Rahmen des globalen Strukturwandels in der Realwirtschaft. Die Sinnhaftigkeit der *Strukturpolitik* steht natürlich außer Frage, aber es besteht die Gefahr, auf eine *Konjunkturpolitik* und auf die Bekämpfung der *konjunkturellen Arbeitslosigkeit* völlig zu verzichten und das jeweils gegebene Niveau der Arbeitslosigkeit als so genannte »natürliche Arbeitslosigkeit« auszugeben, die durch fiskalpolitische Maßnahmen nicht sinnvoll bekämpft werden kann, sondern ausschließlich durch *Strukturpolitik*.[61]

Eine weitere Schwierigkeit – welche offensichtlich nach Krugman die deutsche Regierung ausschließlich vor Augen hat – besteht darin, dass aufgrund einer scheinbar keynesianisch ausgerichteten Fiskalpolitik in der Vergangenheit die Staatsverschuldung in vielen westlichen Industriestaaten zugenommen hat und der fiskalpolitische Spielraum der Regierungen damit geringer geworden ist. Überdies sind in der Regel bisherige Versuche, die Staatsverschuldung zurückzuführen und den Staatshaushalt zu konsolidieren, gescheitert. Das heißt: Eine *gegenwärtig expansive Fiskalpolitik* muss notwendigerweise mit einer *zukünftigen restriktiven Fiskalpolitik* kombiniert werden. Eine restriktive Fiskalpolitik wird sich aber in einer Wettbewerbsdemokratie in vielen Fällen als politischer Selbstmord einer Regierung herausstellen und vielleicht undurchführbar sein.

Aufgrund der so kurz umrissenen Sachlage sollte sich m.E. aus der Sicht einer christlichen Sozialethik und auf der Basis eines *kritischen Denkens* jede europäische Regierung innerhalb der Europäischen Union folgende Fragen stellen:

Erstens: Der globale Strukturwandel, von dem auch sämtliche Volkswirtschaften der Europäischen Union erfasst werden, findet faktisch statt. Stehen den europäischen Regierungen – beispielsweise der Deutschen Bundesregierung und den 16 Länderregierungen in Deutschland – richtige Strategien zur Verfügung, die mit geeigneten Maßnahmen die strukturelle Arbeitslosigkeit effektiv bekämpfen? Vielleicht können in diesem Fall Deutschland und andere europäische Staaten noch etwas vom Föderalismus in Österreich lernen: Hier haben die Bundesländer – denen in Deutschland die Regierungsbezirke eines Bundeslandes entsprechen würden – in Anwendung des Subsidiaritätsprinzips eine eigene wirtschaftspolitische Kompetenz, die sich m. E. strukturpolitisch in der Vergangenheit durchaus positiv bemerkbar gemacht hat.

Zweitens: Da in bestimmten stark exportorientierten europäischen Ländern wie Deutschland oder Österreich, der effektive Nachfragerückgang nicht primär auf die Konsumgüternachfrage der privaten Haushalte im Inland, sondern auf die Exporte – d.h. auf die die Auslandsnachfrage – und auf den Rückgang der Inves-

61 Zum Konzept der *natürlichen Arbeitslosenquote* siehe N.G. Mankiw/M.P. Taylor, Grundzüge der Volkswirtschaftslehre 679-704 (Kap. 28: Die natürliche Arbeitslosenquote).

titionen zurückzuführen ist, muss ernsthaft geprüft werden: Welche zukünftig notwendigen staatlichen Investitionen können in einem staatlichen Konjunkturprogramm vorgezogen werden?

Drittens: Wie kann eine jetzt sinnvolle *expansive Fiskalpolitik* – durch ein Erhöhung der staatlichen Investitionen in den europäischen Ländern – zur Stützung der Nachfrage mit einer zukünftig absolut notwendigen *restriktiven Fiskalpolitik* zur Konsolidierung der Staatshaushalte bei Erholung der Weltwirtschaft kombiniert werden? Welche *Steuererhöhungen* und welche *Ausgabenkürzungen* sind künftig möglich, erforderlich und richtig? Denn allein auf verbesserte Steuereinnahmen und sinkende Sozialausgaben bei einer wieder florierenden Konjunktur in der Europäischen Union zu vertrauen, wird sicher nicht ausreichen, um die Staatsfinanzen der europäischen Staaten nachhaltig zu konsolidieren.

Viertens: Die empfehlenswerte Lektüre von Paul Krugman oder von George A. Akerlof u. Robert J. Shiller sollte auch die europäischen Regierungen ermuntern, den möglichen Parallelen der derzeitigen Finanz- und Wirtschaftskrise zur großen Depression der dreißiger Jahre des vergangenen Jahrhunderts nachzugehen, insbesondere den Gefahren einer *Kreditklemme* und den Gefahren einer *Deflation*, die zu steigenden Reallöhnen führt, und die Rezession unter Umständen verschärft. Denn steigende Arbeitskosten und sinkende Preise haben – psychologisch betrachtet – auf die Investitionsneigung von Unternehmern in der Regel eine negative Wirkung und können sich zugleich in sinkenden Gewinnen oder sogar Verlusten niederschlagen. Wie beurteilen die europäischen Regierungen die Gefahren, die von einer möglichen *Kreditklemme* und einer *Deflation* ausgehen?

Fünftens: Der junge Keynes hat bei dem Philosophen G.E. Moore gewissenhaft gelernt: Bevor man eine Frage beantwortet, muss man genau wissen, was für eine Frage es ist, die man beantworten möchte.[62] Auch wenn Politiker in der Öffentlichkeit gerne auf Fragen antworten, die ihnen niemand gestellt hat, so muss jede europäische Regierung doch – unabhängig von der Frage der Strukturpolitik, der Frage der Konsolidierung der Staatsfinanzen und der Frage einer möglichen Steuerreform – eine Antwort auf die Frage geben: Durch welche konkreten wirtschaftspolitischen Maßnahmen wird in der Europäischen Union ein konjunkturbedingter Anstieg der Arbeitslosigkeit in den kommenden Monaten des Jahres 2010 verhindert?

62 Vgl. G.E. Moore, Principia Ethica 3; und J.M. Keynes, Freund und Feind 107f.

SaThZ 13 (2009) 134-155

Finanzkrise – ein Ende der Verantwortung für die Armen?

Elke Mack und Michael Hartlieb, Erfurt

Empirische Datenlage

Die Finanzkrise, die seit Mitte 2008 die globalisierten Märkte erschüttert und die Wirtschaftssysteme durch eine darauf folgende globale Rezession an den Rand ihrer Leistungsfähigkeit gebracht hat, besitzt eine besonders zerstörerische Kraft in den weniger entwickelten Ländern. Diese verfügen meist nicht über die notwendigen Institutionen zur sozialen Abfederung, zur Umverteilung an Notleidende, zur Stabilisierung von Märkten und zum Schutz heimischer Unternehmen, weshalb diese Länder aufgrund fallender Steuereinnahmen ihre Staatshaushalte kaum mehr finanzieren können. Sie leiden auch verstärkt unter der Steigerung der Nahrungsmittelpreise bei gleichzeitiger Investitionszurückhaltung westlicher Konzerne, die sich unter Umständen sogar als Arbeitgeber zurückziehen, weil deren Produkte auf dem Weltmarkt weniger Abnehmer finden.

Fehlende Auslandsinvestitionen, fallende Exporteinnahmen durch protektionistische Maßnahmen der wohlhabenden Länder[1], und die große Abhängigkeit von internationaler Entwicklungshilfe, die, mit den verschuldeten Haushalten der Geberländer begründet, rückläufig ist[2], bedeuten gewiss eine große Bürde für die Regierungen der Entwicklungsländer. Hinsichtlich der Lebensumstände ihrer armen und ärmsten Bevölkerung sind sie aber geradezu katastrophal, wie es Augustin Carstens, der Vorsitzende des Entwicklungsausschusses von Weltbank und IWF zusammenfasst: „In many developing countries, the impact [of the crisis] on poverty and on the most vulnerable people is still rising. The World Bank estimates that by the end of 2010 some 90 million more people risk being forced into extreme poverty."[3] Die Zahl der hungernden und unterernährten

1 Vgl. „According to the report, only 79 per cent of exports from least developed countries are given duty-free access to the markets of developed countries, well short of the target set in 2005 of 97 per cent. In addition, there has only been a mild reduction of tariffs on agriculture exports." (UN News Centre, New UN report »sounds strong alarm« on gaps in achieving development goals: http://www.un.org/apps/news/story.asp?News ID=27927 [20.06.2009].) Agrarerzeugnisse sind allerdings zumeist der wichtigste Wirtschaftszweig von Entwicklungsländern.

2 Vgl. ebd.: „... though donor countries have stepped up official development assistance (ODA) since 2000, aid flows have actually declined in recent years – by 4.7 per cent in 2006 and a further 8.4 per cent in 2007."

3 Das Zitat ist der Pressekonferenz des Entwicklungsausschusses anlässlich des Jahrestreffens von IWF und Weltbank in Istanbul im Oktober 2009 entnommen. Vgl. Worldbank,

Menschen, in der Methodologie der Weltbank diejenigen, die weniger als $1,25 pro Tag in lokaler Kaufkraftparität besitzen und „absolut Arme" genannt werden, steigt durch die Krise bedingt wieder auf mehr als eine Milliarde Menschen.

Während die Bürger der Industriestaaten durch wirtschaftsstimulierende Maßnahmenpakete ihrer Regierungen von den schlimmsten Folgen der Krise weitgehend verschont bleiben und trotz möglichen Arbeitsplatzverlustes und sozialen Abstiegs gemeinhin nicht um ihr nacktes Überleben fürchten müssen, existieren dagegen in ärmeren Ländern zumeist keine funktionierenden sozialen Netze, die die Ärmsten in ihrer Notsituation auffangen könnten. Und zum bis heute ungelösten Problem extremer Armut, die im subsaharischen Afrika und in Süd-Ost-Asien täglich in unvorstellbaren Dimensionen[4] Menschenleben fordert, trägt die Krise verschärfend bei.

Durch ihre weitreichenden Auswirkungen auf das Leben der Armen rückt dadurch auch das Erreichen der Millennium Development Goals (MDGs), auf deren Erfüllung bis zum Jahr 2015 sich die meisten Länder der Erde festgelegt haben, in weite Ferne; die Beseitigung absoluter Armut, Elementarbildung für alle, Geschlechtergerechtigkeit und die Entwicklung einer globalen Entwicklungspartnerschaft sind scheinbar nach wie vor Fern- und nicht Nahziele globaler Politik-, Wirtschafts- und Gesellschaftsinteressen. „A Development Emergency" ist der Titel des von der Weltbank herausgegebenen Global Monitoring Reports 2009, und er konstatiert, dass schon vor der Krise „die Aussichten auf ein Erreichen der Millenniumsziele im Jahre 2015 bereits merklich eingetrübt waren und nun ein Erfolg [in Anbetracht der Krise] immer weiter in die Ferne rückt."[5] Der geplante Abbau absoluter Armut ist nach dieser Einschätzung also bereits zu Zeiten einer prosperierenden Weltwirtschaft nicht den gestellten Zielen entsprechend vorangetrieben worden, und es lässt sich auch für die Zukunft ein deutliches Verfehlen dieses moralisch unzweifelhaft notwendigen Zieles erwarten.[6]

Development Committee Press Conference. Annual Meetings 2009 (http://go.worldbank.org/S6P7K723L0 [15.10.2009]).

4 Nach jüngsten Zahlen von UNICEF beträgt beispielsweise die Kindersterblichkeit in Afrika südlich der Sahara – trotz aller erreichten Fortschritte in Medizin und Technik – immer noch ein Sechstel der Kinder unter fünf Jahren: „In 2006, 49 per cent of all deaths of children under age five occurred in sub-Saharan Africa, despite the fact that only 22 per cent of the world's children are born there." (UNICEF, The State of the World's Children in 2008, New York 2008, 7).

5 Im Original: „the prospect of reaching the MDGs by 2015, already a cause for serious concern, now looks even more distant." Worldbank, *Global* Monitoring Report 2009, New York 2009, 12. Eigene Übersetzung von M. Hartlieb.

6 In seinem Beitrag zur Tagung „Globalisierung und Armut" stellt der Beauftragte des BMZ, Klemens van de Sand, jedoch positiv fest, dass die in den MDG angezielten Resultate global für alle Länder gleichermaßen gelten. Auch wenn die Ziele in den subsaharischen Ländern teilweise deutlich verfehlt werden, stellt doch die allgemeine Verbesserung der Situation der Armen in diesen Ländern immer noch einen wichtigen

Die Krise pointiert damit die Realität einer in scharfer Ungleichheit der Lebensverhältnisse gespaltenen Menschheit und fordert auf ein Neues zum Nachdenken darüber auf, wie weitgehend die Verantwortung der Weltgemeinschaft darin sein muss, extreme Formen der Armut zu beseitigen. In einem größeren Bezugsrahmen hängt diese Problemstellung außerdem mit der Frage nach den Prinzipien der Gerechtigkeit und Gleichheit zusammen, die im globalen Rahmen politischer und wirtschaftlicher Zusammenarbeit gelten sollen.

Immerhin offenbarte sich während dieser Krise ein anachronistisch anmutender Rückzug politischer Entscheidungsträger zu realpolitisch motivierten Methoden, die auf Kosten globaler politischer und ökonomischer Kooperationen den Vorteil für ihre heimische Wirtschaft suchen. Nur wenige Länder können sich ein solches Verhalten erlauben; es sind ausschließlich die wohlhabenden Staaten, die mit solchen Maßnahmen kurzfristigen Erfolg in der Krise erwarten dürfen, da sie als Herzkammer der globalen Wirtschaftsbeziehungen maßgeblich die geltenden *terms of trade* beeinflussen. Dem großen Rest der Länder schadet dieses Verhalten jedoch über alle Maßen: weder können sie gegen die einseitigen Bestimmungen in den meisten Fällen direkt vorgehen[7], noch gibt es generell gegen nationale Gesetzgebung internationale Einflussmöglichkeiten.[8] Gerade weil aber die Notwendigkeit freier globaler und multilateraler wirtschaftlicher Interaktionen weitgehend unbestritten ist und diese als zentrales Instrument gegen Armut durch globale Institutionen weiter gestärkt werden müssen[9], verstößt die Wiederentdeckung des „Wirtschaftsnationalismus“[10] grundsätzlich gegen globale Verantwortungs- und Gerechtigkeitsprinzipien.[11]

Entwicklungsschritt gegenüber der Lage davor dar. Vgl. Van de Sand, Klemens, Die *Millenniums-Entwicklungsziele*: Herausforderungen für die deutsche Entwicklungszusammenarbeit, in: Wallacher, Johannes/Kiefer, Matthias (Hg.), *Globalisierung* und Armut. Wie realistisch sind die Millenniums-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen?, Stuttgart 2006, 109-122, 115.

7 Sie können natürlich bei der WTO Beschwerde einlegen. Da die Verhandlungen über Streitfälle gemeinhin recht lange dauern, sei deren Erfolg bei kurzfristig auftretenden Problemen wie eben der Krise dahingestellt.

8 Zwar werden beispielsweise innerhalb der EU bestimmte Wirtschaftsgesetzgebungen sanktioniert, die etwa ein anderes EU-Land benachteiligen würden – für andere Länder außerhalb der EU zählen diese Sanktionen aber nicht. Ein Beispiel aus der aktuellen Krise ist die „Abwrackprämie“ in Deutschland. Entgegen ersten Entwürfen musste sie für den Kauf aller – und nicht nur nationaler Automarken – ausbezahlt werden.

9 Vgl. Grimm, Michael/Klasen, Stephan/McKay, Andrew D., *Determinants* of pro-poor growth: analytical issues and findings from country cases, Basingstoke 2007.

10 Seith, Anne, G8 und die WTO. Pseudo-Poker für die Globalisierung, in: Der Spiegel Online, verfügbar unter: http://www.spiegel.de/wirtschaft/0,1518,635302,00.html [09.07.2009].

11 Für diese Beobachtung spricht das Verhalten der Industrienationen bei den Verhandlungen über die Neuorientierung der Finanzmärkte, beim Schutz heimischer Industrien

Auf die Problematik der inkongruenten Verhältnisse der unterschiedlichen Interessenlagen und Zielsetzungen von wohlhabenden Staaten und den Entwicklungsländern weist schließlich kritisch auch Benedikt XVI. in der 2009 erschienenen Sozialenzyklika „Caritas in veritate" hin:

> „Heute sind die zur Verfügung stehenden materiellen Möglichkeiten, um diesen Völkern aus der Armut herauszuhelfen, potentiell größer als früher, aber sie wurden hauptsächlich von den entwickelten Völkern selbst in Beschlag genommen, die sich den Prozess der Liberalisierung des Finanz- und Arbeitskräfteverkehrs besser zunutze machen konnten. Die weltweite Ausbreitung des Wohlstands darf daher nicht durch egoistische, protektionistische und von Einzelinteressen geleitete Projekte gebremst werden."[12]

Das Problem absoluter Armut als krisenabhängiges Phänomen

Die Wirtschaftskrise fordert dazu heraus, das ethische Problem extremen Mangels durch Armut besonders vor dem heuristischen Deutungsrahmen globaler Gerechtigkeit aufzuzeigen. Sie lässt uns fragen, ob es gerecht ist, dass das Fehlverhalten einiger Finanzakteure oder mangelhafte Rahmenbedingungen in der Finanzwelt die Lebensverhältnisse vieler Menschen an anderen Orten eklatant verschlechtern. Es geht also um eine gerechtigkeits- und verantwortungstheoretische Verhältnisbestimmung zwischen den Auswirkungen der Krise auf diejenigen, die bereits jetzt am stärksten unter Armut leiden – als „crisis upon crisis"[13], und den Maßnahmen der Verursacher der Krise, deren Hilfeleistungen sich bislang eher auf ein Minimum beschränken.[14]

Gerade in den angesprochenen Verhaltensweisen der wohlhabenden Staaten wird die überraschende Spannung deutlich, die in der aktuellen Phase der Globalisierung das Verhältnis zwischen Staaten, Wirtschaftszonen und den Menschen, die in ihren spezifischen Kulturwelten leben, treffend umschreibt. Auf der einen Seite findet man das politische und gesellschaftliche Bewusstsein hinsichtlich der Menschenrechte, denen das moralische Gut der „Gleichheit zwischen Menschen als moralischen Subjekten"[15] zugrundeliegt und deren weltweite Durchsetzung ein Leben in Würde für jeden Menschen garantieren soll. Ihre volle Verwirklichung auf der anderen Seite wird in der Praxis durch mangelnde wirtschaftliche Zusammenarbeit und zu geringe Investitionsbereitschaft in Ent-

durch nationale „Sonderregelungen" und – allgemein – bei Verhandlungen aus einer Macht- und nicht Partnerposition heraus.

12 Vgl. Papst Benedikt XVI, Caritas in veritate, Der Heilige Stuhl 2009, Abschnitt 42.

13 Vgl. Worldbank, Global 1.

14 Vgl. Worldbank, Global 4: „The challenge for the international community is to overcome the global financial crisis and respond to the deepening human and development crisis in poor countries."

15 Rawls, John, Eine *Theorie* der Gerechtigkeit, Frankfurt 1979, 36.

wicklungsländern stark behindert. Wie Klasen mit der Mehrzahl der Entwicklungsökonomen betont, böte aber gerade die noch mäßige Entwicklungssituation der armen Länder multinationalen Unternehmen große Chancen zur Investition zum gegenseitigen Nutzen.[16] Allein mit einem Minimum an geleisteter Hilfe und ohne umfassende, das Handeln orientierende Grundregeln *globaler Verantwortung* wird die Armutsbekämpfung allerdings von der Warte der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Reflexion aus nicht gelingen, wie Analysen der Instrumentarien und Maßnahmen gegen Armut der Zeit vor der Krise zeigen.[17]

Im folgenden ersten Abschnitt soll deshalb zuerst der grundsätzliche Versuch einer Klärung erfolgen, wie Verantwortung als moralische und handlungsrelevante Verpflichtung von Individuen und Gruppen (im Sinne kultureller und gesellschaftlicher Entitäten) gegenüber den Armen auf globaler Ebene sinnvoll zu gestalten ist. Es soll durch den Gegensatz zwischen den „Verantwortungsträgern" und den Resultaten ihrer Akte deutlich gemacht werden, dass eine universale Geltung, Anerkennung und Beachtung von Verantwortungsprinzipien notwendig ist, um weltweite Verantwortungsregeln zu begründen.

Die Verantwortung der Einzelnen

Verantwortung als tragendes Inhaltselement ethischer Konzeptionen beruht auf einer relativ jungen Idee, die sich nicht weiter als bis zum 18. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Zuvor wurde der Begriff „Verantwortung" ausschließlich im juridischen Rahmen verwendet, etwa in Gerichtsverhandlungen, bei denen

16 Vgl. M. Grimm u.a., Determinants.

17 Hier eine kleine Auswahl an relevanten Texten: Besley, Timothy/Burges, Robin, Halving Global Poverty, in: The Journal of Economic Perspectives 17 (2003) 3-22; Hockett, Robert, *Three* (Potential) Pillars of Transnational Economic Justice: The Bretton Woods Institutions as Guarantors of Global Equal Treatment and Market Completion, in: Barry, Christian/Pogge, Thomas (Hg.), Global Institutions and Responsibilities. Achieving Global Justice, Malden MA/Oxford 2005, 90-140; Kaul, Inge u.a., Why do global public goods matter today?, in Kaul, Inge u.a. (Hg.), Providing global public goods. Managing globalization: executive summary, New York/Oxford 2003, 2-20. Einen kritischen Blick auf die laufende Entwicklung der internationalen Handelsorganisationen bieten: Ostry, Sylvia, What are the Necessary Ingredients for the World Trading Order?, in: Siebert, Horst (Hg.), Global Governance. An Architecture for the World Economy, Kiel 2003, 190-210 und Murphy, Craig N., Global Governance: Poorly Done and Poorly Understood, in: International Affairs 76 (2000) 789-803. Eine große Übersicht über die Debatte bietet: Mack, Elke u.a. (Hg.), Absolute Poverty and Global Justice. Empirical Data, Moral Theories, Initiatives, London 2009.

sich der Angeklagte – wie es bis heute heißt – *für seine Taten verantworten* muss.[18]

Dieser juridische Deutungshorizont von Verantwortung gewinnt in der Moderne andere Aspekte hinzu und verschiebt sich in Richtung einer notwendigen ethischen Grundhaltung des Individuums, die ein „self-imposed commitment, an ethical disposition ready to master conflict situations both cognitively and ethically"[19] voraussetzt.

Diese interessante Bedeutungsverschiebung sei im Folgenden kurz nachgezeichnet. Im Rahmen der Individualmoral bindet Verantwortung den Handelnden an sein Tun in besonderer Weise; er schuldet nämlich anderen Rechenschaft und Rechtfertigung, sofern die *kausalen* Folgen seines Handelns die Rechte anderer verletzen oder deren Freiheit einschränken.[20] Diese Verantwortungszuschreibung bezüglich der Einhaltung von Rechtspflichten, deren Unterlassung andere schädigt, geht auf Immanuel Kant zurück, in dessen Tradition sich die meisten Verantwortungsethiker/innen moderner Ethik sehen.

Nicht schlechthin alle Akte des Individuums werden aber als a priori mit Verantwortung behaftetes Handeln bezeichnet. Sie besitzen diesen Status nur insoweit, als sie intentional auf Zwecke hingeordnet sind, welche die handelnde Person autonom als bewusster Handlungsurheber verfolgt, in dem er oder sie aus verschiedenen Möglichkeiten auswählen kann. Die Verantwortungszuschreibung unter Personen ist deshalb nicht nur ein sozialdialogisches Konstrukt zur wechselseitigen Reflexion von Handlungen, sondern geht auf den freien Willen und Autonomiestatus des Subjektes im Sinne Kants zurück: Verantwortung setzt die Freiheit des Subjekts voraus, ebenso wie umgekehrt Freiheit die Ermöglichungsbedingung von Verantwortung beim jeweiligen Subjekt darstellt. In der Bewertung der verantworteten Handlung vermitteln sich deshalb zwei aufeinander bezogene Wirkrichtungen – eine vom Handlungsurheber ausgehende *prospektive*, weil er sich durch sein Tun als Handelnder kenntlich machen wird, und aus der Blickrichtung der Mitmenschen eine *respektive* Bewertung der Mittel, die die Verantwortliche zum Erreichen ihrer Ziele einsetzte.[21]

Eine derart konzise Nachverfolgung der Verantwortung scheint allerdings nur dann gelingen zu können, wenn leicht nachzuvollziehende kausale Abhängigkeiten zwischen Akteuren und ihren Handlungen bestehen; man denke hierbei an das Nahfeld persönlicher Beziehungen beispielsweise in Familien, unter Freunden, in kleinen Kommunen oder an der Arbeitsstelle unter Kollegen. Das

18 Sievernich, Michael, The Globalization of *Responsibility*, in: Kwan, Tze-Wan/Becker, Gerhold K. (Hg.), Responsibility and Commitment. Eighteen Essays in Honor of Gerhold K. Becker, Waldkirch 2008, 97.

19 Vgl. M. Sievernich, Responsibility 98.

20 Vgl. Forst, Rainer, Das Recht auf Rechtfertigung, Frankfurt 2008, Einleitung, 9-22.

21 Vgl. Werner, Micha H., *Verantwortung*, in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart 2002, 521-527.

Nachvollziehen der Handlungsurheberschaft wird im Gegenschluss erschwert, sobald sich diese vom Resultat her nicht mehr einfach vom Akteur herleiten lässt, der kausale Rückbezug also unterbrochen ist. Der Akteur kann sich dann leicht „aus der Verantwortung stehlen" (sofern er überhaupt *selbst* noch die Ergebnisse als Resultate seiner Handlungen wahrnimmt). Oder die Mitmenschen können nicht erkennen, wer der Handlungsurheber ist und verlieren daraufhin die Möglichkeit, Rechenschaft oder einen Ausgleich für erlittenes Unrecht einzufordern. In diesem Moment des notwendigen respektiven Schlusses auf den Handlungsurheber liegt der Akzent noch auf der juridischen Argumentation, welche aber, wie gesagt, den modernen Verantwortungsbegriff nicht vollständig auszudeuten vermag.

Das „Mehr" der Verantwortung über den juridischen Rahmen hinaus lässt sich moraltheoretisch als das aprioristische Wissen des Individuums darüber darstellen, dass menschliche Handlungen, d.h. freie und vernünftige, stets Folgen im weitesten Sinne haben werden, an denen es als handlungswählende Person ursächlich oder im Verbund mit anderen beteiligt ist. Verantwortung ist damit der Ausdruck einer moralischen Disposition hinsichtlich bestimmter Handlungen, deren sich jedes Individuum als reflektierendes Subjekt von vornherein bewusst ist, und die darin letztlich eine der notwendigen und fundamentalen Stützen jeder sozialen Bindung ist.

Obwohl es auf der Ebene der Individualmoral damit ausgemacht zu sein scheint, dass, sobald der Nahbereich persönlicher Beziehungen aus dem Fokus rückt, in der Respektive kausale Verantwortung des Einzelnen nur noch schwer nachvollzogen werden kann, öffnet sich mit der Idee der Verantwortung als notwendiger ethischer Disposition für gelingende soziale Bindungen das Tor zur Beantwortung der sich in diesem Aufsatz stellenden Frage:

Wie ist die Forderung zu verstehen, für extrem Arme Verantwortung zu übernehmen, wenn doch auf der globalen Ebene die Möglichkeit lokalisierbarer Handlungsurheberschaft auf Grund einer unübersehbaren Vielzahl von Akteuren und unendlich interdependierender Akte stark beschnitten ist? Besitzt die Handlungsurheberschaft und die daraus entspringende Verantwortung deshalb für den Einzelnen überhaupt noch moralische Bindekraft, oder ist sie vollständig anders zu bewerten als in konkreten Handlungen zwischen einzelnen Personen, da die vielschichtigen Kausalbeziehungen zwischen den Akteuren vorderhand – auch von ihnen selber – kaum mehr nachzuvollziehen sind?[22]

22 Pogge führt beispielsweise auf der globalen Ebene eine Unterscheidung von interaktionellen und institutionellen Verantwortungszusammenhängen ein, um diesem Problem angemessen Rechnung zu tragen. Moralische Pflichten, die aus der personalen Interaktion entstehen, treten in diesem Modell, gemessen an ihrer Wirksamkeit gegen Armut, hinter die institutionelle Verantwortung zurück. Vgl. Pogge, Thomas, *World* Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms, Cambridge 2002, 178ff.

Vor dem Hintergrund kleinteiligster globaler Handlungsverästelungen ist es doch vordergründig überhaupt unwahrscheinlich geworden, spezifische Verantwortung klar zuschreiben zu können. Die moralische Intuition scheint jedenfalls eine direkte Verantwortung als unplausibel zurückzuweisen, da so viele Faktoren in die Kooperationsbeziehung zwischen beiden hineinspielen, dass eine direkte kausale Abhängigkeit des einen vom anderen nicht nachzuweisen ist; vielmehr sind höchstens „allgemeine Zuständigkeiten" zu benennen, „deren konkrete Ausgestaltung dann der Verantwortungsträger selbständig (‚selbstverantwortlich') zu leisten hat."[23]

Die konkrete Höhe an Verantwortung, welche der Einzelne gegenüber anderen zu tragen hat, lässt sich vom Individuum selbst durch die globalen Handlungsverästelungen allerdings nur schwer bestimmen und motiviert möglicherweise auch Handlungspräferenzen, die dem Individuum zwar scheinbar (moral-)ökonomische Vorteile einbringen, dem Wohl anderer Individuen aber abträglich sind. Hierzu zählen etwas das Free-Rider-Problem und „Drückebergerei", beides *moral hazard*-Situationen, weil die Handlungspräferenzen des Einzelnen hier auf die diametral entgegengesetzten, eigentlich moraltheoretisch gewünschten Verhaltensweisen treffen.

Zwar löst sich im globalen Rahmen die moralische Funktion von Verantwortung im Verhältnis von Akteur und seinem Akt nicht auf, muss aber in Anbetracht der ungewissen kausalen Zusammenhänge zwingend sublimeren Methoden der Verantwortungsbeschreibung weichen. Bei steigender Menge der Verantwortungsträger und gleichzeitiger exponentieller Vergrößerung der interdependierenden Handlungsresultate zeigt deshalb die Beschaffenheit der Verantwortung zunehmend systemische Attribute und stellt dagegen ihre Herkunft aus personalen Akten gezwungenermaßen mehr und mehr in den Hintergrund. In dieser Konzeption der Verantwortung unter sozialethischen Vorzeichen ändert sich auch ihr Begriffsgehalt grundlegend, denn „in the era of globalization, the term responsibility thus evolves to new dimensions."[24]

Die Verantwortung, die ein Individuum auf der individualmoralischen Ebene als Ergebnis seiner von allen Mitmenschen und von sich selbst übersehbaren Akte trägt, wird mit den Vorzeichen eines soziokulturellen Hintergrunds seitens einer Gruppe von Menschen zur „Mitverantwortung" („shared/collected responsibility").[25] Auf globaler Ebene, gleichsam aus der Vogelperspektive, ver-

23 Vgl. M.H. Werner, Verantwortung 521ff.

24 Vgl. M. Sievernich, Responsibility 99.

25 Die Mitverantwortung wird von Larry May wie folgt definiert: „The members of communities should come to see themselves as personally sharing in responsibility for the harms of their communities, even when these members did not participate directly in the harm and even, in some cases, when these members could not have prevented them." Vgl. May, Larry, Sharing responsibility, Chicago 1992, 1. Freilich geht es May nur um lokale Gemeinschaften und nicht um die globale Domäne.

antwortet der Mensch sein Handeln daher nicht mehr als personales Subjekt, sondern als Subjekt innerhalb konkretisierter gesellschaftlicher Zusammenhänge, zu deren Aufrechterhaltung er beiträgt oder nicht.

Mit der Definition der „Mitverantwortung" als gruppen- und gesellschaftszentriertes Grundprinzip globaler Verantwortungsbeziehungen ist allerdings noch nicht geklärt, ob Gruppen als „Superjekt"[26] der einzelnen Individuen überhaupt Träger moralischer Eigenschaften sein können; ebenso wenig scheint bislang klar zu sein, ob sich aus einer Gruppenverantwortung Verantwortungszuschreibungen für einzelne Personen der Gruppe ableiten lassen.[27] Diese Problemstellung ist unter moraltheoretischen Gesichtspunkten nicht trivial. Generelle, alle betreffende Forderungen nach Verantwortungsübernahme, etwa an die Bürger eines wohlhabenden Staates, müssen so formuliert und wohlüberlegt begründet sein, dass diese keiner der Beteiligten berechtigterweise zurückweisen kann, sonst verbleiben sie im Raum paränetischer Rede oder wohlmeinender Moralappelle. Auch muss jeder der Beteiligten akzeptieren können, dass er oder sie direkt angesprochen wird, weil die Gruppenverantwortung nur als Stellvertretung zur Ausübung kommen kann.

Diese Überlegungen leuchten noch mehr ein, sobald man sich verschiedene, aktuell in der Philosophie und Sozialethik diskutierte Fragestellungen, die mit der Verantwortung für extrem Arme zusammenhängen, vor Augen stellt:

- Kann ein beliebiger Bürger eines wohlhabenden Staates unmittelbar dafür verantwortlich sein, dass extrem Arme von Unternehmen ausgebeutet werden? Welche Pflichten hat er/sie überhaupt, – abseits von caritativen Motiven – den Armen zu helfen?
- Kann es historische Schuld geben, d.h. profitieren Bürger wohlhabender Staaten von ehemaligen oder sogar noch andauernden politischen Unrechtsbeziehungen wie etwa dem Kolonialismus, und sind sie dann direkt oder indirekt im Sinne einer wiedergutmachenden Verantwortung hierfür heranzuziehen?
- Wie weit können Bürger eines wohlhabenden Staates zur Verantwortung gezogen werden, wenn sie innerhalb des eigenen Landes selbst relativ arm sind und damit als anspruchsberechtigt gegenüber ihren eigenen Landsleuten gelten?

26 Vgl. Emrich, Hinderk M., Identität als Prozeß, Würzburg 2007, 86f.

27 Vgl. Held, Virginia, *Can a Random Collection* of Individuals be Morally Responsible?, in: May, Larry/Hoffman, Stacey (Hg.), Collective responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics, Totowa NJ 1991, 89-101, 89f.

Strategien zur Begründung kollektiver Verantwortung

In der Debatte werden grundsätzlich zwei Strategien zur Begründung von Gruppenverantwortung diskutiert. Die erste zielt darauf ab, die Gruppe selbst als intentional agierendes Handlungssubjekt zu objektivieren: „since it is legitimate to talk of corporate intentions and actions, it is also legitimate to talk of corporate responsibility"[28]. Die Aussage: *„Da Deutschland auf der internationalen Ebene als handelndes Subjekt auftritt, muss es also auch Verantwortung für sein Tun übernehmen"* mag hier als Illustration dieses Standpunkts dienen.

Die zweite Strategie leitet die Verantwortung der Gruppe vom Willen der Individuen ab, die die Gruppe formen. Die Begründung für eine Gruppenverantwortung wäre, analog zu oben: *„Jeder Deutsche möchte gerne unbeschränkten Wohlstand genießen und will seine Regierung so handeln sehen, dass dieser Zustand erreicht wird. Deshalb tragen alle Deutsche gemeinsam an der Verantwortung, die aus den Handlungen, die den Wohlstand anzielen, erwächst."*

Beide Zugänge sind allerdings problematisch. Denn die erste Strategie beachtet nicht, dass es innerhalb der Gruppe normalerweise Individuen gibt, die aus der Verantwortung heraus anders handeln wollen als der Rest der Gruppe. Deren eigene Handlungsintentionen gehen, womöglich gegen deren Widerstand, in denen der Gruppe auf, was aus moraltheoretischer Sicht fragwürdig scheint, denn die Autonomie und Freiheit der Person als oberstes Gut sollte nicht als bloßes Mittel hinter Gruppenzielen zurücktreten. Autonomie und Freiheit würden in diesem Modell sozusagen automatisch an die Gruppe delegiert, auch wenn dies ein Individuum möglicherweise nicht will. Umgekehrt: inwieweit kann von einer realen und einheitlichen Intention einer Gruppe gesprochen werden, wenn diese bereits motivational und in plural-liberalen Gesellschaften wahrscheinlich immer in sich Verwerfungen trägt?

Die zweite Strategie ist deshalb auch nur innerhalb geschlossener Gruppen vorstellbar, in denen die Menschen ein so starkes Band sozialer Kohäsion (etwa unter dem Schlagwort der „Solidarität") verbindet, dass diese sich wirklich als handelnde Entität erfahren. Während die so verstandene geteilte Verantwortung innerhalb einer Gruppe vor allem positiv gedeutet werden kann, als geteilte Entscheidung für etwas, ist auch das Gegenteil möglich: und zwar moralischer Druck, der möglicherweise durch die Gruppe auf den Einzelnen ausgeübt wird, dem Willen der Gemeinschaft zu genügen.[29]

Im globalen Raum, mit seinem vielschichtigen Nebeneinander kultureller Systeme und pluraler Gesellschaften wird daher die Verantwortungszuschreibung

28 May, Larry/Hoffman, Stacey, Introduction, in: May, Larry/Hoffman, Stacey (Hg.), Collective responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics, Totowa NJ 1991, 1-14, 3.

29 Vgl. Lucas, John R., Responsibility, Oxford 1993, 80f.

zu einem Problem, das bloß über die Vermittlung von Gruppenidentitäten nur schwer zur Lösung gebracht werden kann, weil die moralischen Verbindungen untereinander fragiler und meist nur konstruiert sind, letztlich also auch an einer Überforderung durch die Höhe der zu leistenden Verantwortung scheitern können.[30] Andererseits ist von der Hypothese auszugehen, dass auch außerhalb des Nahkreises persönlicher Bindungen und nachvollziehbarer Resultate eigener Handlungen, d.h. außerhalb der Möglichkeit persönlichen Einflusses, gerechtfertigte Modi der Verantwortung im Sinne einer moralischen Pflicht möglich sind.

Das Problem, das nun im zweiten Teil für das Desiderat einer globalen Verantwortungsethik fruchtbar gemacht werden soll, ließe sich demnach letztlich noch einmal so zusammenfassen, dass zwischen Individuen, Gruppen und Gesellschaften starke moralische Bindungen durch direkte kausale Handlungsresultate in der Minderzahl sind, und deshalb eine unmittelbare Pflicht zur Hilfe aus individueller Verantwortung heraus nur schwer zu begründen ist.

Eine globale Verantwortungsethik

Die Ziele einer globalen Verantwortungsethik sind in der philosophischen Debatte breit diskutiert worden; in diesem Beitrag geht es ja um den Bereich der Verantwortung, der armutsbedingte Todesfälle zu vermeiden sucht und ein menschenwürdiges Leben für alle ermöglichen will.

Welche Prinzipien soll eine globale Verantwortungsethik enthalten? Menschen sollen in ihrem Leben weder bevormundet werden, noch sollen Gesellschaften hinsichtlich ihrer politischen Verfasstheit verurteilt werden oder gar einen normativen Sittenkodex vorgesetzt bekommen, der starke weltanschauliche Voraussetzungen hätte. Eine globale Verantwortungsethik gegen Armut sollte demnach das Handeln so orientieren, dass sie unabhängig von Kultur und Gesellschaft die richtigen Verhaltensmotivationen setzt – und dies, aus der Perspektive der Christlichen Sozialethik heraus, als „Option für die Armen" begreift. Ähnlich wie es der globale Horizont vermittelt, muss auch das mit der Verantwortung einhergehende ethische Sollen universal von allen annehmbar sein und

30 Vgl. die Idee des Nationalstaats, die genau das leisten soll: die Bürger über mehr als die rein wirtschaftlichen Marktbeziehungen zu einer Solidar- und Kooperationsgemeinschaft zusammenzuschmieden. In der Postmoderne wird allerdings die Zufälligkeit des Auswahlprozesses der Mitglieder der Gruppe immer deutlicher. Virginia Held grenzt deshalb die Verantwortlichkeit auf diejenigen Handlungen ein, die eine Gruppe „reasonable" ausführt, und „has a method for deciding to act: it has officials who can act in its name, or a voting procedure to arrive at its decisions, or customary procedures to guide its actions." Vgl. Held, Can a Random Collection 97. Die weiter oben beschriebenen Probleme mit dieser Position bestehen natürlich weiterhin.

angenommen werden. In diesem Zusammenhang ist es aber auch notwendig zu überlegen, wie und ob *eine Grenze oder Begrenzung der Verantwortung* erreicht werden kann. Verschiedene Untersuchungen haben gezeigt, dass nicht viel dem Abbau der Armut so sehr schadet, wie ein gutmeinendes Fortsetzen einer Hilfe, die die Motivation der Armen hemmt oder deren Selbstvertrauen beschädigt.[31]

Theorie: Aktuelle Modelle einer Ethik der globalen Verantwortung

In der philosophischen Debatte ist die theoretische Aufarbeitung eines globalen Bewusstseins gegenüber dem Problem der Armut seit Beginn der siebziger Jahre wieder im Fokus der Forschung; die Tradition der Problemstellung an sich reicht allerdings schon länger zurück und lässt sich von der Spätrenaissance bis zur Aufklärung verfolgen, wobei jeweils unterschiedliche Aspekte – der Zeit gemäß – im Fokus standen.[32] Der Aspekt der Verantwortung – zumal für die Armen – wird hingegen, wie es sich auch aus der im ersten Teil nachgezeichneten Umdeutung des Begriffs ergibt, erst in jüngerer Zeit als eigenständige Argumentationsbasis innerhalb eines thematisch weiten Forschungsfeldes verwendet.[33]

In der offiziellen Soziallehre der katholischen Kirche setzte eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Formen der Armut als Ergebnis ungerechter Strukturen spätestens mit der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum" von 1891 ein – ein Dokument, das das Jahrhundert der „Arbeiterfrage" mit seinen völlig neuen Formen der Armut und sozialen Verwerfungen reflektierend in die Heilsökonomie der Kirche einordnete. Außereuropäische Ausprägungen extremer Armut und menschenverachtender Ausbeutung wurden allerdings erst im 20. Jahrhundert für die Soziallehre des katholischen Lehramts relevant; besonders das 2. Vatikanische Konzil hat hier mit der Verabschiedung seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" eine zentrale Bedeutung, denn dort wurde eine weitere Entwicklung der Soziallehre im Dialog mit den Problemen der Welt herausgestellt, was nachfolgend auch die für Lateinamerika wichtige „Theologie der Befreiung", inspirierte.[34] Die christliche Ethik besitzt in der Diskussion globaler Verantwortung aber kein „Sondergut" und keinen exklusiven Wahrheitsan-

31 Vgl. Van de Sand, Millennium-Entwicklungsziele.

32 Hier seien nur in chronologischer Reihenfolge einige wichtige Namen genannt: Bartolomé de Las Casas' „Historia general de las Indias" (um 1516), Hugo Grotius' „De jure belli ac pacis" (1625), Kants Spätwerk „Zum ewigen Frieden" (1795), die entweder eine rechtliche Gleichstellung aller Menschen propagierten, und/oder daraus eine besondere Verantwortung oder Pflichten ableiteten.

33 Vgl. die Beiträge in: Bleisch, Barbara/Schaber, Peter (Hg.), Weltarmut und Ethik, Paderborn 2007.

34 Vgl. Bedford-Strohm, Heinrich, Vorrang für die Armen: auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993, 46ff.

spruch, den sie normativ vor anderslautenden Positionen vertreten kann. Ihr Weg ist der einer Auseinandersetzung mit den philosophisch-politischen Positionen, dem praktisch Machbaren und dem Versuch, die eigenen Überzeugungen und Prinzipien eines guten Lebens innerhalb einer weitgehenden säkularen Gegenwart für die Orientierung der Akteure, ohne Zwang, fruchtbar zu machen.

Zur Begründung globaler Verantwortung wurden und werden in der philosophischen Tradition verschiedene geistesgeschichtliche Traditionen als Basis herangezogen; während frühe utilitaristische Argumentationsansätze zur Begründung von weltweiten Hilfspflichten, etwa der von Peter Singer, vielen zu extensiv in den individuellen moralischen Anforderungen waren[35] gehen in der modernen Sozialethik und Moralphilosophie die meisten Autoren davon aus, dass sich globale Verantwortungspflichten über zweierlei Zugänge, die aufeinander aufbauen (können), begründen lassen. Zum einen leitet sich dort die Verantwortung aus den Menschenrechten, die von der Gleichheit und unverletzlichen Würde aller Menschen ausgehen, zum anderen aus dem Gedankenmodell des herrschaftsfreien Diskurses und der gerechtigkeitstheoretischen Konsensfindung ab, in denen bestimmte Verantwortlichkeiten und Normen des Zusammenlebens gemeinsam festgelegt werden.

Die erste Begründungsstrategie blendet das historische Gewordensein der Menschenrechte aus und setzt deren Existenz mit ihren moralischen Gleichheits- und Würdesetzungen als fundamentale und pragmatische Prämisse jeder weiteren ethischen Diskussion. Die Tatsache der fortlaufenden *Verletzung der Menschenrechte* durch extreme Armut gilt den Vertretern dieser Argumentationslinie als hinreichend, globale Verantwortung und extensive Hilfspflichten durch andere Akteure zu begründen und einzufordern.[36] Die Menschenrechte sind in dieser

35 Vgl. etwa den Ansatz Peter Singers, der durch sein „Teichbeispiel" innerhalb einer utilitaristischen Argumentation zum Schluss kommt, jeder müsse so lange den Armen zu geben bereit sein, bis er etwas von vergleichbarer moralischer Güte aufgeben müsse (Singer, Peter, Famine, Affluence, and Morality, in: Philosophy and Public Affairs 1 [1972] 229-243), oder Peter Ungers Argumentation in „Living High and Letting Die", dass zwanzig Prozent eines „able earner's income" gespendet werden sollten (Unger, Peter, Living High and Letting Die, Oxford 1996, 139). Besonders auf Singer geht ein: Stepanias, Markus, Hilfspflichten und die unvollkommenen Rechte Fremder, in: Wallacher, Johannes/Kiefer, Matthias (Hg.), *Globalisierung* und Armut. Wie realistisch sind die Millenniums-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen?, Stuttgart 2006, 79-94. Eine zusammenfassende Analyse beider Werke und kritische Gegenargumentation findet sich in Mieth, Corinna, Die Samaritersituation als Modell für Hilfspflichten, in: Bohse, H./Walter, S. (Hg.), GAP6 - Ausgewählte Sektionsbeiträge, Paderborn 2008.

36 Vgl. die Positionen in Beitz, Charles R., Cosmopolitanism and Global Justice, in: The Journal of Ethics 9 (2005) 11-27; Nussbaum, Martha C., Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership, Cambridge Mass. 2006; Th. Pogge, World; Rawls, John, Das Recht der Völker. Enthält: „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft",

Tradition sowohl *positives (Natur-)Recht*, das überstaatlich und universal jedem Menschen zu eigen ist, als auch *moralisch begründetes Recht*, indem sich seine Aussagegehalte vollständig über moralische Argumentation gewinnen lassen.[37] Die Wiederherstellung der Menschenrechte der Armen, welche durch extremen Mangel verletzt werden, ist davon ausgehend sowohl in der juridischen als auch in der moralischen Sphäre Pflicht. Gegen Staaten, die nichts zur Wiederherstellung der Menschenrechte beitragen, gibt es allerdings momentan noch keine – von wirtschaftlichen Sanktionen abgesehen – wirksame und rechtlich anerkannte Handhabe durch andere Staaten, weswegen Ferrara zurückhaltend vorschlägt, „[to] think of human rights at the level of international justice as rights on their way to acquiring a full legal status."[38] Mit dem Programm R2P („Responsibility to Protect") entwickeln sich innerhalb der UNO jedoch in den letzten Jahren internationale Verfahrensweisen, die die Rechtsverantwortung der Staaten gegenüber ihren Bürgern sanktionieren und die Bürger befähigen, ihre Rechte gegenüber dem Staat in der nächsthöheren Instanz – der internationalen Ebene – einzuklagen („accountability"). Dies ist ohne Zweifel ein wichtiger Schritt zu einer vollständigen Positivierung der Menschenrechte. Dennoch bleibt die ethische Forderung bestehen, Menschenrechte in die internationale Rechtsprechung zu integrieren und in Einheit mit einer internationalen Exekutive umzusetzen, die diese Rechte erst wirklich durchzusetzen vermag.

Die zweite Begründungsstrategie basiert auf der Möglichkeit, einen hypothetischen globalen Konsens herzustellen, in dem alle Menschen in einer ursprünglichen Situation gemeinsam und diskursiv über ihre Rechte und Pflichten entscheiden, unabhängig von ihrer Herkunft, ihrer Kultur oder ihrem Alter. Diese Strategie hat insbesondere durch die Gerechtigkeitstheorie und die Diskursethik einen theoretischen Unterbau erhalten, auf dessen Grundlage die Modi partizipativer Verantwortung dialogisch ausgehandelt werden.[39] Beide gehen davon aus, dass eine universale Moral möglich ist und Prinzipien globaler Normierung unabhängig von Kulturgrenzen, Religionszugehörigkeit, weltanschaulicher und geschichtlicher Prägung sowie gesellschaftlicher und staatlicher Organisation gefunden werden können. Besonders Vertreter kosmopolitischer Positionen wie Thomas Pogge, Simon Caney und Martha Nussbaum sehen als morali-

Berlin 2002, die sich mehr oder weniger stark auf die Tradition der Menschenrechte berufen.

37 Vgl. Ferrara, Alessandro, Two *Notions* of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights, in: Political Theory 31 (2003) 392-420, 396.

38 Ebd.

39 Hier sind neben Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* und *Gerechtigkeit als Fairness* (Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt am Main 2003) vor allem auch Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* zu nennen (Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1981), wobei letztere allerdings nicht kontraktualistisch argumentiert.

schen Bewertungs- und Handlungsrahmen der Verantwortung die globale Welt, ohne Staats- und Kulturgrenzen. Für eine solche Ethik universaler Verantwortungsnormen sind drei moralische Annahmen essentiell: die individuelle Person als letztes Gut, die universale Gleichheit aller Menschen und die Generalität moralischer Probleme, was keine Exklusion von Verantwortung erlaubt.[40] Für die moraltheoretische Ebene konstatiert paradigmatisch Pogge: „All persons stand in certain moral relations to one another: we are required to respect one another's status as ultimate units of moral concern – a requirement that imposes limits upon our conduct and, in particular, upon our efforts to construct institutional schemes."[41]

Verantwortung wird in dieser Denkrichtung als fundamentales und weltweit geltendes Prinzip der auf andere Menschen bezogenen, sozialdialogischen Moralität rekonstruiert: weil wir als Menschen notwendig sozial handeln, besitzen wir füreinander eine Verantwortung, die sich aus unserem Menschsein als letzter Begründung der Selbstzwecklichkeit speist. Gerade weil den Vertretern kosmopolitischer Positionen natürlich bewusst ist, dass der Einzelne gänzlich damit überfordert sein muss, Verantwortung für seine Akte in der oben skizzierten Weise auf der globalen Ebene zu übernehmen, betonen diese Autoren in pointierter Weise die Wichtigkeit globaler institutioneller Regelungen, die eine Steuerungsfunktion hinsichtlich der Höhe und Art von zu leistender Verantwortung übernehmen, respektive selbst zu zentralen Verantwortungsträgern werden. Das heißt also: vom Bewusstsein ausgehend, dass weltweit wirksame Verantwortung in personalen Beziehungen schlechterdings scheitern muss, ist es mithin notwendig, Hilfs- und Ersatzstrukturen zu entwickeln, die diese Aufgabe unter Gesichtspunkten der Gerechtigkeit übernehmen können.

Um die oben skizzierten Problematiken, die sich bei der Annahme von Gruppenverantwortungen stellen, zu umgehen, argumentiert beispielsweise Thomas Pogge mit der Ersatzstruktur einer für das Wohl aller verantwortlichen Weltordnung, welche so gestaltet werden muss, dass ihr im Prinzip alle als symmetrische Partner zustimmen können. Die Wohlhabenden sind bei Pogge deshalb für die Herstellung des Wohls der Armen primär verantwortlich, weil sie

40 „Three elements are shared by all cosmopolitan positions. First, individualism: the ultimate units of concern are human beings, or persons – rather than, say, family lines, tribes, ethnic, cultural, or religious communities, nations, or states. The latter may be units of concern only indirectly, in virtue of their individual members or citizens. Second, universality: the status of ultimate unit of concern attaches to every living human being equally – not merely to some subset, such as men, aristocrats, Aryans, whites, or Muslims. Third, generality: this special status has global force. Persons are ultimate units of concern for everyone – not only for their compatriots, fellow religionists, or such like." Vgl. Pogge, Thomas, *Cosmopolitanism* and Sovereignty, in: Ethics 103 (1992) 48-75, 48f.

41 Th. Pogge, Cosmopolitanism 49.

die Weltordnung durch ihre ökonomische Vorherrschaft in ihrer ungerechten Form aufrechterhalten, und dadurch die Armen fortlaufend schädigen.[42] Da in der globalisierten Welt mit ihren anonymen Austauschprozessen die Chance auf nachvollziehbare personale Verantwortung, abseits von exponierten Personen wie Staatschefs und mächtigen Managern großer Unternehmen, gering ist, wird hier nur in der Rekursion auf die personale Partizipation an Gesellschaften und damit über systemische Zusammenhänge gesellschaftlicher Partizipation Verantwortung rekonstruiert. Die Pflicht zur Verantwortung für die Armen, welche alle Formen der Hilfe einschließen soll, beruht deshalb nicht auf einem persönlichen Schuldeingeständnis für eine vorhergehende eigene Tat, sondern auf der Teilhaberschaft an den gesamtgesellschaftlichen Strukturen, die zu ungerechten Situationen für die Armen führen. In einer Art rekursiver Schleife empfängt das Individuum seine Verantwortungsgrade innerhalb seiner Gruppenbeziehungen der Mikro-, Meso- und schließlich der universalen Makroebene und spiegelt diese wieder auf sie zurück.

Die Rechte und das Wohl der Personen gelten, von diesem kosmopolitisch-moralischen Idealzustand ausgehend, notwendig universal. Werden sie verletzt, fordert die Grundnorm des *Menschen als „ultimate unit of moral concern"*[43] von allen anderen eine Übernahme der Verantwortung ein. Damit steht diese Argumentation mit ihrem Universalisierungsprozess der Normen in einer dezidiert kantischen Tradition, die sich auf den kategorischen Imperativ stützt: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde", wobei hier das *Allgemeine*, das sich bei Kant noch auf das autonome Sittengesetz als Ausgangspunkt stützt, tatsächlich das *Globale* praktizierter Verbindungen innerhalb systemischer Zusammenhänge meint. Diese Formel wird innerhalb der Argumentation, gewendet auf die Verantwortung füreinander, als Konsensparadigma rekonstruiert und enthält somit einen normativen Begründungskern rechten und verantwortlichen Verhaltens auf der globalen Ebene.

Diese Strategien dienen allerdings zuerst einmal nur dazu, hypothetisch zu fragen, welchen Regelungen und Verantwortungsgraden alle Menschen – und das schließt dezidiert die Armen dieser Welt ein – zustimmen könnten, wenn sie neutral wären: also nicht wüssten, wo in der Welt sie lebten, über welche Güter und Ämter sie verfügten, unter welcher Herrschaft sie lebten.[44] Sowohl ein prozedural-dialogisches Verfahren mit dem Ziel diskursiver Normbegründung bei Jürgen Habermas, als auch ein Schleier der Unwissenheit und das Suchen von Gerechtigkeitsgrundsätzen mit dem Instrument des *reflective equilibrium* im

42 Vgl. Th. Pogge, World, 18ff.

43 Th. Pogge, World, 175.

44 Analog zur Rekonstruktion des Urzustands in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und in Rawls' Law of Peoples.

Politischen Liberalismus von John Rawls, sowie ein interaktiv zustande kommender Konsens über Gerechtigkeitsgrundsätze, Verantwortung und die daraus zu entwickelnden Regeln und Institutionen in der globalen Ethik können vor diesem Hintergrund als subjektbasierendes Modell der Verantwortungsbegründung und -zuschreibung dienen. Gleichwohl reichen sie aber wegen der im ersten Teil geschilderten ethischen Komplexität globaler Zusammenhänge nicht aus. Sowohl die Frage nach gerechtfertigter und zumutbarer Verantwortlichkeit als auch die nach „who owes what to whom"[45] wird durch eine solch ideal-neutrale Grundlegung der Suche nach Normen innerhalb einer festgelegten moralischen Grundstruktur noch nicht ausreichend beantwortet.

Die Art und die Extensität der Verantwortung kann also nur dann festgelegt werden, wenn ein globales Überlegungsgleichgewicht dahingehend vorliegt, welcher Übereinkunft Personen in einer neutralen Situation zustimmen können. Im Modus der oben vorgestellten Respektive geht es also darum, zu überlegen, auf welche Art der Verantwortung die Wohlhabenden und die Armen sich einigen könnten. Denn angesichts des erschütternden Ausmaßes absoluter Armut, der Auswirkungen von Finanzkrisen und des moralischen Fanals, das dadurch erneut offensichtlich wird, ist ohne Zweifel auf der globalen Ebene ein neuer Konsens über die Verantwortung für die Reform oder Kreierung wohlüberlegter ökonomischer, sozialer und politischer Normen sowie Institutionen nötig.

Welche Verantwortung welcher Personen und Institutionen würde sich also aus einem solchen neutralen Begründungsprozess ergeben? Noch spezieller: Wie unmittelbar greift diese Verantwortung und wen verpflichtet sie? Wie wird Verantwortung für Armutsbekämpfung wirkungsvoll ausgeübt?

Praxis: Extensität der Verantwortung für globale Armut

Die Grundfrage für die praktische Bemaßung der Verantwortung lautet also: Wie weit reicht die Verantwortung für Armutsbekämpfung, die über den Nahbereich der eigenen personalen Handlungen und den als Bürger innerhalb der eigenen Gesellschaft hinausgeht, also die universale Verantwortung für menschliches Leid, die alle diejenigen betreffen könnte, die zur Beteiligung an der Beseitigung globalen Elends in der Lage sind?

Wenn man eine globale Verantwortung für die Menschheit als Ganze bejaht, muss man die Reichweite einer solchen Verantwortung exakt bestimmen: Es ist in der ethischen Debatte durchaus umstritten, ob das Menschenrecht auf Leben, das die Vermeidung eines frühzeitigen Todes und die Vermeidung von Hunger und Not inkludiert, zu einer minimalen oder zu einer extensiven Verantwortungspflicht *nationaler Staaten und transnationaler Unternehmen* führt.

45 Vgl. Scanlon, Thomas, What we owe to each other, Cambridge Mass. 1998.

Es ist vor allem umstritten, ob sich Gruppen mit dem Anspruch globaler Verantwortung dezidiert in die Angelegenheiten anderer Staaten einmischen dürfen in dem Fall, dass nationale Regierungen hierzu nicht in der Lage sind oder sie die Einhaltung der Menschenrechte in ihrer eigenen Bevölkerung verhindern.

Zusammengefasst sind zwei konkurrierende Extremthesen für die Praxis globaler Verantwortung zu diskutieren:

a. Als Ausgangspunkt im Sinne der „ultimate unit of moral concern" steht jeder Mensch, entweder als Individuum (in starker Form) oder als Gruppenmitglied (in schwächerer Form) in der aktiven Verantwortung für den vollständigen Abbau lebensbedrohender Armut in der Welt. Dies ließe sich als äußerst extensiver, allumfassender und jeden betreffenden Verantwortungsbegriff bezeichnen.

b. Die andere Extremthese lautet: wirkliche Verantwortung ist nur in personalen Nahbeziehungen möglich. Hilfspflicht für Arme kann nicht durch Mitverantwortung begründet werden, da diese aus Gründen der Solidarität nur Mitbürgern innerhalb der eigenen Gesellschaft geschuldet ist. Auf der internationalen Ebene dagegen herrschen die Instrumente der Realpolitik, wodurch alle Völker für sich selbst und in diesen Völkern noch einmal jeder einzelne primär für sein eigenes Schicksal verantwortlich ist.[46]

Verantwortungsträger für globale Gerechtigkeit

In einem ersten Schritt ist die Voraussetzung zur Identifizierung der Verantwortungsträger eine grundsätzliche Positionierung hinsichtlich der ethischen Richtschnur, mit der sich die Höhe der Verantwortung der Akteure bemessen soll. Ein strengeres, egalitaristisches Moralprinzip würde alle verantwortlich machen, die ohne große Opfer Armen helfen könnten; das wäre die weiter oben angesprochene Position Peter Singers, die allerdings aus den eben dort genannten Gründen nicht überzeugen kann. Ein Moralprinzip, das stärker auf die systemischen Zusammenhänge der kosmopolitischen Positionen rekurrierte, würde zur Erhaltung der Autonomie der Armen eher auf Subsidiarität und Selbstorganisation setzen, so dass die Hauptverantwortung zum Abbau der Armut lokalen Akteuren überlassen bliebe. Die Weltgemeinschaft wäre dann nur dafür verantwortlich, die großen Leitlinien globaler Institutionen so zu gestalten, dass ärmere Länder als gleichrangige Partner bei Verhandlungen teilnehmen könnten, ohne deren schwächere wirtschaftliche Position zum eigenen Nutzen zu missbrauchen.[47]

46 Diese These steht analog zur politikwissenschaftlichen Ausrichtung des „Realismus", der durchaus weite wissenschaftliche Verbreitung besitzt.

47 R. Hockett, Three.

In der Tradition der Christlichen Sozialethik mit ihrem Ideal einer universalen, gestuften Verantwortung aller Menschen soll hier bei der Bestimmung der Adressaten der Verantwortung von einer mittleren Hypothese ausgegangen werden, die lautet: *Alle sind prinzipiell verantwortlich für die anderen Mitglieder der Spezies Mensch, aber die Verantwortungsgrade differieren nach den Möglichkeiten und Chancen, die in der Macht der einzelnen Akteure liegen.*[48] Wichtig ist hier die lexikalische Rangfolge der Aussagen dieses Satzes: im Zentrum stehen alle Menschen, und innerhalb dieser weitestmöglichen Gruppe besonders die, die Hilfe benötigen. Die Frage nach den Verantwortungsträgern stellt sich erst nachrangig, weil es zuerst wichtig ist, die Notwendigkeit der Hilfe und gegenseitigen Verantwortung unangreifbar in den Mittelpunkt zu stellen. Weil *dann* anzunehmen ist, dass es auf der globalen Ebene mehrere Akteure gibt, die die Verantwortung gegenüber extrem Armen übernehmen können, muss sorgsam auf eine sinnvolle Zuschreibung für Verantwortung geachtet werden, damit nicht nur undifferenziert eine überbordende Verantwortung an einzelne Akteure oder anonyme Institutionen zugewiesen werden, die sie nicht tragen können.

Daraus folgend lässt sich eine *gestufte Verantwortung* konstatieren, die bestimmte Akteure mehr oder weniger in die Pflicht nimmt. Die wichtigsten globalen Akteure sind hierbei die internationalen Institutionen der Völker, etwa die UNO (mit Sicherheitsrat), WTO, WHO und FHO als Repräsentanten der Staatengemeinschaft, sowie Institutionen von Staaten und deren Regierungen, vor allem der Industriestaaten, Wirtschaftsunternehmen, die transnational agieren und im Rahmen der Globalisierung Direktinvestitionen in Ländern mit Armutsproblemen vornehmen. Natürlich sind auch und von steigender Bedeutung die Institutionen der globalen Zivilgesellschaft: Hilfseinrichtungen, Interessensverbünde für globale Güter, Menschenrechtsorganisationen und schließlich auch vermögende Individuen, die gemeinnützige Organisationen gründen können: beispielsweise die „Bill Gates Stiftung", oder die Rockefeller Foundation. Und selbstverständlich gehören dazu auch alle Individuen, die wirksame Transfers an Arme ermöglichen können.

Verantwortung für Arme müssen alle diese Akteure übernehmen, insofern sie eine wirkmächtige Reichweite besitzen – aber wie lässt sich die Höhe für den einzelnen Akteur erschließen? Dies scheint nur dann möglich zu sein, wenn in einem konsensuell festgelegten Weltgesellschaftsvertrag ihre jeweiligen Verantwortungsmaße festgelegt worden sind. Da dieser Weltgesellschaftsvertrag aber nur in der Idealtheorie existiert, folgt daraus, dass sich jeder Akteur selbst – wiederum unter der Maßgabe des kategorischen Imperativs – fragen muss, wie er seiner Verantwortung unter dem allgemeinen Prinzip der Zustimmungsbereit-

48 Für eine Zusammenfassung aus der Perspektive der Christlichen Sozialethik siehe auch: Mack, Elke, Globale Solidarität mit den Armen, in: Gabriel, Karl (Hg.), Solidarität (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 48), Münster 2007, 297-336.

schaft durch andere gerecht werden kann. Daraus ergibt sich ein einschränkender Kanon an ethisch gerechtfertigten Handlungsmöglichkeiten, die aber gleichwohl immer wieder mit aktuellen Bedürfnissen abgeglichen werden müssen. Für gesellschaftliche Institutionen wären das beispielsweise Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität, und in den Handlungen nach außen der Verzicht auf *power games*, für internationale Institutionen Prinzipien der Gleichrangigkeit jeweils gleicher Akteure, für Unternehmen Prinzipien der Gleichstellung der Arbeitnehmer in unterschiedlichen Weltteilen und die Teilnahme am Wettbewerb ohne die Nutzung verzerrender und ungleicher Maßnahmen in Ländern, die dringend auf Auslandsinvestitionen angewiesen sind. NGOs und andere Einrichtungen, die ohne externe Legitimation Verantwortung übernehmen wollen, müssen dies selbstverständlich transparent und im Sinne der Armen tun.

Wird Verantwortung in diesem Sinne als praxenorientierendes Resultat der nichtidealen Realität eines idealen Weltgesellschaftsvertrags verstanden, müssen besonders die Komplexitätsprobleme beachtet werden, die im Rahmen globaler Interaktion entstehen. Gerade sie können die Maßnahmen gegen Armut fortlaufend unterminieren und, wie in der Einleitung bereits geschildert, gerade in politischen und wirtschaftlichen Krisenzeiten vorgeschoben werden, um die eigene Verantwortung beiseite zu schieben.

Das Kooperationsproblem

Nur in der Form der Kooperation kann globale Verantwortung wirkungsvoll ausgeübt werden.[49] Wie es in der Einleitung bereits anklang, werden die Staatsregierungen und Bürger nach wie vor von einem, die Möglichkeiten der Globalisierung verfehlenden, „mental model" aus den Zeiten nationalstaatlicher Konkurrenz beherrscht, das die Akteure von wirkungsvoller Kooperation abhält. Staatsregierungen verstehen Aktionen auf internationalem Terrain zumeist nur als ein kurzfristiges Verfolgen eigeninteressierter Politik, welche den Ruhm der Nation stärken und der eigenen Bevölkerung zum Wohl gereichen soll. Sie verkennen die Realität globaler Chancen und Hemmnisse und letztlich auch die zwingend zu gestaltende Zukunft einer sich globalisierenden Erde: denn alle Menschen sind Teil einer Schicksalsgemeinschaft, in der die großen Probleme der Menschheit vernetzt sind, alle bedrohen und nur von allen gemeinsam gelöst

49 Vgl. Pies, Ingo/Sardison, Markus, Ethik der Globalisierung. Global Governance erfordert einen Paradigmenwechsel vom Machtkampf zum Lernprozess, in: Homann, Karl u.a. (Hg.), Wirtschaftsethik der Globalisierung, Tübingen 2005, 177-196. Sowie im gleichen Band: Mack, Elke, Globale Gerechtigkeitskriterien zur Beurteilung der Entwicklungsrelevanz von Globalisierungsprozessen, 305-318. Außerdem: Mack, Elke, Criteria for Justice in a Globalised World, in: Homann, Karl/Koslowski, Peter/Lütge, Christoph (Hg.), Globalisation and Business Ethics, London 2007, 306-318.

werden können (Umwelt, Terrorismus, Migration, Armutsprozesse als Sicherheitsbedrohung).

Auch Individuen handeln häufig nach dem moralökonomischen Vorteilsmodell: „Ich alleine kann keine Wirkung bezüglich der globalen Probleme erwirken." Sie verkennen jedoch dabei die erhebliche Wirkung *kollektiver kooperativer Einzelakte*. Hier würden wirkungsvolle kummulative Effekte auftreten, wenn Einzelakteure den Prozessbedingungen kollektiver Kooperationen folgen. Zumeist tun sie das dann, wenn Institutionen dergestalt konstituiert sind, dass sie das Handeln einzelner in Richtung auf ein Weltgemeinwohl anreizen oder belohnen. Hier ist ein Paradigmenwechsel sowohl bei Staaten als auch bei Unternehmen sowie bei Individuen weg vom Machtkampf und hin zum kooperativen Lernprozess bezüglich globaler ethischer Probleme notwendig.

Das Repräsentationsproblem

Auf der Ebene internationaler Organisationen ist in der Debatte weithin anerkannt, dass es für globale Normen erforderlich ist, dass alle Menschen gleichrangig repräsentiert werden und Völker proportional zu berücksichtigen sind. Dadurch wären Arme überdurchschnittlich vertreten und könnten verstärkt die internationale Politik zu ihren Gunsten beeinflussen. Dies würde eine Reorganisation des Weltsicherheitsrates erfordern, eine neue Stimmgewichtung in Weltbank und IWF und eine Selbstbeschränkung bei der Ausnutzung von Marktmacht sowie militärischer Macht.

Das Institutionenproblem

Neben der Repräsentation ist es entscheidend, dass nicht das Paradigma der Hilfeleistung an die Armen, sondern das *„Paradigma des Rechtsanspruchs zum wechselseitigen Vorteil"* einer globalen Ethik verfolgt wird. Dies bedeutet erstens, dass nicht gegen, sondern mit der Globalisierung, Armutsprozesse im Sinne eines Wachstums für die Armen vorangetrieben werden. Es bedeutet zweitens, dass die Ansprüche der Armen in einer globalen Rechtsordnung festgeschrieben und in weiteren Institutionen dauerhaft garantiert werden. Wenn Recht und rechtlich abgefederte Ökonomie Hand in Hand gehen, werden die größten ethischen Vorteile für die am meisten Benachteiligten erzielt.

Hierzu sollten kooperative Organisationen (wie die UNO oder die WTO) Standards der Fairness für den wirtschaftlichen Austausch und für die gegenseitige Hilfe zur Selbsthilfe schaffen. Ungerechtfertigte Verteilungseffekte sollten durch bessere institutionelle Arrangements (wie das Aufheben von Zöllen und Einfuhrbeschränkungen) korrigiert werden, um zu einer gerechteren Basisstruk-

tur einer Weltgesellschaft zu kommen, die nicht gegen, sondern durch ökonomische Globalisierung Grundbedingungen für das Leben aller ermöglicht. Ziel wäre es, dass über die Verfügbarkeit von Grundgütern hinaus Chancen für alle durch die Wirkmächtigkeit der genannten Verantwortlichen geschaffen werden können.

Gedanken zum Schluss

Grundsätzlich macht es eine globale Ethik der Verantwortung erforderlich, dass konkrete Verantwortungsträger, die aber auch dazu in der Lage sein müssen, die Rechte von Menschen gewährleisten. Menschenrechte korrespondieren mit der Verantwortungspflicht derjenigen, die sie gewährleisten können, und wahrgenommene Pflichten erfüllen Gerechtigkeitsansprüche. Das Objekt dieser Hilfspflichten aus dem Moment der Verantwortung ist auf der globalen Ebene primär eine gerechte Institutionenbildung, *welche die globale Grundgüterversorgung institutionell zur ethischen Minimalbedingung macht.*

Was uns die Krise lehren kann, ist, dass freie Märkte und in Krisenzeiten jederzeit widerrufbare Güterallokationen zur Armutsreduktion nicht ausreichen. Die Institutionalisierung von Rechtsordnungen muss hinzutreten, die allen Betroffenen die Partizipation an globalen Interaktionen dauerhaft und krisensicher ermöglicht. Dies ist ein Gebot der Verantwortung für Arme und letztlich ein Zeichen globaler Solidarität, die alle Menschen betrifft. Markt und rechtlicher Anspruch sind zwei Seiten einer Medaille. Erst durch die institutionelle und rechtliche Korrektur von immer wiederkehrendem Marktversagen hinsichtlich der Verteilung an die Armen dieser Welt werden sich wirkliche Fortschritte im Kampf gegen Armut einstellen.

SaThZ 13 (2009) 156-161

Kapitalbeschaffung im Spannungsfeld zwischen Management und Kapitalgebern

James Bruton, Ruggell (Liechtenstein)

Manager zu sein ist heute in der Öffentlichkeit kein sonderlich angesehener Beruf. Das mag zu einem Großteil an Medienberichten über extrem hohe Managergehälter und -abfindungen liegen, die dieser Berufsgruppe allgemein einer Abzockermentalität bescheinigen. In der Schweiz haben Entwicklungen wie bei „Ackermann & Co." jüngst zu einer Revision des Rechnungslegungsrechts geführt, welche in Zukunft die Veröffentlichung von Managerbezügen auch bei nicht notierten Kapitalgesellschaften vorsieht[1]. Das Ziel dieses Beitrags besteht darin, das Spannungsfeld zwischen dem Management und seinen Stakeholdern, allen voran den Kapitalgebern, zu beleuchten und alternative Formen der Außenfinanzierung darzustellen. Dabei wird deutlich, dass das Management die Unternehmenspotentiale entwickeln kann, wobei es viel Geschick braucht, um zwischen Scylla und Charybdis auf Kurs zu bleiben.

No risk – no fun: Die Kapitalstruktur der Unternehmung managen ...

Die Liquidität ist gleichsam das Lebensblut der Unternehmung. Eine der wichtigsten Managementaufgaben besteht daher in der Kapitalbeschaffung und der Sicherung der Zahlungsfähigkeit, ohne die ein Unternehmen auf Dauer nicht existieren kann. Das Unternehmenskapital besteht aus den von den Eigentümern investierten Eigenmitteln sowie aus Fremdmitteln, in der Regel Bankkrediten. Daneben gibt es Mischvarianten, so genannte hybride Finanzierungsformen, auf die später eingegangen wird.

Als Unternehmer sind die Eigentümer daran interessiert ihre Eigenkapitalrendite zu steigern. Durch Wahrnehmung von unternehmerischen Chancen (und Risiken) soll eine deutliche höhere Verzinsung des eingesetzten Eigenkapitals erreicht werden als bei risikoärmeren Investitionen. Durch die Finanzierung eines neuen Projektes mit Fremd- statt Eigenmittel lässt sich die Eigenkapitalrendite hebeln. Dieses als Leverage-Effekt bekannte Phänomen sei an folgendem stark vereinfachtem Beispiel verdeutlicht:

1 Vgl. http://www.ejpd.admin.ch/ejpd/de/home/themen/wirtschaft/ref_gesetzgebung/ref_aktienrechtsrevision.html [01.12.2009].

Nehmen wir an, das Management möchte ein neues Projekt durchführen. Dafür wird ein Gewinn von 10.000 Euro erwartet. Für die Finanzierung werden 100.000 Euro benötigt. Nehmen wir an, die Laufzeit der Investition beträgt ein Jahr. Wenn das Projekt zur Gänze aus Eigenmitteln finanziert wird, beträgt die voraussichtliche Rendite 10.000 / 100.000 = 10 %. Durch eine Finanzierung durch Eigen- und Fremdmittel zu jeweils 50 % steigt die Eigenkapitalrendite um 50 %. Nehmen wir des Weiteren an, dass die Fremdkapitalzinsen 5 % betragen. Der Gewinn von 10.000 Euro reduziert sich um die Zinsen (50.000 x 5 % = 2.500 Euro). Somit beträgt der voraussichtliche Gewinn 7.500 Euro und die Rendite somit 7.500 / 50.000 = 15 %.

Ganz allgemein kann gesagt werden, dass bei zunehmendem Verschuldungsgrad die erwartete Eigenkapitalrendite gesteigert wird. Jedoch steigt dabei auch das unternehmerische Risiko. Genauer: Falls die Gesamtkapitalrentabilität höher ist als der Fremdkapitalzins, erhöht sich die Eigenkapitalrentabilität bei zunehmendem Verschuldungsgrad. Ist die erwartete Gesamtkapitalrentabilität niedriger als der Fremdkapitalzins sinkt die Eigenkapitalrendite umso stärker, je höher der Fremdkapitalanteil ist. Es kommt dadurch zu einem negativen Hebeleffekt (Leverage-Risiko), es sei denn, es gelingt das Zinsrisiko mit Finanzmarktinstrumenten abzusichern. Im Leverage-Risiko-Fall steigt auch das Insolvenzrisiko durch Überschuldung.

... und moral hazard

Durch die Trennung von Eigentum und Kontrolle entsteht eine Informationsasymmetrie zwischen dem Management und den Eigentümern. Dadurch besteht aber auch die Möglichkeit, dass die Ziele und Handlungen des Managements nach Vertragsabschluss von den Erwartungen der Eigentümer zu deren Lasten abweichen. Diesem als moral hazard bezeichneten Phänomen versuchen die Eigentümer dadurch zu begegnen, dass sie Anreize für das Management setzen, damit dieses in ihrem Sinne handelt, also den Unternehmenswert steigert. Dies geschieht etwa durch Koppelung einer Tantieme am EBIT (earnings before interest and taxes = Ergebnis vor Zinsen und Steuern), aber auch durch die Festlegung detaillierter Transparenzerfordernisse gegenüber einem Aufsichtsrat oder Beirat.

Damit wird das Management bemüht sein, den Shareholder Value im Sinne einer möglichst großen Eigenkapitalrendite und Beachtung der unternehmerischen Risiken zu maximieren. Wie dieser Spagat erreicht wird, ist eine Frage des Management-Geschicks. Der Schlüssel dazu liegt in der Steigerung der Potentiale des Unternehmens durch zusätzliche Investoren.

Die Steigerung der Potentiale eines Unternehmens ...

Fremdkapital verursacht Zinsen zum Marktzinssatz, und zwar unabhängig davon, ob das Unternehmen Gewinne erzielt oder nicht. Zudem müssen Kredite vereinbarungsgemäß und unabhängig von der wirtschaftlichen Situation getilgt werden. In wirtschaftlich schwierigen Zeiten kann das zu einer nachteiligen Bankenabhängigkeit führen. Alternative Finanzierungsformen, die besser auf die Ergebnisentwicklung des Unternehmens abgestimmt werden können, sind Private Equity und Mezzanine-Finanzierung.

... durch Private Equity ...

Private Equity steht für Beteiligungsfinanzierung, wobei die Beteiligungsgesellschaft ihrerseits Geld von Investoren bündelt und dieses Geld in lohnende Zielunternehmen investiert. Da Beteiligungsfinanzierung besonders riskant ist – im schlimmsten Fall kann die Investition verloren gehen –, erwarten die Investoren eine relativ kurzfristige, überdurchschnittliche Rendite. Dieses kurzfristige Denken ohne wirklichen Bezug zum unternehmerischen Gegenstand hat dazu geführt, dass Beteiligungsunternehmen polemisch als »Heuschrecken« bezeichnet werden.

> „Manche Finanzinvestoren verschwenden keinen Gedanken an die Menschen, deren Arbeitsplätze sie vernichten – sie bleiben anonym, haben kein Gesicht, fallen wie Heuschreckenschwärme über Unternehmen her, grasen sie ab und ziehen weiter. Gegen diese Form von Kapitalismus kämpfen wir."[2]

In seinem Jahresgutachten 2005/2006 versuchte der Sachverständigenrat[3] zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung die Heuschreckendebatte zu entschärfen. Im Gutachten heißt es in Tz. 694:

> „In diesem Jahr sind die Aktivitäten von Private Equity-Gesellschaften und Hedge-Fonds besonders in den Blickpunkt der Öffentlichkeit gerückt und haben Diskussionen über die Notwendigkeit einer weitergehenden Regulierung ausgelöst. Die teilweise sehr undifferenziert geführten Diskussionen, im Rahmen derer Finanzinvestoren verkürzt zum Inbegriff von kurzfristig orientierten Spekulanten geworden sind und als »Heuschrecken« bezeichnet wurden, sind sicherlich mit auf ein mangelndes Verständnis der Strategien dieser Marktteilnehmer zurückzuführen, die in Deutschland erst in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen haben."

2 Franz Müntefering, ehemaliger SPD-Vorsitzender und Vizekanzler im Interview mit der Bild am Sonntag, 17.04.2005.

3 Sachverständigenrat, Jahresgutachten 2005/2006, 463 ff (http://www.sachverstaendigenrat-wirtschaft.de/download/gutachten/ga05_ges.pdf [2.11.2009]).

In Tz. 699 wird weiterhin ausgeführt:

> „Im Vordergrund der Debatte in Deutschland standen die Risiken für Unternehmen. Befürchtet wurde, dass kurzfristig orientierte Finanzinvestoren sich an einem Unternehmen beteiligten, die Unternehmung zerlegten und Reserven auflösten, um dann die Beteiligung wieder zu verkaufen und das Unternehmen geschwächt zurückzulassen. Diese einfache Argumentationslinie ist ökonomisch nicht nachzuvollziehen, da sie unterstellt, dass Investoren systematisch den Wert des Unternehmens zerstören und anschließend ihre Beteiligung mit Gewinn realisieren können."

Zur Frage der sozialen Kälte der Finanzinvestoren heißt es in Tz. 703:

> „Die stärksten Ängste ruft die vermeintliche »soziale Kälte« der Finanzinvestoren hervor. Konkret wird befürchtet, dass Finanzinvestoren zur Erhöhung des Gewinns systematisch Arbeitsplätze abbauten. Hier gilt es festzuhalten, dass ein Zielkonflikt zwischen hoher Rendite und hoher Beschäftigung allenfalls kurzfristig bestehen kann. Langfristig können nur dauerhaft ertragsstarke Unternehmen einen hohen Beschäftigungsstand halten oder diesen sogar ausbauen."

Der Sachverständigenrat ergänzt dann in der gleichen Textziffer:

> „Empirische Untersuchungen über die Auswirkungen von Private Equity, die für verschiedene Länder vorliegen, zeigen mehrheitlich, dass Private-Equity-finanzierte Unternehmen – verglichen mit ähnlichen, anderweitig finanzierten Unternehmen – überdurchschnittlich wachsen, mehr Arbeitsplätze schaffen, und einen höheren Anteil von F&E-Investitionen aufweisen."

In der Tat sind Fälle, wie das Unternehmen Grohe (Herstellung von Badausstattung und -einrichtungen), bekannt geworden, bei denen diese Art der Finanzierung problematisiert wurde und für negative Schlagzeilen sorgte[4]. Demgegenüber gibt es zahlreiche Beispiele, etwa die ehemalige Siemens-Tochter Nixdorf, wo diese Finanzierungsform eine völlige neue Ausrichtung des Unternehmens ermöglicht hat und Unternehmenswert und neue Arbeitsplätze geschaffen hat. Wichtig dabei ist, dass die Ziele der Beteiligungsgesellschaft transparent sind und dass ein auf die Interessen des Unternehmens abgestelltes Vertragswerk einschließlich Ausstiegsszenario vereinbart werden kann.

... und durch Mezzanine-Finanzierung

Eine weitere Möglichkeit zur Gewinnung zusätzlicher Investoren ist diejenige durch Mezzanine-Finanzierung. Mezzanine-Finanzierung ist eine hybride Finanzierungsform, die Elemente von Eigen- und Fremdfinanzierung kombiniert. Bekannte Beispiele sind Wandelanleihe und Optionsanleihe, stille Beteiligung und partiarisches Darlehen sowie Genussrechte.

4 Vgl. http://www.zeit.de/2005/24/Grohe [2.11.2009].

Wandel- und Optionsanleihen sind verzinsliche Wertpapiere. Der Zinssatz ist geringer als der Kapitalmarktzins. Dafür verleihen diese Anleihen dem Inhaber ein Aktienbezugsrecht. Im Unterschied zur Wandelanleihe ist das Aktienbezugsrecht bei der Optionsanleihe eigenständig handelbar, so dass der Anleihebetrag nicht auf den Aktienausgabepreis angerechnet wird.

Die (typische) *stille Beteiligung* ist eine Innengesellschaft. Der Beteiligungsvertrag ist hinsichtlich Verzinsung und Beteiligung an Gewinn und Verlust vielseitig gestaltbar. Bei der atypisch stillen Beteiligung ist darüber hinaus die Beteiligung am Vermögen der Gesellschaft, einschließlich eventueller stiller Reserven vorgesehen. Die Mitsprache- und Kontrollrechte sind frei vereinbar, jedoch in der Regel stärker bei der atypisch stillen Gesellschaft. Das *partiarische Darlehen* ist der typisch stillen Gesellschaft ähnlich, jedoch ist eine Verlustbeteiligung in der Regel ausgeschlossen. Die Vorteile dieser Finanzierungsformen ist, dass die Zinsen in Abhängigkeit vom erwarteten Unternehmensergebnis vereinbart werden können, während sie bei Bankkrediten auch bei Verlusten anfallen.

Genussrechte sind einerseits schuldrechtlicher Natur (Anspruch auf Verzinsung und Rückzahlung), andererseits sind sie mit Vermögensrechten ausgestattet, die typischerweise nur Gesellschaftern gewährt werden (z.B. gewinnabhängige Vergütung, Beteiligung am Liquidationserlös oder Optionsrechte). Das Genussrecht hat daher eine Stellung zwischen Eigen- und Fremdkapital.

Die Vorteile der Mezzanine-Finanzierung sind die Schließung von Finanzierungslücken durch Stärkung des wirtschaftlichen Eigenkapitals, steuerlich absetzbare Zinsen, begrenzte Mitspracherechte des Mezzanine-Kapitalgebers, keine oder allenfalls nachrangige Sicherheiten, fest vereinbarte Laufzeit sowie die Flexibilität bei der Strukturierung des Finanzierungskontraktes.

Demgegenüber gibt es einige Nachteile, die vom Management abgewogen werden müssen: höhere Kosten gegenüber klassischer Kreditfinanzierung, zeitliche Befristung gegenüber reinem Eigenkapital, erhöhte Transparenzerfordernisse sowie die Notwendigkeit eines stabilen Cashflows.

... ist auch eine Frage der so genannten „soft facts"

Wie vom Sachverständigenrat festgestellt ist ein Zielkonflikt zwischen hoher Rendite und hoher Beschäftigung allenfalls kurzfristig. Langfristig muss das Management dafür sorgen, dass das Unternehmen durch eine gute Reputation für alle Stakeholder – nicht nur für die Shareholder – attraktiv bleibt. Beispielsweise haben Untersuchungen gezeigt, dass Mitarbeiter sich mit einem für sie attrakti-

ven Unternehmen identifizieren und so gewonnen und gehalten werden können.[5] In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass eine versuchte Renditesteigerung zu Lasten wichtiger Stakeholdergruppen (wie Mitarbeiter oder Kunden) nicht nur sittlich falsch, sondern auf lange Sicht betriebswirtschaftlich ineffektiv ist.

5 Vgl. Backhaus, K.B./Stone, B.A./Heiner, K., Exploring the Relationship Between Corporate Social Performance and Employer Attractiveness, in: Business & Society 41 (2002) 292-318; Luce R.A./Barber, A.E./Hillman, A. J., Good Deeds and Misdeeds. A Mediated Model of the Effect of Corporate Social Performance on Organizational Attractiveness, in: Business & Society 40 (2001) 397-415; Albinger, H./Freeman, S.J., Corporate Social Performance and Attractiveness as an Employer to Different Job Seeking Populations, in: Journal of Business Ethics 28 (2000) 243-253; Greening, D.W./Turban, D.B., Corporate Social Performance as a Competitive Advantage in Attracting a Quality Workforce, in: Business & Society 39 (2000) 254-280; Riordan, C.M./Gatewood, R.D./Bill, J.B., Corporate Image: Employee Reactions and Implications for Managing Corporate Social Performance, in: Journal of Business Ethics, 16 (1997) 401-412; Turban, D.B./Greening, D.W., Corporate Social Performance and Organizational Attractiveness to Prospective Employees, in: Academy of Management Journal, 40 (1996) 658-672; Sims, R.L./Kroeck, K.G., The Influence of Ethical Fit on Employee Satisfaction, Commitment and Turnover. Journal of Business Ethics, 13 (1994) 939-947.

SaThZ 13 (2009) 162-177

Die Wirtschaftskrise meistern – aber wie?

Christian Felber, Wien

Dieser Beitrag analysiert zunächst kurz die Entstehung bzw. die „Produktion" der Krise durch die Regierungen und ihre Antworten darauf; danach werden etwas ausführlicher verschiedene Wege aus der Krise aufgezeigt: die „Regulierung" der Finanzmärkte, die Einrichtung „Demokratischer Banken", die Begrenzung der Ungleichheit durch „negative Rückkoppelungsmechanismen", ein neues Wirtschaftsmodell jenseits von Kapitalismus und Kommunismus sowie 10 Schritte, die jede und jeder Einzelne tun kann, um die Krise gemeinsam zu überwinden.[1]

1. Neoliberale Krisenproduktion

Vordergründig ist die neoliberale Umregulierung der Finanzmärkte durch die westlichen Regierungen in den letzten 30 Jahren hauptverantwortlich für die Krise. Seit dem Zusammenbruch des Bretton-Woods-System 1973, den beiden Erdölschocks in den 1970er Jahren und dem Amtsantritt von Ronald Reagan in den USA und Margaret Thatcher in Großbritannien betrieben fast alle Regierungen der Welt eine Politik der Liberalisierung, Privatisierung und „Deregulierung" (genauer: Umregulierung). Der auch in der Wissenschaft verbreitete Glaube an die Effizienz „freier" und unregulierter Märkte begünstigte diese Politik, aber hinter dieser Ideologie stehen handfeste Interessen, die mit fortdauernder Liberalisierung und der damit einhergehenden Umverteilung von der Allgemeinheit hin zu den gesellschaftlichen Eliten noch stärker wurden. Was waren die wichtigsten Meilensteine der neoliberalen Krisenproduktionspolitik?

- 1973 wurden mit dem Zusammenbruch des Fixwechselkurssystems von Bretton Woods die Wechselkurse frei gegeben.
- Danach wurde der Kapitalverkehr systematisch liberalisiert. Seit 1994 ist der Kapitalverkehr zwischen der EU und allen Staaten der Welt vollkommen frei (im Unterschied zum Personenverkehr).[2]
- Banken wandelten sich von vorrangig lokal orientierten und nicht gewinnorientierten Dienstleistern am Gemeinwohl zu gewinnorientierten

1 Die nicht näher mit Quellenangaben versehenen Daten und Fakten stammen alle aus Felber, Christian, Neue Werte für die Wirtschaft. Eine Alternative zu Kommunismus und Kapitalismus, Wien 2008; Felber, Christian, Kooperation statt Konkurrenz. 10 Schritte aus der Krise, Wien 2009.

2 Ergänzung zum Vertrag von Maastricht.

Aktiengesellschaften, die auf dem EU-Binnen- und dem WTO-Weltmarkt zu „systemrelevanten" Kolossen ausgewachsen sind.

- Die Gewinnorientierung hat bei den Banken eine Innovationswut entfacht, die zu den brandgefährlichen „Finanzderivaten" geführt hat.
- Als neue Akteure haben Fonds die Finanzmarktlandschaft betreten. Sie werben Geld von den konservativen Sparbüchern und -konten ab, investieren riskant und spekulativ und üben immer mehr Macht aus („Shareholdervalue").
- Parallel zu diesen Entwicklungen sind die Einkommen in der Finanzbranche explodiert. Der bestbezahlte Hedge-Fonds-Manager erzielte 2007 ein Jahreseinkommen von 3,7 Milliarden US-Dollar: das 360.000-fache des gesetzlichen Mindestlohnes in den USA.[3] 2008 und 2009 ging die Orgie fast unvermindert weiter.
- Die Finanzbranche hat Milliarden US-Dollar darauf verwendet, Gesetze in ihrem Interesse durchzusetzen, Regulierungen, die ihren Interessen zuwiderlaufen, zu verhindern und umgekehrt Gesetze auf Schiene zu bringen, welche ihnen nützen (daher Umregulierung und nicht einfach Deregulierung). Die Finanzinstitute der Wall Street investierten allein in den letzten zehn Jahren mehr als fünf Milliarden US-Dollar in Lobbyisten.[4]

In den letzten Punkten klingt bereits an, dass ein unheilvoller Teufelskreis aus immer mehr Geld, einer immer ungleicheren Verteilung desselben, eine immer gierigere Renditesuche der Verwalter und Eigentümer dieser Finanzvermögen und die politische Einflussnahme derselben Eigentümer und Verwalter, um die Erzielung immer höherer Renditen zu ermöglichen, den Kern der Krisendynamik bilden.

Dazu eine Zahl: Das globale Finanzvermögen ist im Jahr 2007 auf das 3,5-fache der realen Weltwirtschaftsleistung angewachsen.[5] Dieses Vermögen wird zu rund zwei Drittel professionell verwaltet (Fonds aller Art) und übt einen wachsenden und immer gnadenloseren Renditedruck auf die reale Wirtschaft aus. Ein kleines Rechenbeispiel: Will das globale Finanzvermögen mit einer „bescheidenen" Rendite von vier Prozent vermehrt werden, müsste die reale Wirtschaft dafür um 14 Prozent wachsen.

3 Eigene Berechnungen auf Basis von: Traider Monthly April/Mai 2007; FAZ, 17. April 2008; und Alpha Magazine, April 2009.

4 Weissmann, Robert/Donahue, James u.a., Sold Out. How Wall Street and Washington Betrayed America (Essential Information & Consumer Education Foundation), Washington/Studio City 2009, 15 (http://www.wallstreetwatch.org/reports/sold_out.pdf [2.11.2009]).

5 Farrell, Diana/Fölster, Christian S./Lund, Susan, Long-term trends in the global capital markets, in: The McKinsey Quarterly, Economic Studies, Februar 2008, 3; McKinsey, Mapping Global capital markets. Fifth Annual Report, Oktober 2008.

Ein solches Wachstum wurde noch nie erzielt, das Wachstum der Weltwirtschaft beträgt selten mehr als fünf Prozent. Um dennoch solche Renditen zu erzielen, kann das Finanzvermögen nur auf zwei Auswege hoffen: Spekulation oder Enteignung der ohnmächtigen Massen. Spekulation – als Folge von Deregulierung – führt zur Krise. Und Enteignung der Schwächeren führt über kurz oder lang zum Bürgerkrieg. Die logische und sinnvolle Konsequenz wäre deshalb, die Hoffnung auf „Finanzrenditen" aufzugeben. Der Anspruch auf Einkommen sollte grundsätzlich nur auf persönlicher Leistung beruhen, sprich Arbeit. Das Besitzen von Geld stellt keine Leistung dar und schon gar nicht das „Arbeiten-Lassen" von Geld, was genau umgekehrt bedeutet, dass andere arbeiten müssen, damit das Geld mehr werden kann, und diese müssen derzeit für die bezahlen, die nicht arbeiten: verdrehte Welt, die sich auch noch als „Leistungsgesellschaft" etikettiert.

2. Wie reagieren die Regierungen?

Die Regierungen haben mit unterschiedlichsten Maßnahmen auf die Krise reagiert. An erster Stelle waren die „Liquiditätsspritzen" der Notenbanken, die den Geschäftsbanken für ihre kurzfristige Refinanzierung Geld in rauen Mengen zur Verfügung stellten. Dadurch konnte der sofortige Bankrott zahlloser Banken verhindert werden, die sich für die Bedienung ihrer langfristigen Verbindlichkeiten nicht mehr untereinander kurzfristig verschulden konnten. Die Zentralbanken sprangen als Kreditgeber der letzten Instanz erfolgreich ein. Allerdings brachten sie damit den Kreditfluss nicht wieder in Gang, weil die Banken mit dem vielen Geld lediglich ihre Verbindlichkeiten bedienten und Überschüsse tendenziell bei den Zentralbanken horteten. Die EZB verzeichnet Anfang 2009 Rekorde bei den Einlagen der Geschäftsbanken. Um dieses Geld wieder zu „vertreiben", senkte die EZB den Zinssatz von zwei auf ein Prozent. Die schwedische Zentralbank setzte den Zins für Einlagen sogar ins Negative: Banken, die sich bei der Zentralbank verschulden, kriegen dafür noch etwas gezahlt. (Hier stellt sich die Frage, ob das nicht auch für Unternehmen und Haushalte gelten sollte ...)

Der zweite Schritt der Regierungen war die Garantie der Spareinlagen, um einen „Run" auf die Banken zu verhindern. Auch das war richtig, denn ein Bankensturm hätte das gesamte Banken- und Geldsystem zusammenbrechen lassen. Womöglich wäre dann kein Geld mehr aus den Bankomaten gekommen. Gerüchten zufolge standen wir auch in Österreich im Oktober 2008 unmittelbar vor einer solchen Situation, die durch die zwar ökonomisch ziemlich unrealistische, aber psychologisch wirksame Garantie des Staates für Spargelder abgewendet werden konnte.

Der dritte Schritt der Zentralbanken ist die Absenkung der Zinsen. Auch das ist grundsätzlich zu begrüßen, weil dann die Wahrscheinlichkeit, dass Unternehmen und KonsumentInnen Kredite aufnehmen, um zu investieren oder zu konsumieren, steigt. Allerdings nur, wenn die niedrigeren Zinsen von den Geschäftsbanken an Unternehmen und VerbraucherInnen weitergegeben werden, und dort kommen sie bis heute nicht wirklich an, weshalb von einer „Kreditklemme" gesprochen wird. Die Banken verweigern zwar in vielen Fällen nicht den Kredit, aber sie halten ihn teuer und unzugänglich, indem sie mehr Sicherheiten fordern. Insofern bleibt auch das zweite Mittel der Zentralbanken zur Wiederankurbelung des Kreditflusses weitgehend wirkungslos.

Das vierte Mittel ist, dass die Zentralbanken direkt Kredite verleihen, Unternehmensanleihen kaufen und für Unternehmenskredite haften. Sie steigen immer umfassender in die Geschäfte der Geschäftsbanken ein. Hier stellt sich die Frage: Wenn Zentralbanken Kredite geben und Geschäftsbanken nicht, wenn die Zentralbanken negative Zinsen geben und Geschäftsbanken geizen, wenn der Staat die Einlagen garantieren kann und Geschäftsbanken nicht, wenn Zentralbanken Unternehmens-, Banken- und sogar Staatsanleihen aufkaufen, weil die Märkte das nicht mehr in ausreichendem Maße tun, warum dann nicht gleich das Geld- und Bankensystem öffentlich organisieren?

Damit sind wir bei der fünften, prominentesten und gleichzeitig peinlichsten Maßnahme der Regierungen: der Bankenrettung. Denn die leichtsinnig und gierig spekulierenden Banken werden gerettet, a) ohne dass sie ihr Geschäftsmodell auch nur im geringsten ändern müssten; sie müssen nicht einmal ihre Filialen in Steueroasen schließen; b) ohne dass der Staat für das Kapital, das er zur Verfügung stellt, ein Mitspracherecht erhält; bei der zweiten Tranche der Bankenrettungen ist immerhin ein Wandlungsrecht enthalten, also die Möglichkeit, dass das Staatsgeld nach zwei Jahren in stimmberechtigte Aktien umgewandelt wird; und c) ohne dass die Gehälter begrenzt oder Gewinnausschüttungen für die Dauer der Staatsrettung ausgesetzt werden; auch während der Staatsrettung dürfen bis zu 30 Prozent des Gewinns an die Aktionäre ausgeschüttet werden, für Gehälter und Boni gibt es in Österreich keine gesetzliche Grenze.

Das Hauptproblem und -dilemma: Überleben die Banken nicht, bleibt der Staat auf den Schulden sitzen. Überleben sie, haben sie nicht den geringsten Anreiz, weniger riskant zu agieren, im Gegenteil, sie können noch selbstbewusster Risiken eingehen, weil sie im Falle des Falles nun fast schon per Gewohnheitsrecht auf die erneute Hilfe von Papa Staat rechnen können.

Dieser hat den größten Fehler schon in der Vergangenheit gemacht: indem er „systemrelevante" Institute überhaupt entstehen ließ. Systemrelevant sind Banken, die so groß und vernetzt sind, dass sie nicht in Bankrott geschickt werden dürfen, weil sie sonst das gesamte Finanzsystem mit in den Abgrund reißen würden. Das ist ein schlimmer und unverzeihlicher Fehler. Doch dieser Fehler war kurioser Weise das Ziel. Die EU-Staaten haben die „systemrelevanten"

Banken in voller Absicht hochgezüchtet, damit diese global wettbewerbsfähig würden und es mit den Finanzkolossen aus den USA und Asien aufnehmen und diese fressen können und nicht umgekehrt von ihnen gefressen würden. Wettbewerbsfähigkeit und Systemrelevanz sind Synonyme, hier kommt das wettbewerbsrechtliche Dilemma der Globalisierung zutage: Wer auf dem Weltmarkt mithalten will, muss auf regionalen oder nationalen Märkten Monopolist oder zumindest Marktbeherrscher sein. Gleichzeitig ist die politische Macht dieser Kolosse so groß geworden, dass sie nicht mehr oder nur mehr kosmetisch zu regulieren sind. Vielmehr regulieren sie ihre Regulierer, indem sie sich die Gesetze selbst schreiben, inklusive der Bankenrettung. Die Regierung und das Parlament dürfen nur noch unterschreiben. Das darf es in Zukunft nicht mehr geben. Die Liberalisierung des Finanzdienstleistungsmarktes war ein Fehler.

3. Die Demokratische Bank

Aus mehreren Gründen empfiehlt sich der Aufbau von Demokratischen Banken:

- Das gewinnorientierte Bankenmodell hat total versagt.
- Derzeit übernehmen die staatlichen Zentralbanken fast alle Geschäftsbankenfunktionen.
- Mangelnde demokratische Kontrolle war eine wichtige Ursache der Krise.
- Geld und Kredit zählen zur Grundinfrastruktur der Wirtschaft und sollten als öffentliches Gut definiert und unter demokratische Kontrolle gebracht werden.

Die „Demokratische Bank" wäre im Eigentum des Souveräns. Ihre Ziele und Aufgaben sollten in der Verfassung festgeschrieben werden, damit sie nicht von einer Regierung mit einfacher Mehrheit geändert werden können:

1. Kostengünstige und unbürokratische Kreditvergabe an „real" investierende Unternehmen.
2. Sichere Sparkonten mit staatlicher Einlagegarantie.
3. Recht aller StaatsbürgerInnen auf ein kostenloses Girokonto.
4. Servicefreundliche Abwicklung aller Bankdienstleistungen in einem flächendeckenden Filialnetz.
5. Kostengünstige Kredite an den Staat.

Demokratische Banken würden nicht Gewinne anstreben, sondern dem Gemeinwohl dienen. Sie gehen keine hohen Risiken ein und lassen die Finger von Aktien, Fonds und Derivaten. Sie machen keine Geschäfte in Steueroasen und wahren gegenüber dem Finanzamt kein Bankgeheimnis. Transparenz bei allen Geschäftsvorgängen schafft Vertrauen in die demokratische Bank.

Wichtiger Unterschied zu traditionellen „Staatsbanken": Demokratische Banken sind von der Regierung unabhängig. Ihre Leitungsgremien kommen entweder durch unabhängige Bestellverfahren oder auf demokratische Weise

zustande: durch direkte Wahl oder per Wahl durch einen Bankenrat, der sich aus den Beschäftigten, den SparkundInnen und KreditnehmerInnen zusammensetzt. Die BankerInnen sind dem Souverän Rechenschaft schuldig und können jederzeit abgewählt werden.

Bei der Kreditvergabe wird nicht nur die ökonomische Bonität der Kreditwerber geprüft, sondern auch der soziale und ökologische Mehrwert der Investitionsvorhaben. Projekte mit dem höchsten sozialen und ökologischen Mehrwert erhalten die günstigen Konditionen bis hin zum Nullzinssatz. So bekämen zum Beispiel Initiativen für fairen Handel einen besonders günstigen Zugang zu Fremdkapital. Sollten Projekte, die sich unmittelbar nicht rentieren, einen hohen sozialen oder ökologischen Mehrwert generieren, erhalten sie von der Risikoabteilung „ökosoziales Risikokapital". Die Refinanzierung der Demokratischen Bank erfolgt über die Spareinlagen: Diese wachsen im Verhältnis zur realen Wirtschaft – und damit zur realen Kreditnachfrage – seit Jahrzehnten ungebrochen, weshalb Geld als Kredit in immer größerem Ausmaß zur Verfügung steht. Letzter Anker bleibt wie bisher die Zentralbank.

Diese bringt auch eine wichtige Infrastruktur globaler Finanzmärkte unter ihre Kontrolle: die Abwicklung des grenzüberschreitenden Kapitalverkehrs. Derzeit laufen alle grenzüberschreitenden Kapitaltransfers über nur drei Clearingstellen in Belgien und Luxemburg. Es wäre ein Leichtes, auf die registrierten und vergebührten Transaktionen eine Steuer draufzuschlagen. Eine Studie des Wirtschaftsforschungsinstitutes erwartet sich von einer Finanztransaktionssteuer auf globaler Ebene jährliche Einnahmen von bis zu 1.000 Milliarden US-Dollar. Zum Vergleich: Die gesamte öffentliche Entwicklungshilfe der OECD-Staaten betrug im Vorjahr 130 Milliarden US-Dollar.

Parallel zum Aufbau demokratischer Banken müssten die spekulativen und riskanten Segmente und Akteure der globalen Finanzmärkte rückgebaut und geschlossen werden. Dann müssten auch die Reichen ihr Geld bei der „Demokratischen Bank" deponieren, was diese Geldmassen nicht nur in sinnvollere Verwendungen leiten, sondern auch eine wichtige Voraussetzung für die Besteuerung dieses Reichtums schaffen würde.

4. Welche Regulierung bräuchten die Finanzmärkte?

Sollten die Finanzmärkte auf die Demokratische Bank reduziert werden, braucht es die Mehrheit der folgenden Regulierungsvorschläge nicht. Solange es die „Demokratische Bank" nicht gibt, braucht es sie jedenfalls.

4.1. Globale Finanzmarktaufsicht

Wenn die Regierungen einen globalen Finanzmarkt herstellen, müssen sie diesen auch global regulieren und beaufsichtigen. Logischste Institution wäre eine globale Finanzmarktaufsicht, welche „systemrelevante" Institute bzw. solche an der Schwelle zur Systemrelevanz zerschlagen, gegenüber den Banken strengere Eigenkapitalvorschriften durchsetzen sowie den Schattenbankensektor schließen kann, indem sie die Banken zwingt, alle Geschäfte in die Bilanz aufzunehmen. Die G20 haben eine solche Behörde mit dem „Financial Stability Board" leise angedacht, jedoch noch keine genaueren Angaben über dessen Kompetenzen und Sanktionsmöglichkeiten definiert.[6] Viel weiter geht der Vorschlag der „Stiglitz-Kommission", des Expertengremiums der UNO zur globalen Finanz- und Wirtschaftskrise. Ihr Bericht spricht wörtlich von einer „Global Financial Authority" und zusätzlich von der Kontrolle des Kapitalverkehrs.[7]

In jedem Fall sollte die EU eine solche Behörde schaffen. Es ist symptomatisch für die gegenwärtigen Machtverhältnisse, dass es eine Europäische Zentralbank und eine Einheitswährung gibt, aber ein viel weniger ehrgeiziges Projekt, die Bankenaufsicht, nicht – selbst in der Krise nicht. Vorgesehen ist lediglich die bessere Koordinierung der nationalen Aufsichtsbehörden sowie ein „Warndienst", dessen Empfehlungen jedoch unverbindlich bleiben. Stellen Sie sich vor, die Leitzinsempfehlungen der Zentralbank wären unverbindlich ...

4.2. Finanztransaktionen besteuern und Steueroasen trocken legen

Derzeit laufen sämtliche Finanztransaktionen über nur drei (!) private Clearingstellen in Belgien und Luxemburg. Um grenzüberschreitende Kapitaltransaktionen zu besteuern, bräuchten die Clearingstellen lediglich die Steuer auf die schon jetzt bei jeder Transaktion abgebuchte Gebühr draufschlagen. Da alle Banken bei Clearingstellen Konten einrichten müssen, wäre es ein leichtes, Steueroasen trocken zu legen, indem Geldinstitute, die auf Steueroasen sitzen, kein Konto bei den Clearing-Banken mehr erhalten. Aus beiden Gründen – Transaktionssteuer und Kontovergabe – wäre es sinnvoll, den grenzüberschreitenden Kapitalverkehr unter öffentliche Kontrolle zu bringen, um einen effektiven Machthebel in der Hand zu haben: Finanzinstitute oder Länder, die sich den Regeln der globalen Finanzmarktaufsicht nicht unterwerfen, werden vom Zugang zum global freien

6 G20, London Summit – Leader's Statement, 2.April 2009.

7 Stiglitz, Joseph E. u.a., Report of the Commission of Experts of the President of the United Nations General Assembly on Reforms of the International Monetary and Financial System, Zwischenbericht (Anfang Juni 2009) für die UN-Konferenz am 24.–26. Juni 2009.

Kapitalverkehr abgeschnitten. Dann würden im Nu alle mitmachen. Hierzu noch ein Gedanke: Erpressung war in den letzten 20 Jahren an der Tagesordnung: durch eine Minderheit von Globalisierungsgewinnern: Sie sagten: Wenn ihr die Löhne anhebt oder Umweltschutzmaßnahmen überlegt oder auch nur Steuern von uns verlangt, dann hauen wir ab. Abgehauen ist aber – wenn überhaupt – nur der Konzernsitz, aber selten alle Geschäftsstellen geschweige denn das Interesse am jeweiligen Markt. Und hier müsste die Gegenerpressung genauso selbstverständlich formuliert werden: Ihr dürft ruhig abhauen in Länder, wo ihr keine Steuern zahlen braucht, die Menschenrechte verletzen oder Hungerlöhne zahlen könnt; nur lassen wir Euch dann nicht mehr auf unseren Markt. Eine Demokratie darf sich nicht von einzelnen mächtigen Mitgliedern erpressen lassen.

4.3. Weltreservewährung statt Dollar-Hegemonie

Aus dem System von Bretton Woods ist der Weltwirtschaft eine „Altlast" geblieben: Die Rolle des US-Dollars als Weltleitwährung. Für die USA stellt das ein enormes Privileg dar, denn sie können sich auf Kosten aller anderen verschulden und Öl in der eigenen Währung kaufen. Alle anderen Länder haben einen entsprechenden Nachteil, denn sie müssen, bevor sie Öl und andere strategische Rohstoffe kaufen können, US-Dollars kaufen, was den Kurs des Dollars stabilisiert. Und die USA können sich nur aufgrund dieser Leitwährungsfunktion über alle Maßen verschulden – Stichwort Handelsdefizit mit China – und gegebenenfalls entschulden, indem sie den Dollar inflationieren und damit ihre Schulden entwerten.

Eine faire Alternative wäre, dass eine Weltreserve- oder Handelswährung geschaffen wird, die sich aus allen wichtigen Weltwährungen (oder Rohstoffen) zusammensetzt, wie sie John Maynard Keynes schon 1944 in Bretton Woods vorschlug (er konnte sich aber nicht gegen die USA durchsetzen). Alle Länder würden ihre nationalen Währungen beibehalten und die Wechselkurse zur Handelswährung gemeinsam festsetzen und mithilfe der Notenbanken verteidigen. Je nach realwirtschaftlicher Entwicklung können die Landeswährungen kontrolliert auf- und abwerten, damit wäre das System nicht nur stabil, sondern auch flexibel. Exporteure hätten Planungssicherheit und geringere Kosten, die „Gegenwetten" durch Hedge-Fonds auf den Devisenderivatmärkten wären nicht mehr nötig. Während sich die politischen Eliten der EU über diese brandaktuelle Idee von John Maynard Keynes in Stillschweigen üben, macht sich nun die UN-Expertenkommission zur Lösung der Finanzkrise dafür stark.

4.4. Zulassungspflicht für Derivate

Kein Wirtschaftsbereich explodiert schneller als die Derivate. 1980 gab es rund 100 Optionsscheine, heute sind es 30.000.[8] Das Volumen der abgeschlossenen Derivatverträge betrug 2007 das Zehnfache der Weltwirtschaftsleistung: eine halbe Billiarde (!) US-Dollar.[9] Der Multimilliardär Warren Buffet bezeichnet Derivate als „finanzielle Massenvernichtungswaffen". Es ist völlig unverständlich, dass Medikamente vor der Marktzulassung ganz selbstverständlich geprüft werden, „finanzielle Massenvernichtungswaffen" hingegen nicht. Die Finanzmarktaufsicht muss alle neuen Finanzprodukte vor der Marktzulassung prüfen und genehmigen. Schon im Umlauf gebrachte Produkte müssen ebenfalls überprüft und bei Gefahr aus dem Verkehr gezogen werden.

4.5. Fonds abschaffen

Eine EU-weite Fondsrichtlinie sollte allen Fonds Publizitäts-, Anlage-, Kreditaufnahme- und Steuerregeln vorgeben. Außerdem müssen Ausplünderungsschranken festgelegt werden: Fonds dürfen die Kaufkredite nicht den übernommenen Unternehmen aufschultern, nicht mehr als einen bestimmten Prozentsatz des Gewinns abschöpfen und das Eigenkapital nicht unter eine definierte Schwelle abpumpen. Wer sich nicht an diese Regeln hält, erhält keinen Zutritt zum EU-Binnenmarkt. Noch besser wären globale Regeln.

Bei tieferer Betrachtung sollten Finanzfonds jedoch generell verboten werden, um Geld zu entmachten. Fonds, die Geld sammeln, machen dies in der Regel, um Profite zu erzielen und üben dabei eine zu große Macht aus. Sie verwandeln Geld von einem Mittel in einen Machthebel, und das sollte prinzipiell untersagt werden. Die demokratischen Banken sollten das ohnehin in immer größerem Maße vorhandene Spargeld in Kredite umwandeln und alle „realen" Finanzierungsbedarfe decken und Unternehmen, die sozialen und ökologischen Mehrwert schaffen, das nötige Kreditgeld kostengünstig, kostenlos oder sogar gegen einen negativen Zinssatz leihen.

4.6. Shareholdervalue brechen

Die Macht der Aktionäre muss beschnitten werden. Ich finde Unternehmensformen, in denen sich das Mitbestimmungsrecht nach Kapitalstärke ergibt, prinzipiell ineffizient und undemokratisch, weil selten die Menschen mit dem meisten

8 Financial Times Deutschland, 16. September 2003.
9 Bank für Internationalen Zahlungsausgleich: BIS Quarterly Review, März 2009.

Kapital die besten Ideen, die größte soziale Kompetenz und die größte ökologische Umsicht an den Tag legen. Die Unternehmensform der Aktiengesellschaft sollte deshalb von demokratischeren und sozial wie ökologisch sensibleren Rechtsformen abgelöst werden. Dennoch gäbe es auch hier einige Mindeststandards, um wenigstens die schlimmsten Auswüchse des Shareholdervalue, der Gewinnmaximierung zugunsten der Aktienbesitzer, einzudämmen:

a. Die *Managergehälter* müssen vom Aktienkurs entkoppelt und Aktienoptionen verboten werden. Stattdessen sollte ein Teil des Einkommens an soziale und ökologische Erfolgsindikatoren gekoppelt werden. So wird das Eigeninteresse der Vorstände von der kurzfristigen Kurspflege auf das Gemeinwohl verlagert.

b. Um die *Eigentümer*, die derzeit Aktien durchschnittlich nur noch zehn Monate halten, zur langfristigen Verantwortung anzuhalten, sollte das Stimmrecht bei Aktien an Mindesthaltedauern gekoppelt werden, zum Beispiel zehn Jahre. Die Wiedereinführung von Börsenumsatzsteuern (als Teil einer allgemeinen Finanztransaktionssteuer) würde ebenfalls das Halten von Aktien gegenüber dem Handeln begünstigen. Und die volle Besteuerung der Kursgewinne – möglich durch ihre automatische Meldung an das Finanzamt – wäre ein dritter Hebel „to marry investors to their assets", wie es schon John Maynard Keynes einmahnte. Die wirkungsvollste Maßnahme zur Stärkung der Eigentümerverantwortung in Aktiengesellschaften wäre die Haftung der Aktionäre mit ihrem gesamten Privatvermögen. Die Vollhaftung der Aktionäre wurde in Großbritannien 1856 – gegen heftigen Widerstand – und in den US-Bundesstaaten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts abgeschafft.[10] Manch historischer Fehler muss einfach rückgängig gemacht werden.

c. Schließlich bräuchte es ein Mitbestimmungsrecht der *Beschäftigten* bei schicksalhaften Unternehmensentscheidungen: Wenn es um die Schließung des Standortes (bei Gewinnlage), um Standortverlagerung oder Massenpersonalabbau geht, sollten diejenigen, die oft länger im Unternehmen Mitverantwortung getragen und zur Wertschöpfung beigetragen haben als die aktuell entscheidenden Vorstände und Aktionäre zusammen, ein Mitspracherecht erhalten. Dieses Recht könnte auch VertreterInnen der Standortregion und zukünftigen Generationen eingeräumt werden. Eine Aktiengesellschaft ist eine hochkomplexe Organisation mit zahlreichen Betroffenengruppen. Es widerspricht dem Prinzip der Demokratie, dass die Eigentümer alles alleine befehlen dürfen, egal, wie wenige sie sind und wie lange sie im Unternehmen verbleiben.

Die Umsetzung all dieser Maßnahmen scheitert an den gegenwärtigen Machtverhältnissen. Die ökonomischen Eliten haben die politischen Parteien und Institutionen sowie die Medien fest im Griff, sodass die vorgeschlagenen Regulierungsmaßnahmen, auch wenn sie breit mehrheitsfähig sind (zum Beispiel

10 Bakan, Joel, The Corporation.The Pathological Pursuit of Profit and Power, New York 2005, 13.

wünscht eine große Mehrheit die Schließung von Steueroasen) nicht zu erwarten sind.

Der aus meiner Sicht wichtigste Einzelgrund für die Übernahme des politischen und demokratischen Systems durch die ökonomischen Eliten ist, dass das Recht auf Eigentum absolut gilt und keiner Grenze unterliegt. Dadurch konnten die Reichsten im Verhältnis zu allen anderen nicht nur unermesslich reich, sondern auch politisch mächtig werden. Aufgrund der Absolutstellung hat das Recht auf Eigentum die Demokratie untergraben und in wichtigen Bereichen bereits ausgeschaltet.

5. Negative Rückkoppelungen

Eine zentrale Voraussetzung für die Wiederherstellung der Demokratie ist daher die Begrenzung der Einkommens- und Vermögensungleichheit und die damit einhergehende relative Begrenzung von ökonomischer und politischer Macht. Ich nenne diese Grenzen „negative Rückkoppelungen". In der Systemtheorie werden Systeme, in denen sich systemimmanente Tendenzen verstärken, als „positiv rückgekoppelt" und solche, in denen sich Tendenzen gegenseitig aufheben, als „negativ rückgekoppelt" bezeichnet. Positiv rückgekoppelte Systeme zerstören sich früher oder später selbst, sie explodieren oder kollabieren, während nur negativ rückgekoppelte Systeme stabil bleiben und lebensfähig sind. Der Kapitalismus ist ein typisches positiv rückgekoppeltes System, weil mit zunehmendem Reichtum das weitere Reichwerden immer leichter wird anstatt schwieriger. Um ihn vor der Selbstzerstörung zu bewahren, braucht der Kapitalismus „negative Rückkoppelungen". Das weitere Reichwerden sollte mit zunehmendem Reichtum immer schwieriger werden, und an einem bestimmten Punkt muss gänzlich Schluss sein. Die wichtigsten negativen Rückkoppelungen sind:

- Die Begrenzung der Einkommensungleichheiten, z.B. durch die Festlegung der Höchsteinkommen mit dem 20-fachen der gesetzlichen Mindestlöhne.
- Die Begrenzung der Privatvermögen, z.B. mit zehn Millionen Euro, inklusive Anteile an Unternehmen.
- Die Begrenzung der Größe von Unternehmen, z.B. durch strengere Kartellgesetze oder/und die automatische Vergesellschaftung mit zunehmender Größe.

Die relative Begrenzung des Rechts auf Eigentum und der Einkommens- und Vermögensunterschiede entspricht dem Prinzip der Gewaltentrennung. Dieses besagt im Kern, dass in einer Demokratie niemand im Verhältnis zu anderen zu mächtig werden darf. Ergo muss heute verhindert werden, dass die einen im Verhältnis zu den anderen zu reich und mächtig werden.

6. Neue Werte für die Wirtschaft

Eigentum untergräbt im Übermaß nicht nur die Demokratie, es macht auch gar nicht glücklich. Studien zeigen, dass oberhalb von 100.000 bis 300.000 US-Dollar Jahreseinkommen kein Zusammenhang zwischen einem noch höheren Einkommen und mehr Lebenszufriedenheit feststellbar ist.[11]

Die aktuelle Krise ist eine große Chance, das Privateigentum und die damit verbundenen kapitalistischen Werte grundsätzlich zu hinterfragen und etwas Neues anzudenken.

Die grundlegende Anreizstruktur der kapitalistischen Marktwirtschaft ist die Kombination aus Gewinnstreben und Konkurrenz. Aus dieser Kombination erhofft sich die Mainstream-Ökonomie immer noch Effizienz und Wohlstand. Bei näherer Betrachtung fördert jedoch die Anreizkombination aus Gewinnstreben und Konkurrenz die genau gegenteiligen Verhalten und Werte gegenüber denen, die unsere zwischenmenschlichen Beziehungen gelingen lassen: Unsere Beziehungen gelingen, wenn wir auf Vertrauensbildung, Kooperation, Solidarität, Wahrung der Würde und gegenseitige Hilfe setzen. Die Anreizkombination aus Gewinnstreben und Konkurrenz fördert dagegen Egoismus, Gier, Geiz, Rücksichts- und Verantwortungslosigkeit. Das Gesetz fördert die falschen Werte.

Und es baut überdies auf Mythen auf: Die Ökonomen haben für ihre Grundannahme, dass Wettbewerb zu größtmöglicher Leistung führe, nie den wissenschaftlichen Beweis angetreten. Hingegen zeigen neun von zehn humanwissenschaftlichen Studien, dass nicht Konkurrenz „die effizienteste Strategie ist, die wir kennen" (Friedrich A. Hayek[12]), sondern Kooperation. Der Grund: Kooperation beruht auf Wertschätzung, Aufmerksamkeit und Anerkennung: das, was Menschen laut neuesten neurobiologischen Erkenntnissen am stärksten motiviert. Die Konkurrenz motiviert dagegen negativ: mit Angst, was zu Druck und Stress führt.

Meine Schlussfolgerung: Gewinnstreben und Konkurrenz sind die falsche Anreizkombination für die individuellen wirtschaftlichen Akteure. Sie führen nicht, wie von Adam Smith bis Milton Friedman fest behauptet, zum größtmöglichen Gemeinwohl, sondern zur Auflösung des sozialen Zusammenhalts, zur Verhinderung von Vertrauensbildung, Empathie und Mitgefühl. Schlussendlich, weil alle zuerst ihren eigenen Vorteil anstreben, zu Hunger, Krisen und Krieg.

Deshalb sollten wir die Anreizstruktur für die Wirtschafsakteure „umpolen": Finanzgewinn sollte nicht mehr das zentrale Ziel von Unternehmen sein, da seine Zunahme den gesamtgesellschaftlichen Wohlstand genauso gut mindern

11 Kasser, Tim u.a., Some costs of American corporate capitalism: A psychological exploration of value and goal conflicts, in: Psychological Inquiry 18 (2007) 1–22.

12 Hayek, Friedrich August v., Der Weg zur Knechtschaft, Deutsche Reader's-Digest-Ausgabe, Wien 2004, 22.

wie mehren kann: Finanzgewinn ist eine aussageschwache Kategorie. Stattdessen sollten alle Unternehmen (und nicht nur ein Teil wie heute) vom Gesetzgeber auf das Gemeinwohl verpflichtet werden.

Was ist das Gemeinwohl und wie wird es ermittelt? Die meisten Menschen wünschen sich von Unternehmen soziale Verantwortung, ökologisch nachhaltiges Werteschaffen, innerbetriebliche Demokratie sowie Solidarität mit allen Berührungsgruppen. Diese Werte werden schon jetzt in den „Nebenbilanzen" wie Umweltbilanz, Nachhaltigkeitsbericht oder Verhaltenskodex evaluiert und gemessen. Wenn sie zum neuen Hauptziel von Unternehmen und zur neuen Bedeutung von unternehmerischem Erfolg werden sollen, was ich vorschlage, müssen sie konsequenterweise in der neuen Hauptbilanz der Unternehmen gemessen werden: in der Gemeinwohlbilanz.

Voraussetzung dafür ist, dass ein möglichst breiter demokratischer Prozess, vielleicht ein „Wirtschaftskonvent", die wichtigsten Kriterien für das Gemeinwohl und betriebliche Gemeinwohlbilanzen ermittelt. Sodann müsste der Gesetzgeber die Unternehmen zur permanenten Verbesserung ihrer Gemeinwohlbilanzen anreizen. Je konsequenter ein Unternehmen die dem Gemeinwohl dienenden Werte lebt und die Gemeinwohlkriterien erfüllt, je „erfolgreicher" es sich im Sinne sozialer und ökologischer Verantwortung verhält, desto spürbarer sollte es dafür rechtlich in Vorteil gestellt werden. Wer z.B.:

- zwei Menschen mit besonderen Bedürfnissen pro 50 Beschäftigte einstellt statt nur einen,
- für gleichen Arbeitseinsatz gleichen Lohn bezahlt,
- gleich viele Frauen in den Führungsgremien hat wie Männer,
- den Zulieferbetrieben mehr als den gesetzlichen Mindestlohn bezahlt,
- 100 Prozent der Vorprodukte aus der Region bezieht,
- Know-how freiwillig an die Mit-Unternehmen weitergibt,
- offen kalkuliert,

erhält eine ganze Reihe von rechtlichen Vorteilen, z.B.:

- einen günstigeren Steuersatz,
- einen niedrigeren Zoll-Tarif (z.B. Fairer Handel),
- einen günstigeren Kredit von öffentlichen Banken,
- Vorrang beim öffentlichen Einkauf,
- Forschungskooperation mit öffentlichen Universitäten.

Die meisten dieser gesetzlichen Anreizinstrumente für Unternehmen gibt es schon heute. In Zukunft sollten wir sie systematisch für diejenigen Verhaltensformen einsetzen, die sich die Mehrheit der Gesellschaft von den Unternehmen wünscht. Die Folgen für das Wirtschaften wären revolutionär. Hier nur die drei wichtigsten:

1. Da Finanzgewinn nicht mehr das Ziel von Unternehmen ist, ist auch Wachstum kein sinnvolles und nötiges Ziel mehr. Unternehmen können endlich ihre sinnvolle und „optimale" Größe anstreben. Derzeit ist Wachstum für viele

Unternehmen Zwang, weil sie damit ihre Gewinne erhöhen und sich vor der Übernahme durch die Konkurrenz schützen können. Doch die Angst, vom anderen gefressen zu werden, erübrigt sich, weil die Konkurrenz ebenfalls nicht mehr finanzgewinnorientiert agiert. Die kapitalistische Systemdynamik erlischt: Alle sind vom Wachstums- und Fresszwang erlöst!

2. Wir würden uns dem annähern, was „Konkurrenz" im Lateinischen bedeutet: nicht gegeneinander antreten, sondern „miteinander laufen" („concurrere"). Das lässt sich viel treffender mit „Kooperation" übersetzen. Was wir heute beschönigend als „Konkurrenz" bezeichnen, würde im Lateinischen korrekt als „Kontrakurrenz" wiedergegeben. In der vorgeschlagenen Wirtschaftsform würde aus der heutigen Vernichtungskonkurrenz im schlechtesten Fall friedliche Koexistenz und im besten (weil gesetzlich belohnt) aktive Kooperation.

3. Heute können Menschen mit den edelsten Zielsetzungen Unternehmen gründen: ein Beitrag zum allgemeinen Wohl, ein Produkt edelster Qualität, eine Innovation, die allen nützt. Doch durchsetzen werden sich aufgrund der Systemdynamik – der Anreizstruktur aus Gewinnstreben und Kontrakurrenz – tendenziell egoistische, gierige, geizige, verantwortungs- und rücksichtslose Charaktere. Das ist ein fataler Selektionsmechanismus. „Polen" wir die Systemdynamik von „Eigennutzmaximierung und Konkurrenz" auf „Gemeinwohlstreben und Kooperation" um, würde die neue Systemdynamik sozial verantwortliche und kompetente, zu Mitgefühl und ökologischer Empathie fähige Menschen in Vorteil stellen und „kulturell selektieren".

Diese „Umpolung" des Rechtsrahmens für das Wirtschaften wäre eine neue Form des Wirtschaftens: eine Alternative zu Kommunismus und Kapitalismus. Und ein solcher Systemwandel wird nicht über Nacht kommen, auch wenn ihn sich die Mehrheit der Menschen wünscht. Voraussetzung ist der Aufbau einer breiten sozialen Bewegung über die Grenzen von Parteien, Staaten und Konfessionen. Wenn einer einen Traum hat, bleibt es ein Traum. Doch wenn viele ihn träumen und sich aktiv dafür einsetzen, dann kann er Wirklichkeit werden.

7. Was kann ich tun?

Derzeit unternehmen die meisten Menschen nichts, weil sie glauben, dass ihr Engagement ohnehin nichts bewirken würde. Doch wenn alle, die nichts tun, weil sie sie an die eigene Ohnmacht glauben, doch mithelfen würden, hätten wir schon morgen eine andere Welt. Hier abschließend noch einige „Handgriffe" oder Schritte, die jede und jeder machen kann.

1. Offensein, Hinschauen, Verbundensein, Spüren: Nehmen Sie das, was passiert, bewusst und mit allen Sinnen wahr, schauen Sie nicht weg, verschließen Sie sich nicht, flüchten Sie nicht. Allein diese Haltung – Anteilnahme am

Weltgeschehen – kann dieses beeinflussen und verändern, oder zumindest Sie selbst.

2. Kritischer Medienkonsum: Bilden Sie sich ihre eigene Meinung. Seien Sie kritisch gegenüber den Massenmedien, hinterfragen Sie jede Information, die auf Sie zukommt. Organisieren Sie sich selbst qualitative und alternative Informationen. Probieren Sie einmal im Monat eine neue Zeitung/Zeitschrift. Besuchen Sie einmal in der Woche eine alternative Website. Beziehen Sie den Attac-Newsletter.

3. Diskutieren Sie mit Freunden, Verwandten, Nachbarn beim Einkauf über politische Fragen, die Sie bewegen und die Ihnen durch Kopf und Herz gehen. Bleiben Sie gelassen und geduldig, aber bestimmt und offen.

4. Verändern Sie Ihr Konsumverhalten: bio, saisonal, nah, fair usw. Der tägliche Einkauf ist zwar kein Ersatz für die demokratische „polis", aber eine gewisse Wirkung lässt sich erzielen. Wenn ich Rad fahre und öffentlich anstatt mit Auto und Flugzeug; wenn ich bio und regional einkaufe statt industriell und global, wenn ich ethisch investiere statt in einen Hochrenditefonds, verändere ich die Welt ein wenig mit.

5. Organisieren Sie sich: Werden Sie Mitglied bei Attac oder bei anderen Umwelt-, Sozial-, Demokratie oder Solidaritätsbewegungen. Diese sozialen Bewegungen haben nur ein so großes politisches Gewicht, wie sie auf Mitglieder verweisen können. Werden Sie noch besser selbst aktiv und engagieren Sie sich in einer Gruppe oder gründen Sie mit anderen Menschen eine Attac-Regionalgruppe.

6. Entwickeln Sie selbst Bausteine einer anderen Welt. Eröffnen Sie einen Weltladen, bauen Sie einen Windpark, gründen Sie eine Ethikbank oder eine alternative Schule. Diese Projekte sind nicht darauf angewiesen, dass die neue Welt schon da ist und dass die Regierung Sie unterstützt, Sie erschaffen damit selbst eine neue Welt – und wirken als Vorbild auf andere. Alle Zukunftsprojekte wurden von mutigen und visionären Personen, die nicht an die eigene Ohnmacht glaubten, umgesetzt.

7. Für mehr Demokratie streiten: Viele der vorgeschlagenen Maßnahmen wären zwar mehrheitsfähig, sie scheitern jedoch daran, dass der „Souverän" gar nicht so souverän ist, wie er klingt. Denn er darf weder Gesetze initiieren noch von seiner Vertretung verabschiedete Gesetze zurückweisen. Neben der repräsentativen Demokratie fehlen fast überall Elemente der direkten Demokratie – und der partizipativen Demokratie, zum Beispiel in demokratischen Unternehmen („Allmenden") wie Bahn, Post oder Bank.

8. Nichtgewinnorientiert wirtschaften: Um „reif" zu werden für eine andere Welt, in der es nicht um Geld und Profit geht, können wir schon heute und hier Wirtschaftsformen einüben, in denen es nicht um Gewinn geht. Verstärken Sie Tauschkreise, ehrenamtliche Arbeit oder Unternehmen, die keinen Gewinn anstreben, sondern dem Gemeinwohl dienen. Reflektieren Sie, welche Ihrer

Bedürfnisse Sie über den Markt gegen Geld und Profit befriedigen, welche ohne Profit und welche ganz ohne Markt und Geld.

9. Für gesamtgesellschaftliche Alternativen einsetzen: Auch wenn Sie sich punktuell für kleine Veränderungen einsetzen, sollten Sie über große Alternativen zumindest nachdenken und diskutieren. Denn so sehr wir uns auf den jeweiligen nächsten Schritt konzentrieren sollten, um diesen mit aller Aufmerksamkeit und Energie zu setzen, so sehr sollte unser Herz einer Sehnsucht oder unser Geist einer Vision folgen und wissen, wohin die Reise schlussendlich geht. Der Weg mag auch beim Gehen entstehen, aber es gibt ein letztes Motiv für die Reise, und über dieses sollte so frei wie möglich sinniert und diskutiert werden.

10. Kooperationsgruppen gründen: Um auf Schocks aller Art – vom Stromausfall bis zum Bürgerkrieg – gefasst und vorbereitet zu sein, können Sie sich in Gruppen aus 15 bis 25 Personen zusammenschließen, die wechselseitig für das materielle Überleben sorgen: Nahrung, Energie, Wohnung, Kleidung. Auch wenn keine Zusammenbrüche kommen, so haben die Mitglieder der Gruppe wertvollste sozialen Fähigkeiten gelernt: gegenseitig helfen, solidarisch sein, kooperieren.

SaThZ 13 (2009) 178-191

Globale Weltwirtschaft und globalisierte Zivilgesellschaft

Spielregeln für die Ordnung und Unordnung der Märkte

Ulrich Hemel, Laichingen/Jena/Berlin

1. Einleitung: Das Unbehagen an der globalen Weltwirtschaft

Anfang 2007 hatte ich die Möglichkeit nach Burkina Faso zu reisen, das frühere Obervolta. Dieses Land am Rande der Sahelzone mit rund 14 Millionen Einwohnern und 60 verschiedenen Völkern und Sprachen hat – so die Aussage eines Landeskenners – den großen Vorteil, keine begehrenswerten Rohstoffe wie Erdöl oder Erdgas zu besitzen, die häufig zu großer Ungleichheit in der Entwicklung und zu politischen Konflikten wie etwa in Nigeria führen. Der gesamte Export des gesamten Landes, hauptsächlich Baumwolle, Tiere und Gold, belief sich nach den letzten verfügbaren Zahlen (2005) auf knapp 500 Mio. Dollar pro Jahr, deutlich weniger als der Umsatz zahlreicher großer Mittelständler oder gar Konzerne in Deutschland, Europa und in den USA. Das Pro-Kopf-Einkommen liegt (2006) bei 440 Dollar pro Jahr (nicht pro Monat!).[1]

Erlebt habe ich gleichwohl ein Land mit einer würdevollen, fleißigen Bevölkerung, die zwar um das tägliche Überleben kämpft, aber weder resigniert, noch deprimiert oder verbittert wirkt. Eindrucksvoll war für mich folgendes Erlebnis: In einer kleinen Gruppe fuhren wir in das Hinterland von Ougadougou, der Hauptstadt. Unterwegs wollten wir Baumwollpflücker fotografieren und gaben diesen, wie es üblich ist, ein kleines Trinkgeld dafür. So kamen wir ins Gespräch (die Lingua franca ist französisch), und ich fragte, wie es denn mit der Ernte so gehe. Die Antwort war verblüffend: Die Ernte sei gar nicht schlecht, aber leider sei ihre Arbeit zu teuer. Denn die Baumwolle aus den USA werde günstiger angeboten.

Wir verabschiedeten uns und waren verstört. Bei einem Durchschnittseinkommen von 440 Dollar war das Selbstbild der Baumwollpflücker aufgrund der Exportsubventionen der USA durch den mentalen Rahmen „wir sind zu teuer" geprägt worden. Emotional deutlicher lässt sich das Unbehagen an der globalen Weltwirtschaft kaum zum Ausdruck bringen.[2]

Wie aber kommen wir weiter? Und was können wir tun? Sollen wir gegen Agrarsubventionen aller Art protestieren? Was aber machen wir dann mit den Milchbauern, die keinen auskömmlichen Preis für ihre Milch erhalten? Und sind

1 Vgl. Der Fischer Weltalmanach 2009, Frankfurt/M. 2008.

2 Vgl. auch Le Monde, Atlas der Globalisierung, Die neuen Daten und Fakten zur Lage der Welt, Berlin 2006.

Exportsubventionen für Agrargüter nur ein Problem der USA oder auch ein europäisches Thema? Verliert sich dann nicht jeder berechtigte Protest in einem Gestrüpp von Rede und Gegenrede, von legitimen Interessen, die zueinander im Widerspruch stehen bis hin zu lobbyistischen Wortmeldungen, hinter denen zahlungskräftige Sonderinteressen stehen?

Wer nicht resignieren will, braucht gute Gründe, aber auch ein mentales Handwerkszeug, um weltwirtschaftliche und politische Zusammenhänge zu begreifen. Wer nicht resignieren will, darf sich nicht alleine auf politische Akteure bis hin zu den G20-Staaten verlassen, sondern tut gut daran, eine eigene Position zu entwickeln, die Einfluss gewinnen kann. Dabei hat es sich aus meiner Sicht bewährt, das Konzept der Globalisierung umfassender als bisher zu begreifen und über eine wirtschaftliche Perspektive hinaus zu führen.

2. *Die globalisierte Zivilgesellschaft als Trägerin der Globalisierung*

Der Begriff der Globalisierung selbst wird heute überwiegend, und oft mit kritischem Unterton, als wirtschaftliche Globalisierung verstanden und auf den weltweiten Austausch von Gütern und Dienstleistungen bezogen. Die heute gegebene technische Entwicklung wird dabei vorausgesetzt.

Diese einseitig wirtschaftliche Sicht ist vor allem dem Leitmotiv des Ökonomischen geschuldet, das sich in den europäischen Gesellschaften in den letzten Jahrzehnten durchgesetzt hat. Tatsächlich kann es aber einen wirtschaftlichen Austausch nicht ohne Mindestansprüche an einen gemeinsamen geistigen Rahmen geben, der etwa von Gedanken wie der Vertragstreue, der Rechtssicherheit, dem Vertrauen in die Seriosität des Geschäftspartners und anderen bestimmt ist.

Ein solcher geistiger Rahmen mag im Einzelfall weit her geholt scheinen. Tatsächlich aber ist er unmittelbar wirksam. Er ist andererseits das Ergebnis einer zivilisatorischen Entwicklung speziell in den letzten 200 Jahren. Dass die Idee der Menschenrechte in der UNO allgemein anerkannt wurde, beweist keineswegs deren durchgängige Achtung auf der Welt. Gleichwohl bildet die UN-Menschenrechtscharta einen Bezugsrahmen, der als Idealnorm Maß gibt und von dem her Menschenrechtsverletzungen aufgezeigt werden können.

Wir stehen hier vor dem Phänomen einer *Globalisierung von Ideen*, an der speziell Religionen – auch das Christentum – einen großen Anteil haben. Obwohl es auch heute noch Sklaverei gibt, gibt es kein Land der Erde mehr, das die Sklaverei offiziell auch nur tolerieren würde. Obwohl auch heute noch Unternehmen gegen die Grundregeln des Global Compact verstoßen, ist es eine Frage der Globalisierung von Ideen, wenn in vielen Ländern Global Compact

Initiativen entstanden sind, die auf ethische Mindeststandards für Unternehmen drängen.[3]

Schließlich führt die weltweite Mobilität nicht nur zu einem Austausch von Ideen, Gütern und Dienstleistungen, sondern auch zur direkten Begegnung von Mensch zu Mensch. Diese „Globalisierung der Menschen" hat viele Gesichter, von der Dienstreise in der Business Class bis hin zur Armutsmigration mit prekären Jobs, von Familien mit Angehörigen in verschiedenen Ländern bis hin zu Flüchtlingsströmen wie im Kongo, im Sudan oder in Kolumbien. In jedem einzelnen Fall aber nehmen Menschen ihre Sprache, ihre Kultur, ihre Essgewohnheiten, aber auch ihre Religion, ihre Hautfarbe, ihr Geschlecht und ihr Lebensalter mit und lernen, mit ihren Gegebenheiten in einer zunächst fremden Umgebung zurecht zu kommen.

Wenn wir Globalisierung in solcher Weise umfassend als Austausch von Gütern und Dienstleistungen, von Menschen und Ideen begreifen, dann nähern wir uns einem Phänomen, das bislang nur wenig in den Blickpunkt von Politik, Gesellschaft, Philosophie und Theologie geraten ist: der *globalen Zivilgesellschaft*. Sie zu gestalten, ist Teil unser aller Lebensaufgabe. Impulse für die Gestaltung der globalen Zivilgesellschaft zu geben, ist nicht zuletzt das erklärte Ziel des 2009 gegründeten „Instituts für Sozialstrategie" in Laichingen, Jena und Berlin.[4]

Der Begriff der globalen Zivilgesellschaft ist nicht neu.[5] Er wird hier in einem doppelten Sinn aufgefasst: einmal als die empirisch wahrnehmbare Gesamtheit der heute auf der Erde lebenden Menschen, die durch eine gemeinsame Zeitgenossenschaft bestimmt sind. Zum anderen wird der Bereich der Zivilgesellschaft als Sammelbegriff für alle Bemühungen verstanden, die sich am Gemeinwohl orientieren oder zumindest geltende Spielregeln respektieren, die aber *nicht unmittelbar staatlich oder parteipolitisch* verfasst sind.

Der Begriff des Gemeinwohls ist zwar deutungsoffen, aber unverzichtbar. Er spielt nicht zuletzt in der Katholischen Soziallehre eine wesentliche Rolle. Die im Begriff der Zivilgesellschaft mitgesagte Gemeinwohlorientierung geht in vielen Fällen auch mit staatsskeptischen, emanzipatorischen und basisdemokratischen Ansprüchen einher, auf die hier nicht tiefer eingegangen werden soll.

Spricht man in sinnvoller Weise von der globalen Zivilgesellschaft als Trägerin der Globalisierung, dann gilt es vor allem, deren Merkmale noch präziser als bisher zu bestimmen. Es geht nämlich nicht nur um die physische Gleichzeitigkeit der Existenz von 7 Milliarden Personen, sondern um historisch ent-

3 Vgl. auch: Hemel, Ulrich, Wert und Werte. Ethik für Manager, München ^{2}2007.

4 www.institut-fuer-sozialstrategie.org.

5 Vgl. Walzer, Michael (Hg.), Toward a global civil society, Providence/Oxford 1995; P. Jehle, Peter, Zivil; Zivilgesellschaft, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, J. Ritter/K. Gründer/G.Gabriel (Hg.), Bd.12, Darmstadt 2004, 1357-1362.

standene Besonderheiten der menschlichen Entwicklung, die u.a. durch eine Reihe von technischen Entwicklungen zu beschreiben sind.

Zur Realität der globalen Zivilgesellschaft tragen ja nicht nur der Welthandel und die unvorstellbar großen Finanzströme bei, die täglich um die Erde gehen,[6] sondern ebenso Entwicklungen wie das Internet und die Mobiltelefonie, die auch für Menschen in Afrika, Indien und China zum Alltag geworden sind. Nicht zuletzt die aktuellen Fragen des Klimawandels zeigen auf, dass zur globalen Zivilgesellschaft heutiger Prägung wesentlich deren *Interdependenz* gehört. Wind und Wetter kennen keine nationalen Grenzen, und auch das Weltwirtschaftssystem ist inzwischen so vernetzt, dass eine Immobilienkrise in den USA höchste Folge- und Schadwirkungen auf weite Teile der Welt auslöst.[7]

3. Der mentale Rahmen von Wirtschaft und Gesellschaft: Die globale Zivilgesellschaft jenseits des „homo oeconomicus"

Das Entstehen der weltweiten Zivilgesellschaft ist eine Sache, deren begriffliche Verarbeitung eine andere. Während wir uns seit G.F.W. Hegel daran gewöhnt haben, zwischen Staat und Gesellschaft zu unterscheiden, fällt es uns noch schwer, den Blick zu weiten und von der globalen Zivilgesellschaft in ihren unterschiedlichen regionalen Gegebenheiten zu sprechen. Längst aber ist klar, dass weder die G8- noch die G20-Staaten die einzigen oder gar die wesentlichen Akteure der globalen Zivilgesellschaft sind. Handlungs- und Regelungsbedarfe gehen weit über das hinaus, was Staaten heutzutage zu bewegen vermögen. Die Schwierigkeit einer effektiven Regulierung der Finanzmärkte nach der Krise ist hier nur ein Beispiel von vielen. Dass die Unterlegung risikoreicher Finanzgeschäfte mit Eigenkapital ein höheres Risiko mit höheren Kosten unterlegen würde, sei hier nur am Rande erwähnt und soll nur als Beispiel dafür dienen, dass der Werkzeugkasten für sinnvolle Regelungen weltweit durchaus vorhanden ist.[8]

Der Staat oder – wie in der EU – ein Staatenbündnis wird im Blick auf die globale Zivilgesellschaft nicht überflüssig, aber relativiert. Tatsächlich hängt das Handeln und die Gesetzgebung von Staaten davon ab, wie Gesellschaften sich in ihren Werten und Einstellungen entwickeln und welche Technologien sie zur Verfügung haben. Unternehmen sind aus dieser Perspektive ebenso Akteure der

6 Solte, Dirk, *Weltfinanzsystem* in Balance. Die Krise als Chance für eine nachhaltige Zukunft, Berlin 2009.

7 Radermacher, Franz-Josef, Balance oder Zerstörung. Ökosoziale Marktwirtschaft als Schlüssel zu einer weltweiten nachhaltigen Entwicklung, Wien 2002; Taleb, Nassim N., Der Schwarze Schwan. Die Macht höchst unwahrscheinlicher Ereignisse, München 2007.

8 Vgl. D. Solte, Weltfinanzsystem.

globalen Zivilgesellschaft wie Universitäten, aber auch Einzelpersonen, Familien, Institutionen oder zivilgesellschaftliche Bewegungen.

Interessant an diesem Blickwinkel ist die Überwindung verbreiteter Ohnmachtsgefühle bei einzelnen, die sich wirtschaftlicher oder politischer Übermacht im Rahmen der Globalisierung ausgesetzt sehen und dann glauben, dieser Globalisierung selbst den Kampf ansagen zu müssen – etwa wie im Fall der Globalisierungsgegner von Attac.

Ist es mir als einzelnem möglich, innerhalb meines lokalen und regionalen Kontexts auf die Zivilgesellschaft einzuwirken, die ja ihrerseits Teil der globalen Zivilgesellschaft ist, dann sollte ich zwar keine Allmachtsphantasien entwickeln, darf mich aber zu Recht selbst als Akteur und Mitgestalter unserer Welt fühlen. Dies setzt andererseits voraus, dass ich nicht unkritisch jede Form der öffentlichen Meinung und jede Form des heute gültigen mentalen Rahmens übernehme, der gerade den Zeitgeist bestimmt.

Dies gilt insbesondere für den Primat des ökonomischen Denkens unter dem Prinzip des „homo oeconomicus", das teils zu Recht teils zu Unrecht in die Kritik geraten ist.[9] Zu unterscheiden ist nämlich zumindest zweierlei: Die methodische Abstraktion und die soziale Wirkmacht der genannten Begrifflichkeit. Dass die Wirtschaftswissenschaften den Menschen unter dem Blickwinkel seiner ökonomischen Aktivität sieht, ist vordergründig trivial, selbst wenn wir zu differenzieren gelernt haben, dass wirtschaftliches Handeln nach den Erkenntnissen der Behavioural Economics und der Neurowissenschaften keineswegs immer dem strengen Anspruch der ökonomischen Rationalität folgt.[10]

Problematisch wurde die Rede vom „homo oeconomicus" dort, wo statt wissenschaftsmethodischer Abstraktion eine unerkannte Metaphysik des menschlichen Zusammenlebens ins Spiel kam, die jede Form menschlicher Interaktion und Kommunikation mit der Brille des Ökonomischen zu betrachten begann. Es fällt uns heute schon gar nicht mehr auf, wenn wir vom Heiratsmarkt sprechen oder vom Marktwert unserer Arbeitskraft. Genauer gesagt: Der ökonomische Blick auf Lebensvollzüge wie Arbeit und eheliches Zusammenleben hat seinen guten Sinn. Er sollte aber nicht zu einer übersteigerten Wucherung der Begrifflichkeit führen, so dass andere Betrachtungsweisen gar keinen Platz mehr erhalten. Schließlich gibt es selbstverständlich auch psychologische, soziologische, philosophische, politische, religiöse und literarische Formen der Annäherung an Phänomene des Alltags.

9 Häberle, Siegfried G. (Hg.), Das neue Lexikon der Betriebswirtschaftslehre, 3 Bde., München 2008.

10 Vgl. Becker, Gary S., Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens, Tübingen ^{2}1993; Spitzer, Manfred, Selbstbestimmen, Gehirnforschung und die Frage: Was sollen wir tun? München 2004, 266-282.

Zu fragen ist dann aber, wie wir die Metaphysik des Alltags vom Imperialismus der ökonomischen Semantik lösen können, ohne den Eigenwert des Wirtschaftlichen zu leugnen oder gering zu schätzen. Genau diese Frage scheint mir einer philosophischen und theologischen Vertiefung besonders bedürftig. Aus anderer Perspektive ist hierbei freilich zu beobachten, dass philosophische und theologische Überlegungen zur Anthropologie auch bei namhaften Vertretern der Zunft den so wesentlichen Bereich des Wirtschaftlichen immer wieder ausklammern oder zumindest zu unterschätzen scheinen.[11] Stellt man sich dieser Aufgabe ernsthaft, wäre wohl mit einer präziseren Verhältnisbestimmung von Weltwirtschaft und globaler Zivilgesellschaft zu beginnen.

4. Globale Weltwirtschaft und globale Zivilgesellschaft: eine Verhältnisbestimmung

Wenn wir das Lebensgefühl vieler Menschen heute betrachten und in Ruhe auf uns wirken lassen, wird noch einmal deutlich, wie stark Persönlichkeit und Selbstwertgefühl von Zeitgenossen von ihrem ökonomischen Status abhängt. In politischer und religiöser Rhetorik mag zwar die Gleichheit der Menschenrechte und Menschenwürde bemüht werden, erlebt wird die Welt anders: nämlich im Brenn- und Zerrspiegel der ökonomischen Gratifikation von Qualifikationen, Anpassungsleistungen und mehr oder weniger zufälliger Passung von Angebot und Nachfrage nach beruflichen Profilen.

Unterschätzt werden dabei andere, wesentliche Lebensformen und Lebensäußerungen der globalen Zivilgesellschaft. Diese umfasst ja nicht nur die ökonomische Realität, sondern auch Spiel und Sport, Freizeit und Familie, Religion und bürgerschaftliches Engagement. Dabei gibt es durchaus Wechselwirkungen zwischen zivilgesellschaftlichen Präferenzen und ökonomischer Spiegelung: So ist der Rotweinhandel in vielen islamischen Ländern reichlich eingeschränkt. Umgekehrt hat die Falkenzucht in manchen arabischen Ländern einen deutlich höheren Stellenwert und eine größere ökonomische Bedeutung als in Mitteleuropa.

Was genau auf den Märkten an Nahrungsmitteln, an Kleidung und Gütern des täglichen Bedarfs angeboten wird, ist immer auch eine Frage der kulturellen Präferenz. Es gibt also sehr wohl eine Interdependenz von Gesellschaft, Kultur und Wirtschaftsleben. Die korrekte Verhältnisbestimmung zwischen Weltwirtschaft und globaler Zivilgesellschaft ist also nicht eine der wirtschaftlichen

11 Vgl. Häffner, Gerd, Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1982; Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983; Weiland, René (Hg.), Philosophische Anthropologie der Moderne, Weinheim 1995.

Dominanz, sondern muss eher in Richtung einer wechselseitigen Dependenz gedeutet werden.

Was im Sinn kultureller Interdependenz von Wirtschaft und Gesellschaft für Märkte des physischen Bedarfs gilt, lässt sich auf Märkte generell übertragen. Märkte sind Treffpunkt von Angebot und Nachfrage. Dass Preise sich nach Angebot und Nachfrage richten, lässt sich durchaus als soziales Naturgesetz betrachten. Nur sind eben bei einem sozial geprägten Naturgesetz im sozialen Raum auch andere Wirkgrößen von Bedeutung: Kultur, Religion, Politik, ganz allgemein die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für wirtschaftliches Handeln.

Damit kommen wir zur Frage nach Spielregeln für die globalisierte Weltwirtschaft, ihrer Möglichkeit und ihrer Grenze. Eine ungebremste Marktideologie hatte in gewissen Ausprägungen des Neoliberalismus in den vergangenen Jahren versucht, jede Form staatlicher Regelsetzung als problematisch zu betrachten. Im Pendelschlag zwischen der Idee freier Märkte und der Idee politischer Regulierung kam es zu einer Einseitigkeit, die eng mit der Frage nach dem Verhältnis von Weltwirtschaft und globaler Zivilgesellschaft zu tun hat.

Psychologisch war die Auswirkung dieses Pendelschlags fatal, denn er unterstellte nicht nur eine krasse Dominanz der wirtschaftlichen Sphäre, sondern führte zu verbreiteten Gefühlen von Hilflosigkeit, Ohnmacht und Ungerechtigkeit. Wahr ist nämlich immer auch, dass Märkte ein Brennspiegel gesellschaftlicher Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sind, die sich im Marktgeschehen abbilden. Daher lohnt es sich, die grundsätzliche Frage zu stellen: Was tut dem Menschen gut? In welcher Gesellschaft möchten wir leben? Welches Bild vom Menschen als Wirtschaftssubjekt ist angemessen?[12]

Vor dem Filter dieser Frage ist leicht festzustellen, dass marktradikale Positionen sich gegenüber Alten, Kranken und Schwachen eher unfreundlich bis problematisch verhalten, weil bei diesen die in einseitig marktradikaler Betrachtung vorausgesetzte Wettbewerbsfähigkeit eingeschränkt ist. Da das Risiko von Krankheit, Alter und Schwäche jeden einzelnen Menschen treffen kann, möge er sich auch noch so stark, gesund und jung fühlen, wirkt eine solche einseitige Zuspitzung hin auf Wettbewerb und Wettbewerbsfähigkeit bedrohlich.

Sie ist aber auch anthropologisch irreführend, weil Menschen nicht nur auf Wettbewerb, sondern auch auf Solidarität angewiesen sind. Zu fragen ist dann allerdings, welche „Wirtschaftsanthropologie" angemessen ist, wenn Weltwirtschaft und Zivilgesellschaft einander nicht im Modus der Dominanz, sondern der Interdependenz begegnen.

12 Vgl. auch Kaplow, Ian (Hg.), Mensch – Bild – Menschenbild. Anthropologie und Ethik in Ost-West-Perspektive, 2009.

5. Kooperation und Wettbewerb als anthropologischer Ausgangspunkt von wirtschaftlichem Handeln

Die überzogene Hervorhebung und ideologische Zuspitzung des Wettbewerbs als Triebfeder des wirtschaftlichen Handelns sollte nicht verdecken, dass der Wettbewerb eine wesentliche Funktion hat. Er sorgt für eine stetige Anstrengung zur Verbesserung von Produkten und Dienstleistungen, er ist eine der Triebfedern des technologischen Fortschritts und er ist ein mächtiger Motivator für alle, die nach der Anerkennung des Siegens und Gewinnens suchen. Und das sind, bei Licht besehen, alle Menschen, wenngleich bisweilen verdeckt und versteckt.

Wer sich dem Wettbewerb stellt, muss freilich auch damit rechnen, dass er verlieren oder gar untergehen könnte. Und er wird in die Versuchung geraten, den geraden Weg des Fair Play zu verlassen und die Umstände so zu manipulieren, dass er einen Vorteil gegenüber Dritten erringt. Das Doping im Radsport ist hier ein anschauliches Beispiel. Dennoch stellt niemand, den ich kenne, den sportlichen Wettbewerb in Frage. Schließlich wäre es – zumindest als Gedankenexperiment – möglich, dass sich die Spieler der Fußball-Bundesliga in einem wesentlichen Spiel auf dem Platz zusammenstellen und gemeinsam mit dem Schiedsrichter kommunikativ aushandeln, wie das Spiel ausgeht. Die Zuschauer freilich würden sich betrogen fühlen und heftig protestieren. Wettbewerb ist unverzichtbarer Teil des sozialen und individuellen Lebens. Anthropologisch lässt sich Wettbewerb auf den unhintergehbaren Wunsch zurückführen, *dass wir uns von anderen unterscheiden wollen*. Das fängt unter Geschwistern an, entfaltet sich in Mode und Verhalten, Sprache und Interessen, Sport und Spiel, letztlich in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft.

Auf der anderen Seite ist kein Fußballspiel möglich, bei dem nicht zumindest die eigene Mannschaft gut miteinander kooperiert. Die entscheidende Flanke, die zum Tor führt, ist besser als ein Fehlschuss in aussichtsloser Lage. In der Politik sind Parteifreunde Gegner im internen Wettbewerb, aber sie kooperieren im Wahlkampf im Blick auf größere Ziele. Im Wirtschaftsleben wird ausdrücklich die Teamfähigkeit und interne Kooperation gefördert. Wirtschaft ist ja gerade kein kooperationsfreier Raum, sondern im Gegenteil immer stärker auf die Spezialisierung und Differenzierung der Leistungserbringung und der Wertschöpfungsketten angelegt.

Das Bedürfnis zu kooperieren, lässt sich als Teil der naturgegebenen Ausstattung des Menschen, als anthropologischer Fundamentalwert bezeichnen. Es hängt mit der sozialen Natur des Menschen, aber auch mit der Einsicht zusammen, dass man gemeinsam mehr erreichen kann. Ihm zugrunde liegt nach meiner Überzeugung der tiefe Wunsch jedes einzelnen, ein *Gefühl der Zugehörigkeit* zu entwickeln. Wir wollen Teil einer sozialen Gruppe sein, angefangen von Familie, Kindergarten, Schule und Gemeinde bis hin zur Sprachgemeinschaft, zur Berufsgruppe, zum Unternehmen und dergleichen mehr.

Kooperation ist daher ebenso elementar wie Wettbewerb, aber auch ebenso *ambivalent*.

Obwohl Kooperation in der emotionalen Tönung, die es bei vielen Menschen erhält, eher positiv belegt ist, gilt auch hier eine Ambivalenz, die zur Distanzierung von unethischen Formen der Kooperation einlädt. Kartellbehörden achten darauf, dass Firmen nicht durch unethische Preisabsprachen kooperieren. Gerichte wenden sich gegen die vielfältigen Formen von Kooperation zum wechselseitigen Vorteil, die mit dem Stichwort „Korruption" benannt werden. In extremer Ausprägung sind Mafiabanden und kriminelle Vereinigungen auf effiziente Kooperation zu Lasten Dritter ausgelegt, aber eben durchaus durch Kooperation geprägt!

6. Spielregeln für die Ordnung und Unordnung der Märkte als Korrektiv gegenüber Übertreibungen von Wettbewerb und Kooperation

Die Interdependenz von globaler Weltwirtschaft und globaler Zivilgesellschaft hat uns, gebrochen und gefiltert durch höchst unterschiedliche kulturelle und politische Rahmenbedingungen, zur grundlegenden Einsicht geführt, dass der Mensch als wirtschaftlich handelnder immer wieder dazu aufgefordert ist, die Balance zwischen Kooperation und Wettbewerb zu suchen, neu einzuüben und neu zu bestimmen.

Grund dafür ist die Ambivalenz beider Handlungsmöglichkeiten: Kooperation kann mafiös werden, Wettbewerb mörderisch. Die regelgeleitete Balance zwischen Wettbewerb und Kooperation stellt sich somit als immer neu zu bestimmende Lebensaufgabe einzelner Personen, einzelner Gruppen und Institutionen, aber auch ganzer Gesellschaften bis hin zur globalen Zivilgesellschaft dar.

Dass Spielregeln für den Umgang mit Kooperation und Wettbewerb nötig sind, mag zwar einleuchten, kann aber auch trivial erscheinen. Tatsächlich aber wird die Ableitung der Notwendigkeit dynamisch sich entfaltender Spielregeln und deren Durchsetzung hier im Blick auf das Wirtschaftliche völlig neu begründet. Geht man von der anthropologischen Notwendigkeit, aber auch Ambivalenz von Kooperation und Wettbewerb aus, dann ist die Suche nach deren Verhältnis, nach einem stimmigen Gleichgewicht, eine grundlegende Aufgabe von Staat und Gesellschaft. Die Spielregelsetzungskompetenz des Staates wird von vornherein auf eine dynamische Balance ausgerichtet. Die Einseitigkeit einer sozialistischen Totaloption für Kooperation mit einer Lähmung des Wettbewerbs und mit dem Aufbau menschenfeindlicher Kontrollinstanzen wird ebenso vermieden wie der neoliberale Pendelschlag, der einseitig auf Wettbewerb und die Selbstregulierung der Märkte setzt, dafür aber offensichtliche soziale Ungerechtigkeit bis hin zu absoluter Armut in Kauf nimmt.

Die Fähigkeit, Spielregeln zu setzen und sie durchzusetzen, entfaltet sich ihrerseits in einem sozialen Kontinuum. Im Kinderzimmer kommt diese Fähigkeit inklusive der Durchsetzungsmacht den Eltern zu. Auf dem Fußballfeld ist der Schiedsrichter für die Regeldurchsetzung (aber nicht für die Regelsetzung) verantwortlich. Innerhalb jeder Gesellschaft bilden sich übergreifende Instanzen der Regelsetzung und Regeldurchsetzung.

Der Staat ist unter diesem Blickwinkel diejenige Größe, die als letzte Instanz der Gesellschaft wirkt, um Spielregeln zu setzen und zu kontrollieren. Nur muss dabei immer wieder auf den Sinn von Spielregeln geachtet werden, denn Regeln werden überflüssig, werden sie zu lasch oder zu strikt interpretiert und sind Gegenstand eines offenen gesellschaftlichen Diskurses, so wie derzeit im Rahmen der Wirtschafts- und Finanzkrise.

7. Spielregeln für Weltwirtschaft und globale Zivilgesellschaft

Was hier tendenziell für Nationalstaaten gesagt wurde, gilt auch für das Verhältnis von Weltwirtschaft und globaler Zivilgesellschaft. Durch den Ansatz bei einer grundlegenden anthropologischen Betrachtung, die den Menschen als Wirtschaftssubjekt immer wieder auf der Suche nach der Balance zwischen Kooperation und Wettbewerb erlebt, kommen wir hier zu neuen Erkenntnissen und Handlungsmöglichkeiten.

Zum einen lassen sich einzelne Personen, große und kleine Unternehmen als *Akteure der globalen Zivilgesellschaft* begreifen. Dabei kann nach der Konsistenz ethischer Standards ebenso wie nach dem Verhältnis von Regelsetzung und Regeldurchsetzung gefragt werden. Wenn es wahr ist, dass wir, zumindest im Blick auf die globale Herausforderung des Klimawandels, aber auch bezogen auf Welthandel und Weltfinanzsystem, in einem Boot sitzen, dann gibt es eben auch tatsächlich ein gemeinsames Interesse der globalen Zivilgesellschaft an Instanzen der Regelsetzung und Regeldurchsetzung.

Ein Beispiel dafür ist der Kampf gegen Steueroasen und Korruption. Dass die Schweiz und Liechtenstein plötzlich auf „grauen Listen" standen, führte zu heftigen Reaktionen der internationalen Gemeinschaft, aber auch zu Diskussionen in der lokalen Zivilgesellschaft. Klassisch ist an diesem Beispiel, dass jede Regelsetzung zumindest anfänglich als Eingriff in die eigene Autonomie empfunden wird. Dies ist auch kein Zufall, denn die schlichte phänomenologische Betrachtung zeigt: Regelsetzung ist tatsächlich ein Freiheitseingriff, wenn auch ein im besten Fall gut begründeter. Im Rahmen einer offenen Gesellschaft ist dann eben darüber zu diskutieren, ob der Regelungseingriff vertretbar ist oder nicht. Interessanterweise hängt die Wahrnehmung der Vertretbarkeit von Freiheitsbeschränkungen auch mit der Glaubwürdigkeit und Schärfe von Sanktionen

zusammen. Nicht allein Einsicht, sondern auch die Befürchtung spürbarer Nachteile bewirkt Verhaltensänderungen.

Dies gilt im Kleinen wie im Großen. Es ist nicht allein die Einsicht, die Autofahrer zur Einhaltung von Tempolimits bewegt, sondern auch das Risiko, erwischt und empfindlich zur Kasse gebeten zu werden oder den Führerschein zu verlieren. Regelsetzung ohne Regeldurchsetzung wäre also höchst unvollkommen. Dabei ist nicht zu übersehen, dass schon die Einigung auf „ideale" Spielregeln den mentalen Rahmen aller Beteiligten prägt, denn die „idealen" Spielregeln werden plötzlich zur Referenz für die Beurteilung von Handlungen. China mag es sich zwar erlauben, Menschenrechte zu ignorieren. Gleichwohl bleibt der Bezugsrahmen auch staatsautoritärer Handlungen die UN-Menschenrechtscharta von 1948, gegen die eben verstoßen wird.

Eine realistische Anthropologie des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Handelns wird nicht vernachlässigen dürfen, dass es einen erheblichen *Grenznutzen der Regelverletzung* gibt. Wenn alle sich an die mit jeder Regel gegebene Freiheitseinschränkung halten, einer aber ausschert, dann hat der Regelverletzer kurzfristig einen Nutzen. Wie das Spiel mit Igel und Hase wird es daher immer wieder darauf ankommen, ein sinnvolles, aber nicht einseitig repressives Gleichgewicht zwischen Regelsetzung und Regeldurchsetzung zu finden. Im Zug der Bekämpfung des Terrorismus wurden die Kontrollen an Flughäfen verschärft. Fakt ist dabei, dass Millionen von Menschen völlig überflüssig kontrolliert werden, weil sie keine gefährlichen Gegenstände mit sich führen. Dennoch sind die Regeln zur Personenkontrolle so lange rational, wie es eine Bedrohung durch systemische Trittbrettfahrer gibt, der es zu wehren gilt.

Für die globale Zivilgesellschaft gilt Ähnliches. Für nicht-demokratische Staaten und für globale Unternehmen ohne hinreichende Kontrolle bestehen nach wie vor erhebliche Anreize zur systematischen Regelverletzung. Dabei muss der Prozess der Regelfindung, Regelsetzung und Regeldurchsetzung zum einen als elementarer, langwieriger, aber notwendiger politischer Prozess gesehen werden. Zum anderen spiegelt sich genau in diesem Weg des Findens und Durchsetzens von Spielregeln ein notwendiger zivilisatorischer Prozess, der sich heutzutage eben nicht mehr auf die Ebene von Familienclans, regionalen Fürstentümern und Nationalstaaten beschränkt, sondern der bei der globalen Zivilgesellschaft mit ihren vielfältigen und auch widerstrebenden Interessen angekommen ist.

Die globale Zivilgesellschaft ist dabei keineswegs machtlos. Da sie im besten Fall nicht auf Partikularinteressen beschränkt ist, sondern reale und vernünftige Interessen artikuliert, wird sie dazu neigen, Nationalstaaten als Vehikel und Agent der Interessen der globalen Zivilgesellschaft zu betrachten. Instanzen wie der Europarat, die Europäische Union, die Vereinten Nationen, aber auch umstrittene Bündnisse wie die NATO, die WTO und andere zeigen auf, dass es selbst für Nationalstaaten keineswegs einfach ist, sich dem Regelungssog übergreifender zivilgesellschaftlicher Interessen zu entziehen. Die Schweiz, ein rei-

ches und demokratisches Land in der Mitte Europas, ist hierfür ein hervorragendes Beispiel. Nicht umsonst dreht sich die gesellschaftliche Diskussion in der Schweiz immer wieder um das richtige Maß an Unabhängigkeit im Gegensatz zur Konformität mit internationalen Regelungen, etwa zum Thema Geldwäsche.

8. Der Beitrag der Philosophie und der Theologie zu einer Ethik der globalen Zivilgesellschaft

Theologie und Philosophie hatten in den letzten 30 Jahren die Kränkung zu erfahren, dass ihre Sprachspiele gesellschaftlich kaum mehr aufgegriffen wurden. Die Deutungshoheit für das Alltagsleben in Staat und Gesellschaft ging immer stärker in die Richtung ökonomischer Interpretationen. Das Christentum ist im Konzert der öffentlichen Meinung mehr und mehr zu einem von vielen „Special Interest"-Themen geworden. Theologie und Philosophie hatten damit aber auch Anteil an der zu beobachtenden Sprachlosigkeit gesellschaftlicher Eliten gegenüber einer immer stärkeren Ökonomisierung und Monetarisierung der Lebenswelt.

Die Wiedergewinnung der anthropologischen Dimension des Wirtschaftens zeigt hier Wege und Möglichkeiten auf, den gesellschaftlichen Gesprächsfaden wieder anzuknüpfen. Menschen mussten seit Jahrtausenden überleben und dafür auch „wirtschaftliche" Bedarfe wie Nahrung, Kleidung und Schutz decken. Bei allem Wirtschaften steht letztlich eine *Bedarfsorientierung* im Vordergrund, die über Shareholder Value und Gewinnerzielung hinaus geht.

Allein diese Rückführung des Wirtschaftens auf reale Bedarfe und Bedürfnisse verhilft zu neuer Handlungs- und Sprachfähigkeit. Welche Spielregeln für sie gelten sollen, ist schließlich eine Frage von Kultur und Zivilisation, von Staat und Gesellschaft. Anders gesagt, menschliche Bedarfe und Bedürfnisse sind einer rationalen, auch kontroversen Kritik durchaus zugänglich, und Gesellschaften reagieren auf sie mit je eigenen Gesetzen. So sind die Gesetze zum Waffenbesitz in Deutschland, in der Schweiz und in den USA höchst unterschiedlich. Der Umgang mit Alkohol, aber auch mit sexuellen Themen wie Homosexualität ist in arabischen und in westlichen Gesellschaften unterschiedlich. Zu diskutieren ist an dieser Stelle nicht, welche Lösung richtig oder falsch ist. Von Bedeutung ist vielmehr, dass gesellschaftliche Regelungen in Form von staatlichen Gesetzen zwar wirtschaftliche Auswirkungen haben, vom Grunde her aber von anthropologischen Weichenstellungen und so von elementaren Fragen her kommen: Wer ist der Mensch? Wie soll er sich verhalten? Wo setzen wir Grenzen, und wie gehen wir mit bestimmten Bedürfnissen um, auch im Blick auf das ökologische Gleichgewicht dieser Welt?[13]

13 Vgl. Günther, Edeltraud, Ökologieorientiertes Management, Stuttgart 2008.

Die Auslegung der Bedürfnisstruktur des modernen Menschen im Kontext der jeweiligen lokalen Zivilgesellschaft ist deutungsoffen für globale Zusammenhänge. Wenn wir nach Spielregeln für die Ordnung und Unordnung der Märkte suchen, dann empfiehlt es sich, gerade auch aus philosophischen und theologischen Traditionen heraus den einzelnen Menschen zuerst in den Blick nehmen. Wir haben dann zu fragen, wie im konkreten Einzelfall das Verhältnis von Wettbewerb und Kooperation, von identitätsstiftender Unterscheidung und gemeinschaftsstiftendem Zusammenwirken funktionieren soll. Die Interdependenz zwischen Wirtschaft und Gesellschaft wird dadurch keineswegs aufgehoben, aber sehr wohl von einem überzogenen Primat des Ökonomischen befreit. Der einzelne Mitmensch in seinen konkreten lokalen Bezügen wird wieder sprachfähig, weil er selbst an der Suche nach der aktuell sinnvollen Balance zwischen Wettbewerb und Kooperation Anteil hat, und zwar für sich und seine Umgebung.

Genau damit aber bestünde auch die Chance, die Entfremdung zu überwinden, die sich aus einem anthropologischen Reduktionismus ergibt, wenn Menschen auf ihre ökonomische Leistungsfähigkeit reduziert werden. Sie kommen dann nicht als Person in den Blick, sondern als Funktion ihres Einkommens und Vermögens. Eine solche funktionalistische Reduktion des Menschen ist aber nicht primär die Folge wirtschaftlichen Handelns, sondern eher die Konsequenz aus einem einseitig verengten mentalen Rahmen. Für diesen Rahmen aber dürfen Philosophie und Theologie zumindest eine subsidiäre Mitzuständigkeit beanspruchen.

Gelingt es, die für jeden einzelnen Menschen gültige Spannung zwischen Kooperation und Wettbewerb in der Balance zu halten, wird das Ökonomische wieder sichtbar als das, was es ist und sein soll: ein notwendiger, aber kein hinreichender Teil für ein erfülltes menschliches Leben. Kooperation und Wettbewerb in der Balance sind schließlich auch in der Familie, in Sport und Freizeit, in Fürsorge und Freundschaft erfahrbar und sinnvoll. Das moderne Konzept der Life-Work-Balance zeigt ansatzweise bereits an, dass das wirtschaftliche und berufliche Leben nicht alles ist und auch nicht alles sein sollte.

Wenn wir den Menschen wieder in seiner personalen Ganzheit in den Blick nehmen, wird auch verständlich, warum die Frage nach einem angemessenen wirtschaftsanthropologischen Menschenbild unmittelbar auf unser Verständnis von Welt und Selbst zurückwirft. Denn nicht zuletzt anhand der ständigen Aufgabe, Wettbewerb und Kooperation, Zugehörigkeit und Unterscheidung, Identität und Differenz auszubalancieren, können und dürfen wir die entscheidenden Fragen nach persönlichem Lebensstil und umfassend verstandener Zivilgesellschaft stellen: In welcher Gesellschaft möchten wir leben? Und welchen Platz können wir in ihr finden? Welche Spielregeln sollen gelten? Welche haben sich überholt oder führen im Ergebnis zu nicht annehmbaren Folgen?

Die Interdependenz zwischen globaler Weltwirtschaft und globaler Zivilgesellschaft geht somit weit über die Frage nach der Verantwortung des

Christen in der Welt hinaus. Sie kann auf appellative Diskurse verzichten, vermag aber gerade durch den Rückgriff auf den fundamentalen mentalen Rahmen einer angemessenen Anthropologie sprachmächtige Impulse in den Dialog mit Wirtschaft und Gesellschaft einzubringen. Meine persönliche Erfahrung zeigt, dass dieser Dialog möglich ist und auch von Vertretern der Wirtschaftswissenschaft, der Unternehmen und des Staates begrüßt wird. Denn die Frage nach den Spielregeln der globalen Zivilgesellschaft und die Frage, in welcher Gesellschaft wir leben wollen, geht schließlich uns alle an.

SaThZ 13 (2009) 192-205

Gerechtigkeit lehren, gerecht leben

Katholische Sozialethik und Soziallehre als institutionalisierte Gesellschaftsreflexion und praktisches Handeln

Kurt Remele, Graz

Ein Mann mittleren Alters bewarb sich bei einem großen Unternehmen um eine Stelle im Management. Beim Vorstellungsgespräch wurde der Bewerber u.a. auch nach seinen familiären Verhältnissen gefragt. Er erklärte wahrheitsgemäß, dass er schon viele Jahre mit derselben Frau verheiratet sei. Der Mann bekam die Stelle nicht. Die Unternehmensleitung teilte ihm mit, die Tatsache, dass er schon viele Jahre mit derselben Frau verheiratet ist, lasse darauf schließen, dass er nicht über jene Mobilität und Flexibilität verfüge, die heute für ein erfolgreiches Wirtschaftsunternehmen notwendig seien. Er habe nicht die Persönlichkeitsstruktur, die ihn zur Tätigkeit eines erfolgreichen Managers disponiere.

Diese authentische Begebenheit hat Amitai Etzioni[1] seinen LeserInnen vor einigen Jahren auf seiner Website mitgeteilt. Etzioni ist mit seinem kommunitaristischen Entwurf für eine neue Wirtschaftsordnung *The Moral Dimension: Towards a New Economics*[2] eines der deutlichsten Beispiele dafür, dass von den Vereinigten Staaten von Amerika nicht nur die jüngste globale Finanzkrise ausging, sondern dass dort auch seit Mitte der 1980er Jahre deutliche Kritik an dem sich ausbreitenden ungezähmten Kapitalismus geübt wurde. Etzioni zufolge zeichnet sich eine gute Gesellschaft nämlich durch die Überzeugung aus, „dass der Markt ohne angemessene Kontrolle zur Missachtung der Menschen führen kann, zur Zerstörung von lokalen Gemeinschaften, Familien und sozialen Beziehungen“[3]. Nach seinem soziologischen Fachkollegen Richard Sennett[4] ist in neoliberalen Zeiten sowohl in Betrieben und Unternehmen als auch an den Börsen ein „flexibler Mensch“ gefordert. Dieser habe sich den ökonomischen Impe-

1 Amitai Etzioni, in: http://www.amitaietzioni.org [30.11.2009]. Der genannte Text, auf den ich im Jahre 2003 gestoßen bin, ist allerdings aktuell auf dieser Website nicht mehr zu finden.

2 Etzioni, Amitai, The Moral Dimension. Towards a New Economics, New York 1988. Deutsche Ausgabe: Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus, Frankfurt am Main 1997.

3 Etzioni, Amitai, The Third Way to a Good Society, in: http://www.gwu.edu/~ccps/etzioni/A289.pdf [30.11.2009]. Kommunitaristische Anthropologie und Wirtschaftsethik weisen zahlreiche Gemeinsamkeiten mit der katholischen Soziallehre auf.

4 Sennett, Richard, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin ^{7}1998.

rativen „nichts Langfristiges", „geh keine Bindungen ein" und „bleib in Bewegung" zu unterwerfen.

Wider den damaligen Zeitgeist der „Reaganomics" agierten auch die katholischen Bischöfe der USA in ihrem Wirtschaftshirtenbrief *Economic Justice for All*[5] vom November 1986. Darin erklärten sie, dass volkswirtschaftliche Entscheidungen danach zu beurteilen seien, „was sie *für* die Armen bewirken, was sie den Armen *antun* und wie sie den Armen zur *Selbsthilfe* helfen". Das grundlegende moralische Kriterium für alle wirtschaftlichen Entscheidungen, politischen Maßnahmen und Institutionen sei dieses: „Sie müssen *allen Menschen dienen, in besonderer Weise aber den Armen.*" (Nr. 24)

Was das kapitalistische Wirtschaftssystem zahlreichen Menschen antut, vor allem den Armen, ist in Michael Moores neuestem Film *Capitalism: A Love Story*[6] eindrucksvoll und pointenreich dargestellt. Für seine pauschale und gekonnt polemische Abrechnung mit dem Kapitalismus beruft sich der Katholik Moore auf das Christentum im Allgemeinen und auf die katholische Soziallehre im Besonderen. Die katholischen Priester Peter Dougherty und Dick Preston sowie der 79-jährige emeritierte Weihbischof von Detroit, Thomas Gumbleton, äußern sich in Moores Film ablehnend gegenüber dem kapitalistischen Wirtschaftssystem und bezeichnen das Streben nach Profitmaximierung und die Gier nach Reichtum als unmoralisch und unchristlich. Moore gesteht, dass er in seiner Kindheit und Jugend selbst daran gedacht habe, katholischer Priester zu werden, weil ihn sozial engagierte Geistliche und die Soziallehre der Kirche, die ihm die Ordensfrauen an seiner Schule vermittelten, so beeindruckten.

Was aber genau ist die Soziallehre der katholischen Kirche? Mein Beitrag versucht, in fünf Abschnitten eine Antwort auf diese Frage zu geben: Zuerst sollen grundlegende terminologische Fragen geklärt werden („Sozialethik und Soziallehre"), sodann wird kurz auf das Verhältnis von christlichem Glauben und gesellschaftspolitischem Engagement eingegangen („Glaube und Gerechtigkeit"), danach werde ich zentrale Dokumente und Prinzipien der katholischen Soziallehre vorstellen („Dokumente und Prinzipien"). Der 4. Abschnitt widmet sich der globalen sozialen Frage, die im Zentrum der vor mehr als 40 Jahren veröffentlichten Sozialenzyklika *Populorum progressio* von Paul VI. stand und die im neuesten Sozialrundschreiben des obersten kirchlichen Lehramtes, der Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI., neu thematisiert wird. („Umfas-

5 Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, in: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft, Freiburg i. Br. 1987, 7-196.

6 Capitalism under the microscope, in: http://www.catholicleader.com.au/news.php/reviews/capitalism-under-the-microscope_53633 [30.11.2009]; Capitalism: A Love Story, in: http://www.americancatholic.org/Messenger/Dec2009/Eye_On_Entertainment.asp [30.11.2009]; Paul Harris, Michael Moore's anti-capitalist crusade, in: http://www.guardian.co.uk/film/2009/oct/11/michael-moore-catholic-capitalism [30.11.1009].

sende Entwicklung und wahre Liebe"). Der 5. und letzte Abschnitt beschränkt sich auf einige Anmerkungen zur Frage, auf welche Weise Soziallehre und Sozialethik nicht nur kompetent gelehrt, sondern auch glaubwürdig gelebt werden können: „Das Richtige lehren (Orthodoxie) und gerecht leben (Orthopraxie)."

1. Sozialethik und Soziallehre

Unter *Sozialethik* oder *Gesellschaftsethik* wird im Allgemeinen eine Spielart oder Unterdisziplin der Ethik verstanden, der es vorrangig um die menschenwürdige Ordnung des gesellschaftlichen Lebens, um die ethische Qualität von Institutionen und Strukturen geht. Während die *Individual- oder Personalethik* Handlungen und Haltungen des oder der Einzelnen unter dem Gesichtspunkt des Richtigen und Falschen, des Guten und Schlechten beurteilt, beschäftigt sich die *Sozialethik* mit der Frage, ob die real existierenden gesellschaftlichen Systeme, Verhältnisse und Einrichtungen als Voraussetzungen für ein gutes Leben aller Einzelnen den Kriterien der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls entsprechen. Dieser normativen, veränderungsbereiten Haltung gegenüber der Ordnung der Gesellschaft und ihren Institutionen liegt die Erkenntnis zugrunde, dass es nicht nur eine Gehorsamsverantwortung *vor* Normen, Ordnungen und Institutionen gibt, sondern auch eine Gestaltungsverantwortung *für* sie.

Wirtschaft (Kapital und Arbeit, Eigentum, familiengerechter Lohn, Mitbestimmung) und Politik (Frieden und Krieg, Staatsformen, Rechtsordnung, allgemeine Wohlfahrt) waren zunächst die vorrangigen sozialethischen Betätigungsfelder und spielen auch heute noch eine zentrale Rolle. Dazu kamen im Laufe der Zeit Fragen nach gerechten und friedlichen internationalen Beziehungen (Weltgemeinwohl, so genannte Dritte Welt), nach Erhaltung und Schutz der Umwelt (Nachhaltigkeit, Schöpfungsverantwortung, Retinität = Vernetzung) und nach der sittlich wünschenswerten Gestaltung von Massenmedien, Bildungs- und Gesundheitswesen. Als kulturethische Reflexion ist Sozialethik darüber hinaus aber auch an einer normativen Auseinandersetzung mit kultursoziologischen Analysen und Fragestellungen (kollektive Wertvorstellungen, Wertewandel) interessiert.

Unter *katholischer* Sozialethik oder Sozialethik *der katholischen Kirche* ist eine Form der Sozialethik zu verstehen, die sich im Kontext der katholischen Kirche als religiöser und moralischer Gemeinschaft entwickelt hat. Zwar wendet sich die katholische Sozialethik mit ihrer Rückbindung an die biblische Botschaft und die kirchliche Tradition (Lehramt) vorrangig an die eigenen Gläubigen, ihr naturrechtliches Erbe und ihr Anspruch, am gesellschaftlichen Diskurs einer pluralistischen Gesellschaft teilzunehmen, mutet ihren Vertreter/innen aber die An-

strengung zu, für ihre Positionen rational einsehbare Gründe vorzubringen.[7] Dies bedeutet, dass Forderungen der katholischen Sozialethik in einer Sprache vorzutragen sind, die weitgehend auch von jenen verstanden werden kann, die nicht der katholischen Kirche angehören.

Die Begriffe katholische *Sozialethik* (*Gesellschaftsethik*) und katholische *Soziallehre* (*Gesellschaftslehre*) werden oft synonym gebraucht. Weil aber der Begriff katholische Soziallehre häufig auch in einem engeren Sinne, nämlich als päpstliche und bischöfliche *Sozialverkündigung*, verstanden wird, und weil zahlreiche Menschen mit dem Begriff „Lehre" ein starres und geschlossenes System autoritärer Unterweisung assoziieren, ist der Begriff „katholische Sozialethik" nach der heutigen wissenschaftlichen Sprachregelung im akademischen Bereich vorzuziehen.

2. Glaube und Gerechtigkeit

Papst Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika *Mater et magistra*[8] verkündet, dass sich die Kirche in der Nachfolge Christi nicht ausschließlich um die Heiligung der Seelen kümmere, sondern auch „um die Bedürfnisse des menschlichen Alltags ..., um der Menschen Wohlstand und Wohlergehen" (Nr. 3). In noch deutlicherer Sprache wies die römische Bischofssynode von 1971 auf die enge Verbindung von transzendenter und sozialer Dimension des christlichen Glaubens hin:

> „Für uns ist der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung." (Nr. 6)

Der Einsatz für soziale Gerechtigkeit wird hier als wesentlicher Bestandteil der Glaubensverkündigung bezeichnet. „Der Auftrag, das Evangelium zu verkünden", heißt es an einer anderen Stelle des Dokumentes, „erfordert heute den ungeteilten Einsatz für die volle Befreiung des Menschen." (Nr. 36)

Gesellschaftspolitisches Engagement aus dem Glauben bedeutet freilich nicht integralistische Bevormundung der Politik durch die Kirche. Da die soziologische und ökonomische Kompetenz eines Menschen durch die Weihe zum Priester oder Bischof nicht auf wunderbare Weise vermehrt wird, ist die lehr-

7 Vgl. Remele, Kurt, Abschied von der Natur? Über Versuche, christliche Sozialethik diskurstheoretisch oder kommunitaristisch umzugestalten, in: Was. Zeitschrift für Kultur und Politik 81 (1995) 83-91, 90.

8 Die sozialen Rundschreiben der Päpste sind im Allgemeinen zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre, hg. v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, Bornheim ^{9}2007.

amtliche Sozialverkündigung dort, wo sie konkrete Lösungen vorschlägt und anregt, in ganz besonderer Weise auf den Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften angewiesen. Sich gegen Ungerechtigkeit und Armut auszusprechen, das ist *eine* Sache, „Einsicht in die sozialstrukturellen und ökonomischen Bedingungen der Überwindung von Armut jedoch eine andere"[9].

Verbindliche Kompetenz reklamieren katholische Soziallehre und Sozialethik dort, wo es um jene moralischen Grundsätze und sozialen Prinzipien geht, die die Entfaltung jedes einzelnen Menschen in Gemeinschaft mit anderen optimal ermöglichen sollen.

3. Dokumente und Prinzipien

Am Beginn dessen, was wir „katholische Soziallehre" nennen, standen jene mit dem Begriff der „soziale Frage" bezeichneten negativen Auswirkungen der „industriellen Revolution" im 19. Jahrhundert. Das Massenelend des Industrieproletariats war auch Ausgangspunkt und Gegenstand des ersten päpstlichen Sozialrundschreibens, der Sozialenzyklika *Rerum novarum* von Papst Leo XIII. aus dem Jahre 1891.

In dieser ersten Sozialenzyklika bekannte sich Leo XIII. zum Recht der Arbeiter auf Privateigentum (Nr. 8) und verteidigte ihr Koalitionsrecht (Nr. 38). Er verlangte vom Staat, zugunsten des Arbeiterstandes zu intervenieren und damit

> „jener unwürdigen Lage ein Ende zu machen, in welche derselbe durch den Eigennutz und die Hartherzigkeit von Arbeitgebern versetzt ist, welche die Arbeiter maßlos ausbeuten und sie nicht wie Menschen, sondern als Sachen behandeln." (Nr. 33)

Spätere Päpste beschäftigten sich in ihren Sozialenzykliken auch mit den Themen Frieden und Menschenrechte (Johannes XXIII., *Pacem in terris,* 1963) sowie internationale Entwicklung und weltweite Gerechtigkeit (Paul VI., *Populorum progressio*, 1967; Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis*, 1987; Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, 2009). Viele sozialethische Dokumente der Päpste erschienen in Jubiläumsjahren von *Rerum novarum*: die Enzykliken *Quadragesimo anno* von Pius XI. (1931), *Mater et magistra* von Johannes XXIII. (1961), *Laborem exercens* (1981) und *Centesimus annus* (1991) von Johannes Paul II. sowie das Apostolische Schreiben *Octogesima adveniens* von Paul VI. (1971). Als weitere sozialethische Dokumente des Lehramtes, die die gesamte Kirche ansprechen, sind zu nennen: die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*, 1965), die Erklärung der Weltbischofssynode zur Gerechtigkeit in der Welt (*De justitia in mundo,* 1971), das Kapitel „Die menschliche Gemeinschaft" des *Katechismus*

9 Korff, Wilhelm, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1985, 117.

der katholischen Kirche (1993; Nr. 1877-1942) und das im Oktober 2004 erschienene *Kompendium der Soziallehre der Kirche.*

In *Octogesima adveniens* wies Paul VI. darauf hin, dass es Aufgabe der einzelnen christlichen Gemeinschaften sei, die gesellschaftlichen Verhältnisse ihres jeweiligen Landes zu analysieren und die katholische Soziallehre kontextuell anzuwenden. Diesen Gemeinschaften obliege es,

> „darüber zu befinden, welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Reformen herbeizuführen, die sich als wirklich geboten erweisen und zudem oft unaufschiebbar sind." (Nr. 4)

Als grundlegend und exemplarisch für eine solche kontextuelle Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Problemen gilt die „Theologie der Befreiung", der es darum geht, das menschliche und kirchliche Geschehen im Lichte des Glaubens kritisch zu reflektieren.[10] Dazu zählen aber auch andere basis- oder „frei-kirchliche"[11] Initiativen und Bewegungen, deren praktischer Einsatz für die Armen und Unterdrückten gerade einer im universitären Kontext agierenden Sozialethik, die sich nicht mit der Auslegung lehramtlicher Texte begnügen will, wesentliche Impulse liefern kann.

Grundanliegen der Theologie der Befreiung wie die „vorrangige Option für die Armen" und die Betonung „institutionalisierter Ungerechtigkeit" haben in die Erklärungen der lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) sowie in andere wichtige kirchliche Sozialdokumente Eingang gefunden. Weitere prominente Beispiele für eine dezentrale und regionalisierte, kontextuelle und partizipatorische Ausgestaltung katholischer Sozialethik sind die Hirtenbriefe des US-amerikanischen Episkopats zum Frieden (1983) und zur Wirtschaft (1986) sowie der Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs (1990). In jüngerer Zeit hat die katholische Kirche bei der Erstellung von Sozialdokumenten auch mit anderen christlichen Kirchen kooperiert. So entstanden etwa in Deutschland das katholisch-evangelische Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997) und in Österreich das *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen* (2003), dem 14 christliche Konfessionen angehören.

Zentraler Bestandteil der katholischen Soziallehre sind ihre Sozialprinzipien. „Der Mensch in seiner Einmaligkeit ... ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrages beschreiten muss", heißt es in der Enzyklika *Redemptor hominis* von Johannes Paul II., „er ist der *erste und grundlegende Weg der Kirche*". (Nr. 14) Dem *Personprinzip* der katholischen Sozialethik zu-

10 Oliveros, Roberto, Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Luzern 1995, 13-15.

11 Pfürtner, Stephan H./Heierle, Werner, Einführung in die katholische Soziallehre, Darmstadt 1980, 27-29.

folge ist die menschliche Person „der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“[12]. Das Personprinzip beinhaltet die Beachtung der Menschenwürde und der Menschenrechte, der Selbstzweckhaftigkeit der Person und des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital. Der Mensch ist ein soziales Wesen, er ist Person in Gemeinschaft, er ist auf die anderen und auf die Kooperation mit ihnen angewiesen. Einerseits ermöglichen Gemeinschaft und Gesellschaft überhaupt erst die persönliche Entfaltung des einzelnen Individuums, andererseits setzen sie dem oder der Einzelnen dort Grenzen, wo er oder sie die anderen ausbeutet, missachtet und ihre Rechte verletzt. Das *Gemeinwohlprinzip* weist darauf hin, dass der einzelne Mensch Pflichten gegenüber anderen hat und dass das Einzelwohl nicht auf Kosten anderer angestrebt werden darf. Wer sich um das Gemeinwohl bemüht, tritt für „das Wohl aller und eines jeden“[13] ein. Personprinzip und Gemeinwohlprinzip sind eng miteinander verbunden:

> „Die Pflege des Gemeinwohles darf nicht zu starker Schwächung des Privatwohles führen; dadurch schwächt die Gemeinschaft ihre eigenen Kräfte. Die Sorge für das Eigengut darf dem Gemeingut nicht widerstreben; dadurch schadet der Einzelne der Gemeinschaft und sich selber.“[14]

In enger Verbindung zum Gemeinwohlprinzip steht das *Solidaritätsprinzip*: Der Begriff der Solidarität, der ursprünglich die Zusammengehörigkeit und den Kampf von in Not befindlichen Menschen bezeichnete, ruft zum Handeln füreinander und miteinander auf; nach christlichem Verständnis ist Solidarität „parteilich und doch ohne zerstörerischen Hass“[15]. Das *Subsidiaritätsprinzip* fordert dazu auf, die Verantwortung und Zuständigkeit für die Erledigung von Aufgaben möglichst weitgehend bei den einzelnen Menschen und den kleineren Gemeinschaften zu belassen. Übergeordnete Sozialgebilde sollen die Voraussetzungen für das Handeln kleinerer Gemeinschaften schaffen; sie haben zudem dort einzugreifen, wo der Einzelne oder die kleinere Einheit überfordert ist.

In jüngerer Zeit wurde angeregt, den genannten vier klassischen Sozialprinzipien noch zwei weitere hinzuzufügen: die *Option für die Armen* als Bekenntnis dazu, den Armen einen bevorzugten Platz bei der Analyse und der Veränderung der Gesellschaft einzuräumen, und das Prinzip der Nachhaltigkeit (Schöpfungsverantwortung, Retinität), das die Ökologie als unverzichtbare Dimension des sozialethischen Diskurses etabliert. Zudem ist es unbedingt notwendig, die *gender*-Perspektive in der katholischen Sozialethik stärker zu verankern.

12 Johannes XXIII., Enzyklika Mater et magistra, Nr. 219.

13 Johannes Paul II., Enzyklika Sollicitudo rei socialis, Nr. 38.

14 Welty, Eberhart, Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialethische Untersuchung. Bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin, Salzburg/Leipzig ^{2}1935, 231.

15 Metz, Johann Baptist, Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 26.

Sie thematisiert die in einer Gesellschaft herrschenden Geschlechterbeziehungen mit all ihren Ungerechtigkeiten.

Die Prinzipien der katholischen Sozialethik sind nicht als starre Normen oder detaillierte Anweisungen zu verstehen – Oswald von Nell-Breuning sprach davon, dass man Prinzipien „nicht melken“[16] könne –, sondern als in die Findung konkreter Normen eingehende Grundorientierungen, Leitlinien und Prüfkriterien.[17] Sie sind eng aufeinander bezogen, „so dass man bei der Betonung eines Prinzips alle anderen stets mit bedenken und mitbeachten muss, um eine Verkürzung und Verengung zu vermeiden“[18].

4. Umfassende Entwicklung und wahre Liebe

Schon als Mailänder Erzbischof hatte sich Giovanni Battista Montini, der spätere Papst Paul VI., intensiv mit sozialen Problemen auseinander gesetzt. 1960 war er nach Lateinamerika gereist, 1962 nach Afrika. 1963 wurde Montini zum Papst gewählt, im Jahr darauf nahm er am Eucharistischen Weltkongress in Bombay teil. Durch diese Reisen in Länder der so genannten Dritten Welt und durch seine guten Kontakte zu Entwicklungsexperten, namentlich zu dem französischen Dominikaner und Soziologen Louis-Joseph Lebret, wurde sich Paul VI. immer stärker bewusst, dass die soziale Frage weltweit geworden war. Der Papst wurde zum entschiedenen Anwalt der armen Menschen und Völker.

Im Mittelpunkt der am 26. März 1967 veröffentlichten Enzyklika *Populorum progressio* Papst Pauls VI. steht die Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen und alle Nationen. Der Papst konkretisiert darin die kirchliche Eigentumslehre im Kontext des Nord-Süd-Konflikts.

> „Das Privateigentum ist also für niemand ein unbedingtes und unumschränktes Recht. Niemand ist befugt, seinen Überfluss ausschließlich sich selbst vorzubehalten, wo anderen das Notwendigste fehlt.“ (Nr. 23)

Das globale Gleichgewicht zwischen jenen Völkern, in denen unzählige Menschen an einem „jämmerlichen Mangel“ an Nahrungsmitteln leiden, und jenen, in denen Nahrungsmittel im Überfluss erzeugt und konsumiert werden, sei in einem bedrohlichem Ausmaß gestört. (Nr. 8) Diese Diskrepanz verlange nach tief greifenden Reformen, die unverzüglich in Angriff genommen werden müssen. (Nr. 32) Paul VI. macht sich die entschiedene, rhetorisch brillante Privateigen-

16 Zit. nach Klüber, Franz, Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre, Köln 1982, 32.

17 Neuhold, Leopold, Soziallehre, katholische, in: Rotter, Hans/Virt, Günter (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck/Wien 1990, 702-710.

18 Zsifkovits, Valentin, Grundprinzipien der katholischen Soziallehre, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 138 (1990) 25.

tumskritik des Kirchenvaters Ambrosius, des großen Mailänder Bischofs aus dem 4. Jahrhundert, zu Eigen:

> „»Es ist nicht dein Gut«, sagt Ambrosius, »mit dem du dich gegen den Armen großzügig erweist. Du gibst ihm nur zurück, was ihm gehört. Denn du hast dir nur herausgenommen, was zu gemeinsamer Nutzung gegeben ist. Die Erde ist für alle da, nicht nur für die Reichen.«" (Nr. 23)

Paul VI. beschränkt sich in *Populorum progressio* nicht auf die Verkündigung allgemeiner sozialethischer Prinzipien. Er verbindet Grundsätzliches mit konkreten Anweisungen und Forderungen, die sich an die Industrieländer, die Entwicklungsländer und auch an die Kirche selbst richten. Er betont die Notwendigkeit, übermäßig großen, aber schlecht genutzten Grundbesitz zu enteignen und einer besseren Nutzung zuzuführen (Nr. 24). Er prangert das Wettrüsten als „unerträgliches Ärgernis" und „öffentliche Vergeudung" von Ressourcen an und fordert die Regierenden auf, „einen Teil der Beträge, die sie für Rüstungszwecke ausgeben, zur Schaffung eines Weltfonds zu verwenden, um so den notleidenden Völkern zu helfen." (Nr. 51 u. 53)

Der Papst macht deutlich, dass globaler Friede nicht ohne eine gerechtere Güterverteilung zu haben sein wird: Entwicklung sei deshalb der neue Name für Frieden. (Nr. 87) Die Relativierung des Privateigentums geht in *Populorum Progressio* Hand in Hand mit einer harten Kritik an Kernsätzen des Kapitalismus. Ein ungehemmter Wirtschaftsliberalismus, „wonach der Profit der eigentliche Motor des wirtschaftlichen Fortschritts, der Wettbewerb das oberste Gesetz der Wirtschaft, das Eigentum an Produktionsmitteln ein absolutes Recht darstellt" (Nr. 26), ist nach Paul VI. ethisch und ökonomisch abzulehnen. Die Preisbildung auf dem Weltmarkt sei häufig unbefriedigend und ungerecht; das Austauschverhältnis („terms of trade") habe sich zum Nachteil der armen Länder des Südens verschlechtert:

> „Die Spielregel des freien Handels kann also für sich allein die internationalen Beziehungen nicht regieren. ... Eine Verkehrswirtschaft kann nicht mehr allein auf die Gesetze des freien und ungezügelten Wettbewerbs gegründet sein, der nur zu oft zu einer Wirtschaftsdiktatur führt. Der freie Austausch von Gütern ist nur dann recht und billig, wenn er mit den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit übereinstimmt." (Nr. 58-59)

Konservative und Wirtschaftsliberale waren über diese Enzyklika keineswegs erfreut: Das *Wall Street Journal* diskreditierte die Enzyklika als „aufgewärmten Marxismus" („warmed-over Marxism") und das *Time Magazine* echauffierte sich darüber, dass Teile der Enzyklika den schrillen Tonfall einer marxistischen Polemik des frühen 20. Jahrhunderts hätten.[19] Zweifellos: Falls solche Zuordnungen überhaupt noch einen Sinn machen,

19 Paul VI., Populorum Progressio. Critical Comments Selected by Gerald Darring, in: http://www.shc.edu/theolibrary/resources/comments_populorm.htm [30.11.2009].

dann ist die Enzyklika dem linken politischen Spektrum zuzuordnen. Der Papst erwies sich in *Populorum progressio* dennoch weder als Marxist noch als Sozialist (und schon gar nicht als Konservativer), sondern als exzellenter katholischer Sozialethiker und echter Humanist. Er aktualisierte und konkretisierte die Soziallehre der Kirche im Blick auf die krassen Ungerechtigkeiten in den Nord-Süd-Beziehungen. Wie die biblischen Propheten, die Kirchenväter und Jesus Christus selbst verurteilte er Habsucht und Hartherzigkeit, Materialismus und übermäßigen Reichtum. Er weigerte sich, Not und Elend zu bagatellisieren, die Mechanismen des Marktes zu idealisieren und die Schuldigen zu exkulpieren. Paul VI. lehnte es ab, Entwicklung mit Wirtschaftswachstum gleichzusetzen und betonte stattdessen, dass es nicht nur eine ökonomische Unterentwicklung gebe, die materielle Not verursacht, sondern auch eine „moralische Unterentwicklung" (Nr. 19) und einen „erstickenden Materialismus" (Nr. 18), die dem inneren Wachstum des Menschen entgegenstünden: „Wahre Entwicklung muss umfassend sein, sie muss jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben." (Nr. 14) Ein Humanismus im Vollsinn des Wortes dürfe die Augen nicht vor den Werten des Geistes und vor Gott verschließen. (Nr. 42) Deshalb warnt Paul VI. die armen Länder auch davor, die Werthaltungen der reichen Nationen unkritisch zu übernehmen und die wahren geistigen und menschlichen Werte ihrer eigenen Kultur aufzugeben. (Nr. 40f.)

Die erste Sozialenzyklika Papst Benedikt XVI., *Caritas in veritate*[20], hätte ursprünglich zum 40-jährigen Jubiläum von *Populorum progressio*, also im Jahre 2007, erscheinen sollen. Sie wurde aber erst zwei Jahre später veröffentlicht und zwar angeblich oder tatsächlich deshalb, um die mit der globalen Finanzkrise zusammenhängenden Fragen kompetent einzuarbeiten. Der Vorwurf, einen „aufgewärmten Marxismus" zu predigen, wurde dieser Enzyklika bisher nicht gemacht. Zwar ist sie rechtskonservativen Katholiken vom Schlag eines George Weigel[21] viel zu kapitalismuskritisch (Weigel zufolge seien Benedikt die entsprechenden „roten" Passagen vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden untergejubelt worden), anderen jedoch, wie etwa dem Frankfurter Sozialethiker Friedhelm Hengsbach, stellt sich die Enzyklika als „gegen den Kapitalismus nicht stark genug"[22] dar.

20 Benedikt XVI., Caritas in veritate, Bonn 2009 (Verlautbarung des Apostolischen Stuhls 186).

21 Weigel, George, Caritas in Veritate in Gold and Red. The revenge of Justice and Peace (or so they may think), in: http://article.nationalreview.com/?q=NTdkYjU3MDE2YTdhZTE4NWIyN2FkY2U5YTFkM2ZiMmE [30.11.2009].

22 Hengsbach, Friedhelm, „Liebe in Wahrheit" – gegen den Kapitalismus nicht stark genug, in: http://www.sankt-georgen.de/nbi/publikationen/kommentare/2009/gegen-den-kapitalismus-nicht-stark-genug/ [30.11.2009].

Gleich zu Beginn der Sozialenzyklika hebt der Papst zwei Prinzipien der katholischen Soziallehre hervor, „die speziell beim Einsatz für die Entwicklung einer Gesellschaft auf dem Weg zur Globalisierung erforderlich sind: die Gerechtigkeit und das Gemeinwohl" (Nr. 6). Um dem Gemeinwohl und der Gerechtigkeit weltweit zum Durchbruch zu verhelfen, fordert Benedikt XVI. die Umverteilung des Reichtums, die Beseitigung des Hungers, den Abbau der Arbeitslosigkeit (in Nr. 32 bezeichnet er das Ziel, „allen Zugang zur Arbeit zu verschaffen" als Priorität), die Überprüfung des am Konsum orientierten Lebensstils, ein tiefgreifend verändertes Verständnis des Unternehmens und eine Neuordnung des Finanzwesens. Er bekräftigt das Asylrecht und spricht sich für den Aufbau und die Festigung der Gewerkschaftsbewegung aus, damit diese sich auf ihren globalen Horizont rückbesinnt. Er tritt für die Suche nach alternativen Energieformen ein, für eine Entwicklungshilfe ohne ausbeuterische Hintergedanken und für eine politische Weltautorität, die auf die Verwirklichung des globalen Gemeinwohls hingeordnet ist.

Mit diesen Forderungen greift Papst Benedikt explizit auf die Sozialverkündigung seiner Vorgänger Paul VI. und Johannes Paul II. zurück. Er aktualisiert und ergänzt sie im Kontext der Globalisierung und der gegenwärtigen Finanz- und Wirtschaftskrise. Diese Leistung ist hoch anzuerkennen. Hoch anzuerkennen ist auch, dass der Papst die von ihm aufgeführten wirtschaftlichen Trends, politischen Veränderungen und technischen Entwicklungen nicht als Naturereignisse definiert, die über die Menschen verhängt wurden, sondern als Resultat menschlicher Entscheidungen und Gestaltungsmöglichkeiten: „Wir dürfen nicht Opfer sein, sondern müssen Gestalter werden, indem wir mit Vernunft vorgehen und uns von der Liebe und von der Wahrheit leiten lassen." (Nr. 42).

Nicht verschwiegen werden soll aber auch, dass der Text des päpstlichen Rundschreibens trotz der Brisanz des Inhalts eine ziemlich beschwerliche Lektüre darstellt. Die Gedankengänge sind verschlungen, die Argumentationsweise manchmal diffus. Der Versuch, sozialethische Aussagen theologisch zu ergänzen und zu vertiefen und das an verschiedenen Stellen eingestreute Lamento über den Relativismus erfolgen bisweilen in einer mühsamen päpstliche Rhetorik, die nur von jenen Menschen zu begreifen ist, die zumindest einen theologischen Fernkurs absolviert haben.

5. Das Richtige lehren (Orthodoxie) und gerecht leben (Orthopraxie)

Auf die Frage der Jünger des Johannes, ob er der versprochene Messias sei, antwortet Jesus im 11. Kapitel des Matthäusevangeliums:

> „Geht und berichtet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet." (Mt 11,4f.)

In der Tradition der Propheten Israels stellt sich Jesus als Befreier der Bedrängten und als Anwalt der Armen vor. Ihm zufolge können nur diejenigen das ewige Leben gewinnen, die ihre Nächsten lieben wie sich selbst, die die Hungrigen speisen, den Durstigen zu trinken geben, die Fremden und Obdachlosen aufnehmen, die Nackten bekleiden, die Kranken und Gefangenen besuchen. (Mt 25,31-46) Sein Eintreten für die Außenseiter und die Ausgestoßenen brachte ihn in Konflikt mit dem Establishment seiner Zeit, gerade auch dem religiösen. „Jesus war weder ein Narr noch ein Rebell; aber offensichtlich beiden zum Verwechseln ähnlich."[23], heißt es im Dokument *Unsere Hoffnung* der Würzburger Synode der deutschen Bistümer aus dem Jahre 1975. Dem Beispiel und der Lehre Jesu folgend ist der soziale Auftrag der Kirche nach Johannes XXIII. ein doppelter: „die Gabe der sozialen Lehre und die Gabe der sozialen Tat" (Mater et magistra Nr. 6).

Papst Paul VI. appellierte in Populorum Progressio an seine Amtsbrüder, nach dem Vorbild eines chilenischen Bischofs einen Teil ihres persönlichen Vermögens zugunsten der Armen herzugeben. (Nr. 32) Der Papst setzte diesbezüglich selbst ein Zeichen: Im November 1964 veräußerte er die Tiara, die aus Silber, Gold und Edelsteinen gefertigte päpstliche Krone, zu Gunsten der Armen. Es gibt Gerüchte, dass Papst Paul sogar beabsichtig habe, Michelangelos Pietà-Skulptur zu verkaufen. Laut Aussage von Daniel Weinstein, dem Kunsthändler, an den sich der Papst diesbezüglich gewandt haben soll, hat sich Paul VI. mit folgenden Worten über kirchlichen Reichtum und Luxus beklagt: „Die Menschen verhungern, und wir geben das Bild eines Vatikans ab, der auf einem Thron aus Gold lebt. Das ist unerträglich."[24]

Dasselbe Anliegen klingt auch in der Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* an, die Papst Johannes Paul II. aus Anlass des 20-jährigen Jubiläums von *Populorum Progressio* veröffentlichte. Dort verkündete Johannes Paul:

> „So gehört zur ältesten Lehre und Praxis der Kirche die Überzeugung, dass sie selbst, ihre Amtsträger und jedes ihrer Glieder durch ihre Berufung dazu angehalten sind, das Elend der Leidenden, ob nah oder fern, nicht nur aus dem »Überfluss«, sondern auch aus dem »Notwendigen« zu lindern. Angesichts von Notfällen kann man nicht einen Überfluss an Kirchenschmuck und kostbare Geräte für die Liturgie vorziehen; im Ge-

23 Synodenbeschluss Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. ^{5}1976, 71-111, 104.

24 Remele, Kurt, Als das „Wall Street Journal" schäumte. Relativierung des Privateigentums, Sozialpflichtigkeit des Kapitals: Vor 40 Jahren erschien die Enzyklika Populorum progressio Pauls VI, in: Die Presse, 24. März 2007, Spectrum IV.

> genteil, es könnte verpflichtend sein, solche Güter zu veräußern, um den Bedürftigen dafür Speise und Trank, Kleidung und Wohnung zu geben." (Nr. 31)

Manche mögen solche päpstliche Aktionen und Forderungen als naiv bezeichnen und als wirkungslose Ausdruckshandlungen[25] diskreditieren, die globale Unrechtsverhältnisse nicht zu ändern vermögen. Dem ist entgegenzuhalten, dass eine Handlung nicht allein nach ihren Folgen, sondern auch nach ihrer Ausdrucksqualität zu bewerten ist und dass gesellschaftliche Veränderung und der von einem Einzelnen oder einer Gemeinschaft geübte Verzicht auf Konsum und Reichtum keine Gegensätze darstellen, sondern vielmehr zueinander in Beziehung stehen:

> „Der persönliche oder kommunitäre Verzicht ist nicht funktionslos; auch er will verändern ... Verzicht und politische Aktion sind ... strategische Variablen zur Veränderung des politisch-ökonomischen Systems auf mehr Gerechtigkeit hin."[26]

In der zweiten Novemberausgabe 2004 der Wiener Obdachlosenzeitung *Augustin* beschrieb die Sozialhilfeempfängerin Anna ihr Verhältnis zum Gott der katholischen Kirche wie folgt: „Ich bin ja nicht verrückt, mir Gott so vorzustellen, wie ihn die katholische Kirche predigt. Jesus hat doch ganz anders gelebt als die heutigen oberen Kirchenmänner. Jesus war arm."[27]

Annas Aussage ist ein wichtiger Hinweis auf die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirche: Ist die katholische Kirche im Auftreten ihrer Repräsentanten und in ihrem vorherrschenden öffentlichen Erscheinungsbild zumindest im deutschsprachigen Raum nicht nach wie vor primär eine Kirche der „feinen Leute"[28]? (Wie hätte sich Anna übrigens über UniversitätslehrerInnen der katholischen Sozialethik geäußert, würde sie wissen, dass es solche gibt?[29])

25 Ginters, Rudolf, Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit, Düsseldorf 1976.

26 Hengsbach, Friedhelm, Neuer Lebensstil – Veränderung durch Verzicht, in: Geist und Leben 51 (1978), 213-225, 223 u. 225.

27 Sommer, Robert, Nur in den sauberen Klos. Einen Moment lang naiv – so landete Anna auf der Straße, in: http://augustin.bus.at/ezcontents1x/ [04.12.2004].

28 Veblen, Thorstein, Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen, München 1981 (US-amerikanische Erstausgabe 1899).

29 Vgl. Rahner, Karl, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. ^{3}1992, 133: „Wegen der Macht des faktisch in der Gesellschaft Gegebenen ist dann auch die nur zu oft realisierte Gefahr da, dass gescheite Theologen und Amtsträger in der Kirche die nötige Ideologie für die Rechtfertigung dieses Faktischen nur allzu bereit liefern, zumal solche Theologen und Amtsträger, ob sie es merken oder nicht, den privilegierten Gruppen einer solchen Gesellschaft angehören und darum fast instinktiv und unreflektiert von der Güte der gesellschaftlichen Institutionen schon überzeugt sind, bevor sie sie ideologisch zu untermauern beginnen." Vgl. dazu auch die institutionskritischen Ausführungen des US-amerikanischen Jesuiten und Pazifisten Daniel Berrigan über seine Lehrtätigkeiten an diversen Universitäten: Berrigan, Daniel, To Dwell in Peace. An Autobiography, San Francisco 1987, 294-307.

Im Schlussdokument der Römischen Bischofssynode von 1971, *De justitia in mundo*, wird jedenfalls unmissverständlich verlangt: „Wer immer sich anmaßt, zu den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, muss an allererster Stelle vor ihren Augen gerecht dastehen" (Nr. 41). Die Bischöfe verpflichten sich, ihren Besitz zu überprüfen und ihr Gewissen zu erforschen, "ob der eigene Lebensstil das Vorbild jenes Konsumverzichtes ist, den wir anderen predigen und der notwendig ist, um vielen Millionen Hungernden auf der ganzen Welt zu essen zu geben" (Nr. 49).

SaThZ 13 (2009) 206-216

Über „unveränderliche christliche Grundsätze und moralische Werte, die direkt aus dem Evangelium stammen"

Zu einer Formulierung der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung (Sibiu, Sept. 2007)*

Werner Wolbert, Salzburg

Über die im Titel genannte Formulierung berichtete mir ein österreichischer Kollege, der an der Versammlung von Sibiu/Hermannstadt teilgenommen hatte. Sie sei im Wesentlichen auf russischen Druck gegen erhebliche Widerstände in das Abschlussdokument aufgenommen worden. Der genannte Kollege fragte scherzhaft: Was für Grundsätze sollen das sein? Vielleicht, dass wir alles verkaufen und den Armen geben sollen? Man könnte nun solche Formulierungen einfach als Ausdruck einer gewissen hyperbolischen Rhetorik einordnen, wie sie bei der Berufung auf die Bibel (oder andere heilige Bücher) nicht unüblich sind. Andererseits dient gerade die Behauptung von Unveränderlichkeit oft dem Versuch, Kontroversen über strittige Fragen vorzeitig mit einem Autoritätsargument zu beenden.

Die obige Formulierung u.a. legt folgende Fragen nahe: 1. Was macht einen Grundsatz unveränderlich? 2. Was macht einen Grundsatz zu einem christlichen? Ist es die „direkte" Abstammung aus dem Evangelium?

1. Unveränderlichkeit und Wandel

Zunächst stellt sich keinerlei Problem der Unveränderlichkeit mit biblischen Mahnungen, die auf der Ebene der Gesinnung verbleiben, wie die Mahnungen zur Liebe, zur Vergebung, zur Barmherzigkeit, zur Vollkommenheit. Das ist ein Schwerpunkt biblischer Mahnungen, wie er sich etwa in den Aussagen von Mt 6 bezüglich Beten, Fasten und Almosengeben oder in den sog. Antithesen (speziell der 1. und 2.) zeigt: Gott sieht nicht auf das Äußere, sondern ins Herz. Wo jemand mit dem Herzen nicht dabei ist, ist das Äußere – jedenfalls vor Gott – wertlos. Die Sünde beginnt nicht erst bei der Ausführung der Tat (Mord, Ehebruch), sondern im Herzen. Kontrovers wird es erst bei der Frage, *welche* Taten der Liebe, der Barmherzigkeit im konkreten Fall gefordert sind. Für die Feindesliebe etwa hat die moraltheologische Reflexion für die Fragen des Wohltuns erläutert, gefordert seien die *signa communia caritatis,* die *signa specialia*

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags am 24.01.2008 am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München.

caritatis seien dagegen nur geraten. Diese Antwort dürfte im Prinzip richtig sein, auch wenn die Idee des *Rates* hier einer gewissen Korrektur bedarf.[1] Würde man seine Feinde immer bevorzugen, ergäbe sich eine Kollision mit Pflichten der Dankbarkeit gegenüber Wohltätern; eine solche Bevorzugung würde demnach auf Unrecht hinauslaufen. Erläuterungen wie diese ergeben sich allerdings aus späterer Reflexion, stammen also nicht „direkt" aus dem Evangelium. Generell lässt sich sagen, dass im Evangelium, wie in der Bibel generell, in der Regel keine ethischen Kontroversen geführt und entschieden werden. Die Aussagen haben paränetischen Charakter, d.h. sie mahnen zum Tun des bereits als richtig und geboten Erkannten[2] oder stellen, wie schon erwähnt, den Vorrang der sittlichen Gesinnung heraus. So mischt sich Jesus etwa in Erbstreitigkeiten nicht ein, sondern warnt vor der Habgier (Lk 12,13-15), und unterscheidet sich auf diese Weise etwa von Mohammed, der als politischer Führer solchen Fragen nicht ausweichen konnte.

Anders als Jesus nimmt Paulus freilich zu offenen Fragen Stellung: bezüglich Ehe und Ehelosigkeit in 1 Kor 7, bezüglich bestimmter Speisevorschriften in 1 Kor 8-11 und Röm 14-15. Würde es Sinn machen, die Antworten des Paulus als „unveränderliche Grundsätze" zu qualifizieren? Nicht sehr viel, da ja Paulus in eine konkrete Situation spricht, über die wir nur unvollständig informiert sind. So kennen wir leider den Brief nicht, den die Korinther an Paulus geschrieben haben und auf den er in 1 Kor 7 antwortet.[3] Sofern wir die Gültigkeit der Antwort des Paulus selbst nicht bezweifeln, ist dann die entscheidende Frage, ob unsere Situation der des Paulus in ethisch relevanter Weise gleich oder ähnlich ist oder nicht, ob die Antwort, die Paulus in einer konkreten Situation gibt, verallgemeinerbar ist oder nicht. Wenn nicht, wären freilich die relevanten Unterschiede herauszustellen. Warum? Weil wir davon ausgehen, dass Gott nicht mit zweierlei Maß misst, dass die Menschen vor Gott gleich sind, dass es keine Bevorzugten und Benachteiligten gibt. Biblisch gesprochen: Vor Gott gibt es kein Ansehen der Person, keine προσωπολημψία (Röm 2,11; Eph 6,9; Kol 3,25); er misst mit gleichem Maß.

Das ist der Grundgedanke der Goldenen Regel. Dabei ist unter der „Goldenen Regel" nicht einfach ein bestimmter Satz wie der von Mt 7,12 zu verstehen: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen. Darin besteht das Gesetz und die Propheten." Es gibt sachlich synonyme Sätze, die teilweise das Gemeinte noch deutlicher zur Sprache bringen. Zu obiger Standardformulierung

1 Vgl. Wolbert, Werner, *Was sollen wir tun?* (SThE 112) Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2005, Kap. 4.

2 Ebd. Kap. 1.

3 Vgl. Wolbert, Werner, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7 (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung 8), Düsseldorf 1981.

sagt M.G. Singer mit Recht: „that as it stands, the rule is imprecise and needs qualification. It neither says what it means nor means what it says."[4]

Isokrates mahnt den Tyrannen Nikokles von Zypern (24), er solle sich gegenüber den schwächeren Städten so verhalten wie die stärkeren sich ihm gegenüber verhalten sollten. Und derselbe Nikokles mahnt in der von Isokrates für ihn verfassten Rede seine Zyprier (49): „Verhaltet euch gegenüber den anderen so, wie ich mich euch gegenüber verhalten soll."

Das ist keine Klugheitsregel im egoistischen Sinne mehr. (Ebenso wenig ist hier ein Verhalten auf Gegenseitigkeit gefordert, was einem gängigen Missverständnis der Goldenen Regel entspricht.[5]) Das eigene Wohl würde nur fordern, sich mit den Mächtigeren gut zu stellen bzw. mit dem Herrscher. Nikokles mahnt hier dagegen, nicht mit zweierlei Maß zu messen, sich in seinem Handeln nicht nach dem Gesichtspunkt von Über- oder Unterlegenheit leiten zu lassen, nicht die Macht des Stärkeren auszuspielen, sondern Unparteilichkeit zu praktizieren.

Das wird deutlich in der Äußerung des Maiandrios, des Nachfolgers des Polykrates von Samos. Wie Herodot berichtet, sagt er den Bürgern nach dem Tod des Polykrates:

> „Wie ihr alle wisst, hat Polykrates mir sein Amt und seine Würde übergeben. Ich könnte also jetzt euer König sein. Ich will aber nicht tun, was ich am Nächsten tadle: Mir hat es nicht gefallen, dass sich Polykrates als Herr aufspielte über Männer, die doch seinesgleichen waren."[6]

Hier geht es nicht um ein den eigenen Wünschen entsprechendes Verhalten, sondern um die Anwendung des Maßstabs, den man an andere anlegt, auf sich selbst. In diesem Sinne mahnt schon Pittakos: „Was du am Nächsten tadelst, das tue selbst nicht!"[7] Und auf Lobreden bezogen fordert Nikokles die Zyprier auf: „Lobt die Guten nicht nur, sondern ahmt sie auch nach!"[8]

Damit entpuppen sich auch andere Sätze des Neuen Testaments als Formulierungen der Goldenen Regel. So etwa Mt 7,3 (par Lk 6,41): „Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht?" Oder Röm 2,1b: „Worin du den andern richtest, darin verurteilst du dich selbst, da du, der Richtende, dasselbe tust."[9]

Solche Formulierungen lassen allerdings offen, was denn relevante Gleichheiten bzw. Ungleichheiten sind. Gerade solche Ungleichheiten werden nämlich

4 Singer, Marcus G., Generalization in Ethics, New York ^{2}1971, 16.
5 Vgl. W. Wolbert, Was sollen wir tun? Kap. 3.
6 Herodot, Historien III 142.
7 Vgl. Diels, Hermann/Kranz, Walther (Hg.), Fragmente der Vorsokratiker I, Zürich ^{11}1964, 64.
8 Ebd. 61.
9 Vgl. Menander, fr. 710 (Koch) zitiert nach Dihle, Albrecht, Die Goldene Regel, Göttingen 1962, 53.

gegen Behauptungen der Unveränderlichkeit zu Recht ins Feld geführt. So könnte man gegen eine Behauptung der Unveränderlichkeit des biblischen Zinsverbots die im Vergleich zu biblischen Zeiten veränderten ökonomischen Rahmenbedingungen ins Feld führen: Die heutige Praxis der Kreditvergabe bedeutet nicht mehr notwendigerweise, dass man die Armen noch ärmer macht. Wo man dennoch die Unveränderlichkeit dieses Verbots betont, errichtet man nur unnötige Barrieren gegen notwendige ethische Überlegungen der Revision.[10]

Aus der Universalisierbarkeit als Grundkriterium ethischer Urteile[11], also der Forderung, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, ergibt sich somit in gleicher Weise Kontinuität und Wandel. Im Übrigen sollte man nicht vergessen, dass auch in der Bibel belegte ethische Überzeugungen u.U. durchaus einer Prüfung bedürfen. So stellt die Bibel, auch das NT, die Institution Sklaverei als solche nicht in Frage. Aus solchen Gründen hat man auch in der (westlichen) Theologie oft gefolgert, sie könne nicht „in sich schlecht" sein.[12]

2. Die „Christlichkeit" einer christlichen Ethik

In der – vor allem deutschsprachigen – katholischen Moraltheologie hat es in den 70er und 80er Jahren eine ausgiebige Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik gegeben. Dabei zeigte sich, dass vor allem die Frage selbst zunächst einer genaueren Präzisierung bedurfte, um der *fallacia plurium interrogationum* zu entgehen, dem Fehlschluss also, der für eine einzige Frage hält, was in Wirklichkeit zwei oder mehrere distinkte Fragestellungen sind.

2.1. Morphologische und funktionale Bezeichnungen

Tertullian behauptet in seinem Apologeticum (46,8-17), die Christen seien in ihrer sittlichen Lebensführung den heidnischen Philosophen unvergleichlich überlegen:

> „Demokrit blendete sich selbst, weil er Frauen nicht ohne Begehrlichkeit anschauen konnte und traurig war, wenn er sie nicht gewann, und durch diese Selbstbestrafung gesteht er seine Zügellosigkeit ein. Ein Christ dagegen sieht auch mit heilen Augen Frauen nicht; in seinem Innern ist er gegen Begierden blind ... Aristoteles hat seinen Freund

10 Dazu findet sich reichliches Material bei Groethuysen, Bernhard, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Frankfurt/Main 1978.

11 Vgl. Hare, Richard M., Universalisierbarkeit, in G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik, Frankfurt/Main 1974, 198-216.

12 Vgl. Noonan Jr., John T., A Church that Can and Cannot Change, Notre Dame 2005, 17-118.

> Hermias schimpflich von seinem Platz verdrängt; ein Christ tut nicht einmal seinem Feind Böses an."

In dieser Äußerung bedeutet »Christ« soviel wie *wahrer* Christ, wahrhaft nach christlichen Grundsätzen lebender Christ.[13] Im Unterschied dazu fungieren als »Philosophen« alle, die Weisheit lehren, auch wenn sie nicht immer philosophisch (= weise) leben sollten. Die Überlegenheit der Christen ergibt sich somit hier schlicht aus dem von Tertullian gewählten normativen Sprachgebrauch. Offenbar rechnet dieser damit, dass manche Leser mit seiner Auskunft nicht ganz zufrieden sind; er gibt deshalb zu:

> „Doch wird man vielleicht sagen, dass auch bei uns manche von den Regeln unserer Lehre abfallen. Sie hören jedoch damit auf, bei uns als Christen zu gelten; jene Philosophen behalten bei solchem Tun ständig den Ruf und die Ehre der Weisheit."

Man spürt sofort, diese Gegenüberstellung beruht auf einer Sophisterei. Tertullian vergleicht nicht, wie Christen und heidnische Philosophen *de facto* leben, sondern er vergleicht den faktischen Lebenswandel einzelner heidnischer Philosophen mit dem eines exemplarischen „wahren" Christen. Von »Christen« redet Tertullian in einem normativen Sinn. »Christ« bezeichnet nicht *deskriptiv* jemanden, der an Christus glaubt, auf ihn getauft ist, zur Kirche gehört, sondern *normativ* jemanden, der nach den sittlichen Grundsätzen des Christentums lebt. »Heiden« sind dagegen deskriptiv Nichtchristen oder Nichtjuden oder gar in negativem normativen Sinn Sünder (wie in Mt 5,47 „Das tun auch die Heiden"; vgl. Lk 6,33 „Das tun auch die Sünder").

Die letzte Aussage Tertullians, bei den Heiden gelte jeder Philosoph ohne Rücksicht auf seinen Lebenswandel als weise, wird man - mindestens für die Antike - bestreiten müssen. Man lese nur Epiktets Diatriben und man wird feststellen, dass für ihn nicht jeder ein wahrer Stoiker ist, der nur der stoischen Lehre anhängt. Diatribe II 19 richtet sich gegen solche, die über philosophische Lehren nur reden (Πρὸς τοὺς μέχρι λόγου ἀναλαμβάνοντες τὰ τῶν φιλοσόφων); dort fragt Epiktet (II 19, 20-22):

> „Wer ist ein Stoiker? Wie wir eine Statue »phidianisch« nennen, die durch die Kunst des Phidias gestaltet wurde, so zeige mir jemanden, der sein Leben nach den (stoischen) Grundsätzen gestaltet, die er vertritt. Zeige mir einen Menschen, der glücklich ist, obwohl krank oder in Gefahr oder im Sterben liegend oder zum Exil verurteilt oder im schlechten Ruf stehend! Zeigt ihn mir. Bei den Göttern, es verlangt mich, einen Stoiker zu sehen. Ihr seid nicht in der Lage, mir einen zu zeigen."

13 Vgl. Schüller, Bruno, Der menschliche Mensch, in: ders., Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral (MSS 12), Düsseldorf 1982, 100-119; Wolbert, Werner, Es hat nichts zu tun mit ... Über fragwürdige apologetische Strategien in Sachen Religion, in: Renate Egger-Wenzel (Hg.), Geist und Feuer. FS für Erzbischof A. Kothgasser (STS 32), Innsbruck 2007, 581-595.

Hierzu hat ein christlicher Scholiast ergänzt[14]: „Und mich verlangt es, einen richtigen Mönch sehen."

G.H. von Wright hat hier terminologisch zwischen *funktionalem* und *morphologischem* Gebrauch eines Terminus unterschieden.[15] So bezeichnen etwa »Hammer« oder »Messer« ein bestimmtes Instrument, mit dem man eine bestimmte Tätigkeit verrichtet. Wenn ein Messer diesem Zweck (telos) dient, ist es ein wirkliches Messer (im funktionalen Sinn). Im Sinne einer notwendigen, aber nicht zureichenden Bedingung muss es aber auch ein Messer, ein Hammer in morphologischer Bedeutung sein. Man könnte vielleicht auch mit einem Stein einen Nagel einschlagen, aber damit wird er nicht zum Hammer. Entsprechend kann man mit Termini wie »Christ« oder »Muslim« morphologisch einen Menschen bezeichnen, der getauft ist bzw. zum christlichen oder muslimischen Glaubensbekenntnis steht, oder funktional jemanden, der seine entsprechende Berufung (telos) erfüllt. Das zweite schließt normalerweise das erste ein (außer vielleicht im Zusammenhang der rahnerschen Rede vom „anonymen Christen"). In bestimmten Wortspielen kann man solche Doppeldeutigkeit geistreich nutzen, wenn es etwa in einem Werbespot für eine Automarke hieß: „Nur ein Mercedes ist ein Mercedes."

Die Vermischung morphologischer und funktionaler Bezeichnungen findet sich auch häufig in der Diskussion um islamischen Terrorismus, wenn es etwa heißt, sie seien keine Muslime oder das habe mit dem Islam nichts zu tun. Die Terroristen sind zweifellos Muslime im morphologischen (rein deskriptiven) Sinn (ihrem Bekenntnis nach). Ob sie es im funktionalen Sinn auch sind, ob etwa Osama bin Laden in diesem Sinn ein wahrer Muslim ist, ist in erster Linie Sache der innerislamischen Diskussion.[16] Der funktionale Sinn solcher Bezeichnungen wird besonders deutlich, wo das Adjektiv »wahr« hinzugesetzt wird, wenn etwa Jesus über Nathanael sagt (Joh 1, 47): „ein wahrer Israelit, an dem kein Falsch ist". »Israelit« (anders als »Jude«) hat hier im Johannesevangelium eine positive funktionale Bedeutung.

Wie das letzte Beispiel zeigt, werden auch Nationalbezeichnungen bisweilen in funktionaler Bedeutung benutzt. Ein zwar reichlich dummes, aber doch erheiterndes Beispiel bringt L.S. Stebbing aus dem Brief eines Zeitungslesers zur Zeit des Zweiten Weltkrieges:

> „Twice, in your leading article in last Wednesday's paper, there occur the words »British cowardice«. One wonders what is the nationality of the man who wrote it, as the combination of these two words, together, is unknown in the English language, or, in the

14 Laut W.A. Oldfather in der Loeb-Ausgabe z.St.

15 Von Wright, Georg Henrik, The Varieties of Goodness, Chippenham 1996 (Reprint von London 1963), 21.

16 Vgl. dazu Kelsay, John, Democratic Virtue, Comparative Ethics, and Contemporary Islam: JRE 33 (2005) 697-709.

> tongue of any country in the world. In the present delicate situation in Europe would not the words »British Diplomacy« be more appropriate? I sign myself, A »Britisher«, and Proud of it."[17]

Dergleichen semantische Tricks bzw. Konfusionen zeigen sich bisweilen in Äußerungen christlicher Theologen zum Thema Feindesliebe. Auch hier gibt uns Tertullian ein Musterbeispiel:

> „Denn unser Lehrsystem befiehlt uns, auch unsere Feinde zu lieben und zu beten für die, welche uns verfolgen, und darin besteht die uns eigentümliche und vollkommene Güte, die nicht die gewöhnliche ist. Denn die Freunde zu lieben ist Brauch bei allen; die Feinde, nur bei uns Christen allein."[18]

Dazu kommentiert W.C. van Unnik:

> „Wahrscheinlich hätte er, wenn man ihn auf Seneca's Wort: Stoici non desinemus... opem ferre etiam inimicis..., hingewiesen hätte, wohl auch in diesem Fall mit seinem bekannten Spruch: Seneca saepe noster... geantwortet."[19]

In der Tat proklamieren Stoiker wie Seneca und Mark Aurel durchaus die Liebe zum Feind, in dieser Hinsicht würden sie also „christliche" Ethik im normativen Sinn vertreten.[20] Ähnlich wie Tertullian äußern sich bisweilen auch Exegeten mit Berufung auf Mt 5,47:

> „Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?"

Versteht man »Heiden« hier rein deskriptiv (morphologisch) als Nichtchristen (oder Nichtjuden), wäre die Feindesliebe ein Proprium einer christlichen Moral im Gegensatz zu einer Durchschnittsethik. In diesem Sinn bemerkt L. Schottroff:

17 Stebbing, L. Susan, Thinking to some Purpose, Harmondsworth ²1941, 60. Stebbing kommentiert treffend (ebd.): „This is so uncommonly silly that it would not be worthwhile to cite this example, were it not that it reveals very clearly the way in which our admiration (or, in other cases, our contempt) for a certain class makes us unable to contemplate the possibility that we might be mistaken. The signature also reveals the curiously muddled view that a man cannot be proud of belonging to a nation unless every member of it has the quality he admires." Entsprechend soll ein deutsch-national eingestellter deutscher Bischof, als ihm von Verbrechen der Wehrmacht in Russland erzählt wurde, empört eingewandt haben: „Ein deutscher Soldat tut so etwas nicht."

18 *Tertullian*, Ad Scapulam 1 („Ita enim disciplina iubemur diligere inimicos quoque et orare pro iis qui nos persequuntur ut haec sit perfecta et propria bonitas nostra, non communis. Amicos enim diligere omnium est, inimicos solum christianorum.")

19 Van Unnik, Willem C., Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32-35, in: NT 8 (1966) 284-300, hier 284f.

20 Vgl. W. Wolbert, Was sollen wir tun? 83-88

> „Die »Sünder«, die nur lieben, die sie auch lieben (Lk 6,32-34 par), sind nicht sündige Menschen im Sinne des natürlichen selbstischen Menschen, . . . sondern Menschen, die die Nächstenliebe üben, die Feindesliebe aber nicht."[21]

Gegen diese Deutung spricht aber schon im Text, dass »Zöllner« in den Evangelien häufig eine eindeutig negative funktionale Bezeichnung ist, was auch vielfach für die Bezeichnung »Heiden« (oder »Juden« im Johannesevangelium) zutrifft.[22] Entsprechend heißt es Mt 18,17 über den, der auf die Gemeinde nicht hört, er solle gelten wie „ein Heide oder ein Zöllner". Die lukanische Parallele zu Mt 5,47 (Lk 6,33) formuliert: „Auch die *Sünder* tun das Gleiche. Die »Heiden« sind hier also funktional im Sinn von »Sünder« zu verstehen. Wer seine Liebe auf die Freunde beschränkt, ist somit noch auf der Stufe des Sünders.[23] Nicht zuletzt kann auch das Wort »Mensch« in normativer Deutung verwandt werden. Man denke nur an den Vers Sarastros in Mozarts *Zauberflöte*: „Wen solche Lehren nicht erfreun, verdienet nicht, ein Mensch zu sein."

Solcher Sprachgebrauch ist im Prinzip natürlich völlig legitim. Er kann allerdings in apologetischem Kontext auf eine Art Augenwischerei hinauslaufen, wie das ein Londoner Muslim in einem Leserbrief an TIME Magazin treffend auf den Punkt gebracht hat. Er kommentiert die (natürlich berechtigte) Empörung über Guantanamo, Abu Ghraib etc. folgendermaßen:

> „This crisis should have prompted the government to examine itself, yet it has failed to do so. But self-styled Muslim leaders are also avoiding responsibility. They prefer to concentrate on the poetry of what the Koran says rather than the perfidy of what too many Muslims do. The bombers aren't really Muslims, they claim. Neat, isn't it? By this logic, there are no bad Muslims, only fanatics who misunderstood Islam."[24]

Wie es für Tertullian nur gute Christen gibt, so gibt es hier nur gute Muslime.

2.2. Genetische und gnoseologische Fragestellung

Nicht immer ist die Verwechslung funktionaler und morphologischer Bedeutung so relativ leicht zu diagnostizieren wie in der Rhetorik Tertullians. Sie findet sich in Überlegungen zur Eigenart christlicher Ethik häufig, wie hier an einem ortho-

21 Schottroff, Luise, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, in: *G. Strecker* (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (FS für H. Conzelmann) Tübingen 1975, 197-221, hier 198.

22 Ähnlich ist das Wort ‚Pharisäer' zu einem negativen Wertungswort geworden.

23 Einige der hier aufgezeigten Gesichtspunkte wären auch kritisch zur Geltung zu bringen bezüglich der Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts; vgl. Schüller, Bruno, Das *Proprium* einer christlichen Ethik in der Diskussion, in: ders., Der menschliche Mensch (MSS 12), Düsseldorf 1982, 3-27, hier 19-27.

24 TIME Magazin, 15. August 2005, 23.

doxen Beispiel aufgezeigt sei. Unter der Überschrift „The Relationship of Philosophical Ethics and Orthodox Christian Ethics" zitiert S. Harakas[25] zunächst die These von Ch. Andrutsos, philosophische und christliche Ethik seien identisch, der einzige zusätzliche Beitrag christlicher Ethik liege in der notwendigen Motivation für das Tun des Guten.[26] Dagegen weist Harakas (mit P. Dimitropoulos) auf die Tatsache hin, dass es viele philosophische Systeme gebe, aber nur eine christliche Ethik. Also differiere die christliche Ethik von der philosophischen. Die genannten Autoren scheinen aber unter einer „philosophischen Ethik" Unterschiedliches zu verstehen. Andrutsos versteht vermutlich „philosophische Ethik" in einem normativen Sinn; dann gibt es nur eine (wenn man nicht mit heutigen philosophischen und theologischen Kommunitaristen die Einheit der praktischen Vernunft leugnet). Dimitropoulos weist dagegen auf die faktische Vielheit philosophischer Ethiken hin. Solche Vielheit findet sich aber in christlicher Ethik auch. Die Sexualmoral eines Augustinus wird heute in wichtigen Punkten abgelehnt. Auch sie ist christliche Ethik, insofern von einem Christen entworfen, in christlicher Tradition beheimatet. Sie ist damit aber christliche Ethik zunächst nur in einem genetischen Sinne. Wer sie ablehnt, bestreitet, dass sie der wahren christlichen Ethik entspricht. Sie ist dann nicht christliche Ethik in einem normativen Sinn. Entsprechend wäre für jeden, der einen ethischen Hedonismus ablehnt, die Ethik eines Epikur philosophische Ethik in einem genetischen, aber nicht in einem gnoseologisch-normativen Sinn.

Die These von Andrutsos (wie anderer Autoren) würde nun besagen, wahre philosophische und wahre christliche Ethik widersprächen sich nicht. Diese Folgerung legt sich nahe, wenn man etwa als Christ Senecas „De beneficiis" liest; man wird kaum umhinkönnen, diese Schrift als Zeugnis wahrer philosophischer Ethik anzuerkennen nach dem Motto „Seneca saepe noster". Umgekehrt wird man die Anschauungen eines Sepúlveda hinsichtlich der Behandlung der Indianer entschieden als unchristlich zurückweisen müssen, auch wenn sie von einem Christen stammen.

Hinsichtlich der Christlichkeit der christlichen Ethik sind also folgende Fragen zu unterscheiden:

a) Welchen Beitrag leistet der Glaube zur Genese sittlicher Einsichten? Lassen sich vom Standpunkt des Glaubens Gegensätze in der Ethik eher überwinden als vom Standpunkt der bloßen Vernunft?

25 Harakas, Stanley S, Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics, Minneapolis (Minn.) 1983, 8.

26 Vgl. etwa auch Thomas v. Aquin, S th I-II q 108 a 1c: „Principalitas legis novae est gratia spiritus sancti qua manifestatur in fide per dilectionem operante." Vgl. dazu B. Schüller, Proprium.

b) Sind die Forderungen christlicher normativer Ethik von ihrem logischen Status her Aussagen des Glaubens oder der Vernunft?[27]

Im letzteren Fall sind sie mit den Aussagen wahrer philosophischer Ethik identisch, wobei zu bedenken ist, dass auch die vom Glauben erleuchtete Vernunft Vernunft bleibt. (Andernfalls würde man eine Art erkenntnistheoretischen Arianismus vertreten.)

Entsprechend ließe sich die Rede von den moralischen Werten, die „direkt aus dem Evangelium stammen" bzw. „die vom Evangelium abgeleitet sind", zum einen interpretieren im Sinne von ethischen Wahrheiten, die im Evangelium (vielleicht besonders klar) bezeugt sind, oder von solchen die sich nur dem Glaubenden im Rückgriff auf das Evangelium erschließen, eine Art *mysteria moralitatis*. Allerdings hat die christliche Tradition eine solche Annahme weithin bestritten.

3. Kanonische „Hotspots"

Ein amerikanischer Autor hat formuliert, es gebe in der Interpretationsgeschichte der Bibel „interpretative quiet zones and hotspots"[28]. Bestimmte Texte stoßen über lange Zeit nicht auf besondere Aufmerksamkeit. Das gilt etwa im katholischen Bereich von der 4. Antithese (Schwurverbot). Man hat von der Institution Eid durchaus reichlich Gebrauch gemacht und tut es immer noch. Andere christliche Denominationen verweigern dagegen jeden Eid mit Berufung auf diese Stelle; für diese ist die Stelle eher ein Hotspot. Seit der Reformation ist wohl auch der Römerbrief als ein solcher zu betrachten. Christliche Grundsätze, „die direkt aus dem Evangelium stammen", könnten im konkreten Kontext auch solche sein, die gerade im Brennpunkt stehen. So hat man sich etwa in der Zeit der hitzigen Diskussionen um den Rüstungswettlauf vielfach auf die 5. Antithese der Bergpredigt berufen.[29] Die Aufforderung, dem Bösen nicht zu widerstehen, die rechte Wange hinzuhalten, verstanden als Aufruf zur Gewaltlosigkeit, war ein echter Hotspot. In der Zeit der Armutsbewegung haben Jesu Aufforderungen zum Besitzverzicht eine Wirkungsgeschichte besonderer Art zu verzeichnen, deren prominentestes Paradigma Franz von Assisi ist. Das „compelle intrare" im Gleichnis vom großen Gastmahl (Lk 14,23) und der (sekundäre) Markusschluß (Mk 16,16: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.") haben ihre Auswirkung auf den Umgang mit Dissidenten (Häretikern) bzw. auf Missionsmethoden gehabt. Damit ist aber

27 Vgl. B. Schüller, Proprium 3-27.

28 Berlinerblau, Jacques, The Secular Bible. Why Nonbelievers Must Take Religion Seriously, Cambridge 2005, 119.

29 Vgl. dazu W. Wolbert, Was sollen wir tun? 93-117.

auch schon angedeutet, dass die entsprechende Wirkungsgeschichte nicht immer segensreich ist. Ein instruktives Beispiel aus dem Islam bietet einer der Täter des 11.9., nämlich Mohammed Atta, wenn er in seinem Testament über die „wahrhaft Gläubigen" schreibt: „In my memory, I want them to do what Ibrahim (a prophet) told his son to do, to die as a good Muslim."[30]

Dass Abraham zur Rechtfertigung eines Blutbads bemüht wird, ist auf den ersten Blick überraschend. Abraham gehorcht einer Stimme, für deren göttlichen Ursprung es keinen objektiven Hinweis gibt. Für die Legitimität solchen Befehls kann man sich nicht in konsistenter Weise auf einen kanonischen Text oder eine traditionelle Norm berufen. Dasselbe gilt auch für islamistische Terroristen. Zwar widerspricht ihr Verhalten islamischen Normen.[31] Dennoch ist ihre Inspiration eine religiöse. Diese wird noch klarer, wenn man sich bewusst macht, dass die islamische Tradition bezüglich Abrahams Opfer sich noch mehr auf das Verhalten Ismaels konzentriert, seine Bereitschaft, sich vom Vater opfern zu lassen.[32] Damit wird Ismael zum Prototyp des islamischen Märtyrers im Verständnis der Djihadisten.

4. Konklusion

Auf einem Cartoon sieht man zwei Personen. Eine sagt: „Christ is the answer!" Die andere fragt zurück: „What was the question?" Auch eine richtige Einordnung der Formulierung von Sibiu setzt voraus, dass man die richtigen Fragen stellt. So ist u.a. zu fragen, was man unter »Werten« versteht (das Wort kann einen nichtsittlichen Wert wie Leben, aber auch sittliche Grundsätze oder Tugenden bezeichnen)[33] und in welchem Sinne diese aus dem Evangelium »stammen«. Die „Werte" mögen unveränderlich sein, aber im konkreten Fall zu unterschiedlichen Konsequenzen führen. Und das „Stammen" ist nicht unbedingt im Sinn eines christlichen Monopols zu verstehen.

30 Zitiert nach Devji, Faisal, *Landscapes* of Jihad. Militancy, Morality and Modernity, Ithaka (New York) 2005, 114. Vgl. dort 118-125 zum folgenden, der hier auch auf Kierkegaards Schrift „Furcht und Zittern" verweist.

31 Vgl. dazu F. Devji, Landscapes 119f: „Unlike both the traditional *ulama* and the fundamentalists, practitioners of holy war do not refer to Islamic texts in any extended or exegetical sense, and nor do they try to draw their practices from these systematically. Practices drawn from needs, interests or ideas are all instrumental because they refer outside themselves to some external authority, some project of order or liberation, which they are meant to advance."

32 Vgl. Kaltner, John, Ishmael Instructs Isaak. An Introduction to the Qur'an for Bible Readers, Collegeville (Minnesota) 1999, 122-131.

33 Vgl. Wolbert, Werner, „Wert" in: H. Rotter/G. Virt (Hg.), Neues Lexikon der Christlichen Moral, Innsbruck 1990, 857-860.

SaThZ 13 (2009) 217-222

Thymotische Strohfeuer

Zu Peter Sloterdijks Neuerfindung der Gesellschaft

Debatten über die Zukunft des Kapitalismus, über Steuergerechtigkeit und Rettungsschirme, über Leistungen und Finanzierungsmöglichkeiten des Sozialstaates haben Hochkonjunktur. An ihnen beteiligen sich nicht nur ÖkonomInnen, sondern auch SoziologInnen, HistorikerInnen, PolitikwissenschafterInnen und in letzter Zeit verstärkt auch PhilosophInnen. Damit knüpft etwa die Philosophie nicht nur an die besten Traditionen der praktischen Vernunft an, sondern erinnert auch an eine ihrer vornehmsten Grundaufgaben, »die Zeit in Gedanken zu fassen« (Hegel) und kritisch zu reflektieren.

Mitte Juni 2009 hat Peter Sloterdijk in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« im Rahmen der losen Reihe »Die Zukunft des Kapitalismus« seine Version einer zukünftigen Gesellschaft vorgetragen und damit einmal mehr eine intensiv geführte Debatte ausgelöst.[1] *Sloterdijk forderte unter dem programmatischen Titel »Die Revolution der gebenden Hand« eine radikale Umstellung des derzeitigen Steuersystems. Die gegenwärtige »Staats-Kleptokratie«, die auf Zwang und weitgehender Ausplünderung der leistungsbereiten Mittelschichten basiere, müsse in Richtung einer frei gebenden, auf Stolz und Ehre gründenden Verteilungsökonomie umgebaut werden.*

Es hat einige Zeit gedauert, bis die Zunft öffentlich auf diese spektakulären Einfälle Solterdijks reagierte (oder reagieren wollte). So verspätet oder zögerlich die Diskussion auch einsetzte, so heftig fiel der öffentliche Schlagabtausch dann auch aus. Es war Axel Honneth, Nachfolger von Jürgen Habermas in Frankfurt und einer der großen Vertreter der zweiten Generation der Kritischen Theorie, der in der »Zeit« die Thesen Sloterdijks einer grundlegenden Kritik unterzog, indem er den diskurs- und gesellschaftspolitischen Kontext dieses Artikels sowie der Philosophie Sloterdijks insgesamt ausleuchtete.[2] *In seinem Artikel zeigt Honneth, wie Sloterdijk den anfänglichen Weg einer philosophisch-inspirierten Gesellschaftskritik verlassen und den »einer mythisch-spekulativen Welt- und Geschichtsdeutung« eingeschlagen habe. Mehr »Seher in dürftiger Zeit« als klarer Analytiker tiefgreifender gesellschaftlicher Transformationsprozesse bediene Sloterdijk bloß die Bedürfnisse eines erlösungshungrigen Milieus anstatt ihre gesellschaftlichen Konstruktionsbedingungen und normativen Voraussetzungen aufzudecken.*

1 Sloterdijk, Peter, Die Revolution der gebenden Hand, in: FAZ, 10. 6 2009, 29-31.

2 Honneth, Axel, Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. Zum neueren Schrifttum des Peter Sloterdijk, in: Die Zeit, 24.9.2009, 60f.

Die Reaktion des so Angesprochenen ließ natürlich nicht lange auf sich warten.[3] *Die Angriffe seien bestellt, er lese die Beiträge von Honneth und Co vor allem als Enttäuschung über sich selbst, weil es ihnen nicht gelungen sei, »die publizistische Hegemonie auszuüben, die sie aufgrund ihrer intellektuellen Prätentionen hätten ausüben sollen und wollen«. Inzwischen hatten sich auch andere PhilosophInnen und Intellektuelle zu Wort gemeldet, vor allem die Feuilletons der großen überregionalen Zeitungen boten ein Foyer für den Austausch triftiger und weiterführender, aber ebenso auch nichtssagender und leerer Argumente. So entspann sich eine lebhafte Debatte, an der sich so unterschiedliche Wissenschafter wie Karl Heinz Bohrer, Hans Ulrich Gumbrecht, Paul Kirchhof sowie die ebenfalls in Frankfurt lehrenden Philosophen Christoph Menke oder Martin Seel beteiligten. Den vorläufigen Abschluss bildete Sloterdijks Essay in der November-Ausgabe der Zeitschrift »Cicero«, in dem er seine Juni-Thesen nochmals aufgriff und zu einem geschichtsphilosophischen Panorama ausgestaltete, ohne dabei auf ein einziges Argument seiner Kritiker einzugehen.*

Diese Debatte, die in manchen Kommentaren als ein Lehrbeispiel für eine selten gewordene intellektuelle Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit bezeichnet wurde, mag nur auf der Oberfläche als eine nüchterne Diskussion um die Zukunft des Sozialstaats erscheinen. In ihrem Subtext verweist sie jedoch auf einen leisen, aber nachhaltigen Paradigmenwechsel im gesellschaftlichen Diskurs, der sich mitten in einer veritablen Krise des Kapitalismus weitgehend unbemerkt vollzieht. Daher lohnt sich eine Analyse der Hauptargumente, mit denen Sloterdijk offensichtlich einen markanten Punkt in der Debatte um die Zukunft der kapitalistischen Gesellschaften setzen wollte.

Der moderne Sozialstaat, so lesen wir in unterschiedlichen Anläufen, besitze einen grundlegenden Konstruktionsfehler, insofern er eine späte Rache der einst Besitzlosen an den Habenden darstelle und die Legitimität der sozialstaatlichen Umverteilung auf einem vermeintlichen Rechtsanspruch aller Gesellschaftsmitglieder gründe. Am Anfang der bürgerlichen Gesellschaft, so wird mit Verweis auf Rousseau erklärt, stehe ein Aneignungsakt, eine Okkupation von Land, die den Stand der »beati possidentes« hervorbringe. Eigentum wurde zu einem Diebstahl am einstmals kollektiven Grundbesitz erklärt, den es in der Logik von Proudhon über Marx bis Lenin wieder auf seine kollektive Grundfunktion zurückzuführen gelte. Diese Enteignung der Besitzenden sei derzeit wieder in vollem Gang, indem sich der ausgebaute Steuerstaat über die progressive Einkommenssteuer mehr als die Hälfte des Aufkommens von einer »Handvoll Leistungsträger« bezahlen lasse. Die »produktiven Schichten« seien das Opfer einer langen Liste an Schöpfungen und Schröpfungen, von den Tagen der Pharaonen bis zu den

3 Vgl. dazu: Sloterdijk, Peter, Offener Brief an die Feuilleton-Redaktion der »Zeit«, in: FAZ, 26.9.2009, 35; ders., Interview im »Spiegel« vom 26.10.2009, 172-173; ders., Aufbruch der Leistungsträger, in: Cicero, 11/2009, 95-107.

Währungsreformen des zwanzigsten Jahrhunderts. Der moderne Staat habe sich »zu einem geldsaugenden und geldspeienden Ungeheuer von beispiellosen Dimensionen« verwandelt, der die Interessen der »Unproduktiven« bediene und den »Leistungsträgern« auch noch ihren Stolz und ihre Selbstachtung nehme. Soll es nicht zum Aufstand, zur Abwendung der Leistungsträger bzw. zum «antifiskalischen Bürgerkrieg« kommen, brauche es eine »sozialpsychologische Neuerfindung« der Gesellschaft. Diese mündet für Sloterdijk in eine Abschaffung der Zwangssteuern und ihre Umwandlung in Geschenke an die Allgemeinheit. In dieser thymotischen Umwälzung müsse der öffentliche Bereich keineswegs verarmen, weil der Stolz »der gebenden Hand« großzügig Spenden und milde Gaben fließen lasse. Der konstitutive Antagonismus von Arbeit und Kapital, den der moderne Sozialstaat austariert hatte, wird hier auf einen Antagonismus von Gläubigern und Schuldnern reduziert.

Sloterdijks Thesen sind nicht deswegen diskussionswürdig, weil sie einen weiterführenden Vorschlag zum Umbau des Sozialstaates bieten würden; dafür fehlt eine ausreichende sozialwissenschaftliche Basis ebenso wie man eine differenzierte Reflexion zentraler Begriffe und der komplexen politisch-ökonomischen Zusammenhänge vermisst. Interessant und diskussionswürdig sind Sloterdijks Thesen vor allem deswegen, weil sie Ausdruck eines tiefen und wachsenden Unbehagens der sogenannten Mittelschichten sind, die von oben und von unten unter Druck geraten. Ihre Ausdünnung an den Rändern führt in der Mitte zu einer steigenden Belastung, weil sie die Hauptlast im »aktualisierten Steuerstaat« tragen muss.[4] *Man braucht nicht sofort das Menetekel einer drohenden Entsolidarisierung an die Wand malen, um zu erkennen, dass hier ein Protestpotential heranwächst, dessen Bereitschaft, ihren Beitrag zur Finanzierung des Sozialstaates zu leisten, sinkt. Dieses Problem der gerechten Lastenverteilung lässt sich nicht allein mit einem Verweis auf die Höhe der Einkommenssteuersätze beantworten, hier bedarf es der Zuziehung weiterer Parameter.*

Axel Honneth hat in seiner Replik geantwortet, dass Sloterdijks nachgeahmter Nietzscheanismus seinerseits ein Ressentiment bediene. Denn er sieht in seiner anti-egalitären Stoßrichtung die eigentlichen Ursachen für die sozialen Schieflagen nicht in den institutionellen Defiziten unseres Gemeinwesens, nicht im Mangel an sozialer Gerechtigkeit, sondern in der Dürftigkeit einer Kultur und in der anthropologischen Grundausstattung des Menschen, der seine thymotischen Energien nicht mehr entsprechend entfalten könne. Gegen Sloterdijks These vom berechtigten Protest der LeistungsträgerInnen und deshalb zu Recht Privilegierten betont Honneth, dass der Kampf gegen soziale Diskriminierung und ökonomische Benachteiligung nur das umzusetzen versuche, was die moralischen Prinzipien des modernen Rechtsstaats allen seinen BürgerInnen verspre-

4 Vgl. dazu: Bologna, Sergio, Die Zerstörung der Mittelschichten. Thesen zur neuen Selbstständigkeit, Graz 2006.

chen. Jedes Mitglied einer Gesellschaft ist gleichermaßen berechtigt, jene Mittel zu erhalten, die eine aktive Teilnahme an ihr ermöglichen. Diese fundamentale Gleichheit aller geht jeder sozialen Differenzierung und ökonomischen Machtverteilung voraus. Hier braucht es keinen Neid und kein Ressentiment, auch keine großzügige gebende Hand, durch deren Stolz die Gering- und Geringstverdiener zu ihrem Anteil kommen.

Ein nüchterner Blick auf die Fakten fördert darüber hinaus ein ganz anderes Bild zu Tage als Sloterdijk es zeichnet. So beträgt der Anteil der Einkommenssteuern am Gesamtsteueraufkommen kaum 30%, zu den restlichen 70% tragen auch alle anderen Steuerzahlenden bei, etwa durch die Mehrwertsteuer, Tabaksteuer etc. Das oberste Fünftel der Einkommenssteuerpflichtigen bestreitet zwar den Großteil der Einkommensteuern, bezieht aber auch mehr als die Hälfte aller Markteinkommen, so dass ihr Anteil von ca. 70% am Einkommenssteueraufkommen durchaus als angemessen erscheint. Unter den ÖkonomInnen ist weitgehend unbestritten, dass ein halbwegs ausgeglichenes Verhältnis von Vermögen und Einkommen eine Grundvoraussetzung für eine friedliche und gerechte Entwicklung des Gemeinwesens darstellt, das auf Fairness und Anerkennung angewiesen ist. Und hier sind in den letzten Jahrzehnten tatsächlich eklatante Schieflagen entstanden. Lohn und Leistung bewegen sich in fast allen modernen Volkswirtschaften radikal auseinander. Hier, an der einseitigen Verteilung der Markteinkommen und nicht am verletzten Stolz »der gebenden Tugenden«, braut sich das eigentliche Gefährdungspotential zusammen. Denn große Teile der LeistungsträgerInnen, Industriearbeiter, Buchhalterinnen, Friseure, Verkäuferinnen etc. müssen immer mehr leisten – bei sinkenden Einkommen. So konnte das oberste Fünftel seinen Anteil am Kuchen in den letzten 20 Jahren um mehr als 6% erhöhen, während auf die ärmere Hälfte nur noch 15% aller verfügbaren Einkommen fallen. Diese wachsende Schieflage resultiert zum einem aus der forcierten Auflösung des Konnexes von Lohn und Leistung, zum anderen aus den wachsenden nicht-produktiven Einkommensanteilen. Es gibt keinen ersichtlichen Grund, schreibt Axel Honneth, warum die rasch wachsenden Geldvermögen, die sich aus dem Zufall familiärer Herkunft oder aus unproduktivem Eigentum vermehren, über die Chancen der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben entscheiden sollten. Im demokratischen Rechtsstaat dürfe das Grundrecht auf soziale und politische Partizipation nicht an die ökonomischen Ressourcen gebunden werden.

Es ist unbestritten, dass die Möglichkeit der Eigentumsbildung neben den bürgerlichen Gleichheitsrechten und den politischen Freiheiten eine wesentliche Voraussetzung für die Entfaltung der kapitalistischen Produktivkräfte bildet. Auch eine gewisse gesellschaftliche Ungleichheit gilt als eine starke Triebkraft für Innovation und Fortschritt. Aber zugleich bedarf es einer Eigentumsordnung, die verhindert, dass die ökonomische Macht in immer weniger Hände gerät. Wenn das oberste Fünftel 80% der Nettoeinkommen lukriert, wird man nicht von einer ausgewogenen Verteilung sprechen können.

Angesichts dieser Entwicklung hilft keine »sozialpsychologische Neuerfindung der Gesellschaft« weiter, keine »politisch-psychologische Reformation«, in der der Einzelne seine Geberqualitäten ausspielen könne, und keine neue Semantik, »die den Leistungsträgern als Gebern Genugtuung verschafft«. Es wird weder eine »Hinwendung zu einer wiedererwachenden Stolzkultur«, noch ein Blick in die »Eingeweide des Zeitgeistes« von der Aufgabe entbinden können, den modernen Sozialstaat so umzubauen bzw. weiterzuentwickeln, dass er effektiv und ohne paternalistischen Gestus die Partizipationsmöglichkeiten erhöht und dafür sorgt, dass kein Mitglied der Gesellschaft abgehängt wird oder seine fundamentalen Rechte an ökonomische Möglichkeiten gekoppelt werden. Die Spannung von Freiheit und Gleichheit lässt sich auch in modernen Gesellschaften nicht auflösen, seine Gestaltung entscheidet aber über die notwendige Akzeptanz, die die Bürger den staatlichen Institutionen entgegenbringen. Die von Sloterdijk ausgemachte neue Front zwischen den zwei finanzpolitischen Großgruppen, den »Transfermassengebern« auf der einen und den »Transfermassennehmern, die aufgrund von sozialpolitisch festgelegten Rechtsansprüchen die Kassen leeren« auf der anderen Seite, verkennt den eigentlichen Riss, wie er mitten durch die Gesellschaft verläuft und einen Grundwiderspruch innerhalb der kapitalistischen Konkurrenzökonomie offenlegt: dass die Pflicht zur permanenten Selbstmobilisierung ein wachsendes Heer von Menschen hervorbringt, die von großen Bereichen der gesellschaftlichen Partizipation ausgeschlossen bleiben, etwa weil sie über kein ausreichendes Erwerbseinkommen verfügen, vom Arbeitsmarkt dauerhaft ausgesperrt bleiben oder aus sonstigen Gründen in diesem Wettbewerb nicht bestehen können.

Unbestreitbar erleben die sozialen Marktwirtschaften einen gesellschaftlichen Wandel, der nach theoretischer Reflexion und praktischer Orientierung drängt. Mit Verweis auf die thymotischen Energien, wie sie Bürgerstolz und Ehre, Großzügigkeit und Schenken aus der Tiefe der menschlichen Seele hervorbringen, lässt sich vielleicht ein »lebhafter Großzügigkeitswettbewerb der Wohlhabenden« veranstalten, aber es lassen sich daraus keine Maximen gewinnen, in welcher Weise wir zu einer fairen und nachhaltigen Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums und auch seiner Verpflichtungen kommen können. Der Rekurs auf die gebende Hand weist keinen Weg in der elementaren Frage, wie wir die Paradoxien der sozialstaatlichen Apparate auflösen können, damit die normativen Ansprüche der Bürger an Partizipation und gesellschaftlicher Anerkennung ausreichend gewährleistet werden können.

Und die Theologie? Wo ist ihr Platz in dieser Suchbewegung nach theoretischer Reflexion und praktischer Orientierung? In den letzten Jahren hat sich im theologischen Denken eine lebhafte Debatte um die moralischen Grundlagen und Voraussetzungen der reziproken Tauschökonomie entwickelt, die ihren Ausgang von philosophischen Ansätzen im französischsprachigen Raum nahm und interessante Einblicke in die Tiefenstruktur sozialen Handelns lieferte. Was hier unter

dem Stichwort einer An-Ökonomie der Gabe verhandelt und diskutiert wird, ist weit entfernt von einem anthropologischen Essentialismus, der die thymotischen Energien nach ökonomischer Potentialität verteilt. Wenn Religion mehr sein soll als der Überbau eines ästhetischen Selbstvollzugs, mehr als die Erinnerung an eine ursprünglich heile Welt und eine Hoffnung auf ein erfülltes ewiges Leben, dann wird sie in die gegenwärtige ökonomische und sozialpolitische Debatte insbesondere drei Aspekte einbringen: Erstens die Kritik an Konzepten, die den Begriff der Leistung und Leistungsträger allein an die ökonomische Dimension binden und alle anderen Beiträge zum sozialen Leben ausblenden. Da eine solche Reduktion das Grundrecht auf gesellschaftliche Partizipation tendenziell außer Kraft setzt, ist zweitens daran zu erinnern, dass das Grundrecht auf gesellschaftliche Teilhabe bedingungslos ist. Eine basale Existenzsicherung steht unterschiedslos allen zu, weil ausnahmslos jeder Mensch eine Würde besitzt, theologisch gesprochen ein Ebenbild Gottes ist. Transferleistungen sind daher kein Geschenk, keine Gnade, sondern Ausdruck der fundamentalen Gleichheit aller Menschen. Schließlich ist drittens an die Gerechtigkeit zu erinnern. Sie ist nicht nur eine Leitperspektive unseres sozialen Handeln, sondern in ihren vielfältigen Dimensionen einer der bevorzugten Namen Gottes (Jes 23,6). Daher kann es für Christinnen und Christen nicht allein um die viel zitierte Leistungsgerechtigkeit gehen, also um die Frage, wer welchen Beitrag beisteuern und erbringen muss, sondern vor allem auch um Verteilungsgerechtigkeit, wem die Güter und Gaben dieser Welt gehören und wer auf sie zugreifen kann. Das ist und bleibt, erst recht im weltweiten Maßstab, eine der vordringlichsten Fragen, zu denen die religiösen Überlieferungen und Traditionen eine Menge zu sagen hätten – wenn sie es doch nur deutlicher in die öffentliche Diskussion einbringen würden.

Alois Halbmayr

Böttigheimer, Christoph/Fischer, Norbert/Gerwing, Manfred (Hg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen, Aschendorff Verlag, Münster 2009, 496 p., kt. 39,80 Eur[D], ISBN 978-3-402-12760-5.

Der Band enthält die Beiträge eines Symposiums vom Januar 2008 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, das vom früheren Präfekten der Glaubenskongregation und jetzigem Papst angeregt wurde. Laut Klappentext hatte dieser darum gebeten, „drängende Fragen bezüglich des Naturbegriffs bzw. des natürlichen Sittengesetzes zu vertiefen". Der erste Tag war philosophischen Reflexionen gewidmet, der zweite fundamentaltheologischen, der dritte dogmatischen Perspektiven. Im Vorwort heißt es über den ersten Teil (1), „dass es sich bei dem Generalthema in theoretischer, praktischer wie auch in politischer Hinsicht um eine komplexe Problemstellung mit unterschiedlichen Facetten, divergierenden Dimensionen und diversen Interdependenzen handelt, die, wenn überhaupt, nicht leicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind". Diese Schwierigkeiten findet man bestätigt, wenn man auf das Inhaltsverzeichnis blickt. Mir ist zum Beispiel nicht klar, was ein Beitrag zum Thema Hirntod (von P. Bavastro) in der Thematik des ersten Tages soll. Zum Untertitel „Handelt es sich um eine utilitaristische Setzung?" ist zu bemerken, dass die Frage des Todeskriteriums an sich weder utilitaristisch noch antiutilitaristisch ist. Wenn es heißt (80): „Das Hirnversagen kann nur der Zeitpunkt sein, ab dem Organe entnommen werden können – nur bei Vorliegen der persönlichen Spendenbereitschaft", dann entpuppt sich das Ganze als Plädoyer für die Zustimmungslösung, freilich um den Preis, dass diese Zustimmung, wenn der Spender nicht tot ist, eine Tötung auf Verlangen bedeuten würde – mit allen ethischen und rechtlichen Konsequenzen. Was den Utilitarismus angeht, ist gerade der vorausgehende Beitrag von M. Forschner geeignet, Klischees über den Utilitarismus zu korrigieren. Forschner konzentriert sich dabei auf „ein paar Aspekte" bei Mill, „die für christliche Moral- und Wertvorstellungen zumindest anschlussfähig sind" (35). (Ein interessanterer Autor wäre übrigens der – leider viel zu wenig beachtete – Philosoph und Theologe Hastings Rashdall gewesen.[1]) Zwei Beiträge des 1. Teils befassen sich mit dem Freiheitsthema: N. Fischer mit „Sein und Sinn der menschlichen Freiheit in der Philosophie Kants" und M. Heisenberg mit dem „Zufall als Element der Verhaltensfreiheit". Was Kant betrifft, hätte man sich angesichts mancher abenteuerlicher Vorstellungen in der moraltheologischen Diskussion auch hier Ausführungen über dessen „Anschlussfähigkeit" ge-

1 Vgl. Wolbert, Werner, Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1992, passim.

wünscht.[2] Ausdrücklich mit Fragen des Naturbegriffs entsprechend den päpstlichen Wünschen befassen sich F. Rickens „Überlegungen zum natürlichen Sittengesetz im Anschluss an Aristoteles, Cicero und Thomas von Aquin". Diese sind hilfreich, insofern oft gerade Cicero in diesem Zusammenhang wenig zur Kenntnis genommen wird. Drei Beiträge (T. Stein, H.-J. Vogel, J. Sirovátka) behandeln die Thematik Menschenwürde und Menschenrechte, die ich allerdings weniger als eine „Alternative zum Naturrecht" (83) verstehen würde denn als eine Form von Naturrecht, die bei der Schwäche des Menschen und bei dem Bedrohungspotential des Staates ansetzt, und nicht bei den sich aus der (wie auch immer verstandenen) Natur sich ergebenden Pflichten.

Die fundamentaltheologisch ausgerichteten Beiträge des 2. Teils stehen unter dem Titel „Ethische Prinzipien im interreligiösen Dialog". Von den 7 Beiträgen befassen sich nur drei ausdrücklich mit anderen Religionen. Aufschlussreich erscheint mir dabei besonders der von M. Morgenstern über die noachidischen Gebote, deren Deutung in einem naturrechtlichen Sinn (etwa in der Nachfolge Philos) nicht dem jüdischen mainstream entspricht, sondern eher als „border concept" zu verstehen ist. Das illustriert an einem Punkt die Schwierigkeiten eines Konzepts wie Weltethos, das von H. Häring vorgestellt wird, der u.a. den pragmatischen Ansatz dieses Konzeptes betont (286f).

Die Perspektive des 3. Teils ist die der theologischen Anthropologie. F.-J. Bormann stellt zu Recht heraus, dass es nie eine Einförmigkeit naturrechtlichen Denkens gegeben hat, wie die Rede von *dem* Naturrecht häufig insinuiert (335). B. stellt eine übersteigerte Version des Naturrechtsgedankens (bei G. Grisez und J. Finnis) einer ausgehöhlten (bei J. Rawls) gegenüber. B. (dessen Beitrag wohl eher in den 1. Teil gehören würde) zählt 4 festzuhaltende Grundeinsichten der aristotelisch-thomanischen Tradition auf: 1. den *kognitivistischen*, 2. den *antinaturalistischen*, 3. den *handlungstheoretischen* Charakter einer naturrechtlichen Moraltheorie, 4. den mehrstufigen Charakter der praktischen Vernunft. Das wären Orientierungspunkte für die weitere Diskussion. Die restlichen Beiträge (A. Halbmayr, D. Hattrup, U. Lüke) befassen sich mit neuen Heilsökonomien, Natur und Gnade und der Diskussion um das „intelligent design".

Der Band gibt manche wertvolle Anregungen zu der vom jetzigen Papst gewünschten Diskussion, trägt aber nicht sehr viel zu deren Strukturierung bei. Dazu wäre die Differenzierung von John Finnis[3] hilfreich. Er stellt zunächst

2 Vgl. etwa Witschen, Dieter, Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral, Düsseldorf 1984.

3 Im Artikel „natural law" der Encyclopedia of Ethics. Leider präsentiert Finnis im weiteren Verlauf seines Artikels einseitig seine eigene Naturrechtsversion; vgl. dazu kritisch Mommsen, Wolfgang, Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alain Donagan, Altenberge 1993.

negativ heraus, was mit ‚Naturrecht' *nicht* gemeint sein *muss*, nämlich dass bestimmte normative Propositionen

- aus der Natur abgeleitet oder aus der Natur der Dinge abgelesen sind;
- sich aus bestimmten (empirischen) Naturgesetzen ergeben;
- einen paradiesischen Urzustand (Goldenes Zeitalter) widerspiegeln.

Positiv dürften Naturrechtstheorien dagegen behaupten, dass diese normativen Propositionen

- sich nicht aus Direktiven eines Individuums, einer Gruppe oder einer Konvention ergeben;
- einen höheren Standard beinhalten als positive Gesetze und Praktiken, somit die Standards bieten für deren Kritik, Zurückweisung oder Bekräftigung;
- objektiv sind in dem Sinne, dass derjenige irrt, der sie nicht teilt;
- mit der Bestimmung des Menschen und einem geglückten Leben zu tun haben.

Solche Differenzierung hilft zur Verständigung darüber, welche Frage man jeweils behandelt.

Werner Wolbert

Maio, Giovanni (Hg.), Der Status des extrakorporalen Embryos. Perspektiven eines interdisziplinären Zugangs (Medizin und Philosophie 9), frommann-holzboog Verlag, Stuttgart/Bad Cannstatt 2007, 745 p., kt. 98,00 Eur[D], ISBN 978-3-7728-2425-8.

Extrakorporale menschliche Embryonen im Labor befinden sich in einer prekären Situation, die erst durch unser medizinisch-technisches Können ermöglicht wird. Dies ist für die einen ein Argument für einen möglichst strengen Embryonenschutz aufgrund der höheren Gefährdung vor allem durch die Forschungsinteressen im Bereich der Stammzellforschung und durch Selektionswünsche im Rahmen der Präimplantationsdiagnostik. Andere verweisen auf ihrer Meinung nach relevante Unterschiede zu späteren Entwicklungsstadien und bestreiten deshalb die strenge Schutzwürdigkeit. Seit Beginn der medizinischen Praxis ihrer Erzeugung wird der moralischer Status menschlicher Embryonen und die Verantwortung, die wir ihnen gegenüber haben, in zahlreichen Publikationen abgehandelt und in den Wissenschaften ebenso kontrovers diskutiert wie in der Öffentlichkeit. Aus der Pluralität von wissenschaftlichen Disziplinen und Positionen ergibt sich ein schwer zu entwirrendes Konglomerat an Prämissen, Argumenten und Lösungsvorschlägen, aus dem bisher noch kein Weg zu einem Konsens sichtbar wurde. In jeden konkreten Vorschlag zur Regelung des Umgangs mit Embryonen fließen immer auch zumindest intuitive oder implizite Vorannahmen zur Statusfrage ein. Deren kritische Analyse ist also unverzichtbar, selbst wenn

die Statusfrage allein für eine kohärente Lösung möglicherweise nicht hinreichend ist.

Im Zeitraum von Oktober 2002 bis Februar 2006 beschäftigte sich ein interdisziplinäres Verbundprojekt mit dem Titel „Der Status des extrakorporalen Embryos in interdisziplinärer Perspektive" mit dieser kontroversen Thematik. Beteiligt waren 11 Institute der Universitäten und Max-Planck-Institute in Freiburg i. Br., Tübingen und Heidelberg: „Zentrales Anliegen des Verbundprojektes war es, durch die Verzahnung der verschiedenen Disziplinen einen Mehrwert an Erkenntnis zu generieren" (9) und zwar für drei Projektziele: „Erstens die Erhebung von disziplinspezifischen Prämissen, zweitens die Erarbeitung einer Kriteriologie zur moralischen und rechtlichen Bewertung des extrakorporalen Embryos, die ganz bewusst für Erweiterungen – für »Subkriterien« – offen gehalten wurde: Drittes Ziel war schließlich die Vorbereitung konkreter Regelungsvorschläge zum Umgang mit dem extrakorporalen Embryo."(12)

Dazu sind im vorliegenden Band 21 teilweise umfangreiche Beiträge versammelt. Rechtswissenschaft (7 Beiträge) und Ethik (6 Philosophie, 4 Theologie) bilden den Schwerpunkt und werden ergänzt durch Biologie, Medizin, Psychologie und Soziologie.

Die Einleitung von G. Maio und A. Hilt (11-44) bietet einen Gesamtüberblick zum Projekt und zu seinen Ergebnissen und ermöglicht für sich allein schon einen differenzierten Einblick in die möglichen Zugänge und Kriterien. Im Zentrum des Projektes stand die spezielle Situation extrakorporaler Embryonen und die Frage nach der ethischen Relevanz ihrer spezifischen Merkmale. Gemeinsame Arbeitsgrundlage waren fünf für die Statusbestimmung relevante Kriterien, drei extrinsische, Extrakorporalität, Entstehungsart (Natürlichkeit und Künstlichkeit) und Zielsetzung der Herstellung der Embryonen (Reproduktion oder Forschung), und zwei intrinsische, Artspezifität und Potentialität, wobei letztere Identität und Kontinuität mitberücksichtigt (18, 23 u. 29).

Die in der klassischen „SKIP-Quadrologie" (Spezies, Kontinuität, Identität, Potentialität) nicht enthaltenen extrinsischen Kriterien scheinen für das Alltagsverständnis relevant zu sein und in Kombination mit den intrinsischen Kriterien bzw. in Hinblick auf Abwägungsfragen eine zumindest indirekt statusbegründende Funktion zu besitzen (27; vgl. Hilt 107). Extrakorporalität ist aufgrund der eingeschränkten Entwicklungsmöglichkeiten relevant in Kombination mit Potentialität (30 u. 34). Die Relevanz der Intentionalität scheint mit einer Vorentscheidung hinsichtlich einer Gradualität der Schutzwürdigkeit zusammenzuhängen (34). Der Wert der extrinsischen Kriterien ergibt sich in der Sicht von Maio im Rahmen einer indirekten Argumentation. Eine solche lässt die Frage nach dem moralischen Status des extrakorporalen Embryos aufgrund des herrschenden Dissenses offen, versucht aber dennoch, ausgehend von kontextuellen Erwägungen Regelungen für den Umgang mit solchen Embryonen zu finden (36f). Dieser Zugang trägt dem Umstand Rechnung, dass rechtlichen Regelungen nicht bis zu

einem möglichen Konsens in der Statusfrage aufgeschoben werden können. In gewisser Weise nimmt ein solcher Zugang allerdings schon eine gradualistische Position ein, was nach H.-G. Koch (60) für die Mehrheit der Projektteilnehmerinnen und -teilnehmer zutrifft.

Im ersten Teil des Bandes werden Statusfrage und Statuskriteriologie aus der Perspektive verschiedener Disziplinen (Recht, Ethik, Theologie und Biologie) diskutiert. Die Kriteriologie zur Statusfrage wird im ersten Beitrag von Koch (47-64) noch einmal in einer allgemein verständlichen Variante vorgestellt, die sich als Einleitung empfiehlt, wenn man in der Thematik weniger eingearbeitet ist. Der Beitrag von J. Clausen und St. Schmitt (65-102) thematisiert viele Detailprobleme der Kriteriologie. Hilt (103-137) konzentriert sich auf die intrinsischen Statuskriterien Artspezifität und Potentialität. Sie betont die Einheit der Entwicklung, die nicht an bestimmten aktualen Fähigkeiten festgemacht werden kann: „Das Telos der menschlichen Potentialität ist die individuelle Gestalt eines menschlichen Lebens in seinem Werden. Die embryonalen Entwicklungsstufen oder schließlich die Geburt sind keine separaten Ziele per se, sondern Momente einer Ganzheit, sie sind nicht losgelöst von dieser Ganzheit zu verstehen – die selbst nie abschließend zu fassen ist. ... Der Embryo ist in diesem Verständnis von Potentialität und Artspezifität Mensch: nicht sich erst zum Menschen entwickelnder Mensch, sondern Mensch, der wird." (128)

E. v. Lochner argumentiert gegen einen Sonderstatus extrakorporaler Embryonen. Die anthropologische Grundintuition „von der Einheit und der intrinsischen Werthaftigkeit menschlicher Existenz" könnte trotz mangelnden Wissens und fehlender Anschaulichkeit einen Ansatzpunkt bilden (156f u. 182). Lochner erläutert die Position des katholischen Lehramtes und die in jüngerer Zeit erkennbare Tendenz auf evangelischer Seite, konfessionelle Unterschiede in der bioethischen Debatte besonders zu betonen. Sie stellt verschiedene theologische Positionen vor und verteidigt die katholische Position gegen die Kritik protestantischer Theologen.

T. Hartleb stellt die verfassungsrechtliche Statusdebatte vor, in der er das Potentialitätskriterium als das bedeutsamste betrachtet. A. Craig befasst sich mit den biologischen Befunden und ihrer Relevanz für die Statusfrage, wobei ebenfalls Potentialität bzw. Entwicklungsfähigkeit als die aussagekräftigsten Kriterien beurteilt werden. Er betont, dass es sich „bei der Debatte um den moralischen Status nicht um einen Streit um biologische Fakten handelt, sondern primär um Differenzen im anthropologischen Hintergrund" (267), die bewirken, dass dieselben biologischen Fakten so unterschiedlich gedeutet werden. J.P. Beckmann schließt den Abschnitt zur Statuskriteriologie mit dem Plädoyer für eine „pragmatische Umgangsanalyse", die gegenüber der unentbehrlichen Statusdiskussion ein höheres Konsenspotential besitze (301f).

Der zweite Teil nimmt eine Rückbindung der Statusdiskussion an die Alltagserfahrung vor und enthält Beiträge aus Ethik, Psychologie, Medizin,

Soziologie und Recht. Im dritten Teil werden konkrete rechtliche Regelungsmöglichkeiten erörtert, die neben dem deutschen Recht auch Völkerrecht und Europarecht einbeziehen.

Im dritten Teil findet sich außerdem mit dem Wiederabdruck eines 2002 erschienenen Artikels des kath. Theologen F.-J. Bormann ein weiterer Beitrag zur Statusfrage, der eigentlich zum ersten Teil gehören würde und diesen nicht unwesentlich ergänzt. Bormann stellt seine „differenzierte Identitätsthese" vor. Diese setzt bei der anthropologischen Grundintuition von der Einheit menschlichen Lebens an, differenziert aber bei den praktischen Konsequenzen zwischen Hilfs- und Unterlassungspflichten. So macht Bormann zum Menschenwürdeargument deutlich, dass sich daraus keine absoluten Hilfspflichten, sondern nur absolute Unterlassungspflichten ergeben. So sei die viel beschworene Alternative von absolutem und gradualistischem Lebensschutz nicht plausibel. Nur der Schutz vor Totalinstrumentalisierung durch „Tötung oder schwere körperliche Schädigung zugunsten Dritter" sei ein unbedingter (691). Genau dies ist aber bei der verbrauchenden Embryonenforschung der Fall, weshalb sie abzulehnen sei. Positive Hilfspflichten unterliegen dagegen auch beim Festhalten am moralischen Status von Embryonen einer Abwägung.

In dem abschließenden Beitrag zum Umgang mit Dissens warnt der evangelische Theologe K. Tanner u.a. vor einer Überforderung der Ethik: „Politiker müssten wohl bis zum Sankt Nimmerleinstag warten, bis auf dem Feld der Ethik die gewünschte Eindeutigkeit erzielt würde. »Ethik« gibt es insofern nur in der Vielgestaltigkeit ihrer Positionen und ihre Funktion im Prozess der Entscheidungsfindung ist aus ihr immanenten Gründen beschränkt." (713)

Der vorliegende Band bietet insgesamt eine große Breite an Zugängen und Argumentationslinien. Die in der Einführung vorgestellte Kriteriologie bildet einen geeigneten Leitfaden zur Orientierung in der komplexen Diskussion. Die Überschneidungen der Beiträge lassen Konsens und Dissens recht eindringlich deutlich werden. Einzelne Abhandlungen, insbesondere aus dem Bereich der Rechtwissenschaften, sind sehr fachspezifisch. Insgesamt vermittelt der Band einen Eindruck von der Komplexität und Breite des Themas und macht deutlich, wie viel an interdisziplinärer Zusammenarbeit noch nötig sein wird, um, wenn schon nicht Einigkeit in der Beurteilung, so doch ein gegenseitiges Verstehen der unterschiedlichen Zugänge zu ermöglichen.

Mit seinen vielfältigen Perspektiven und der Mühe, die gemeinsamen strukturierenden Projektziele nicht aus den Augen zu verlieren, bietet der Band einen sehr nützlichen Beitrag zum Verständnis des Dissenses hinsichtlich der Schutzwürdigkeit von Embryonen und der Pluralität an Zugängen und Positionen. Es wird deutlich, wie sich dieser Dissens nicht einfach aus einem mangelnden Bewusstsein für die ethische Problematik oder einer grundsätzlichen Unterordnung ethischer Fragen unter biologische bzw. medizinische Forschungsziele erklären lässt. Die Sachfragen selbst sind so komplex und unsere Alltagsintuitio-

nen so überfordert, dass uns der Diskurs über den Status menschlicher Embryonen „ganz sicher noch lange beschäftigen wird" (10). Koch hält zum Gesamtprojekt fest: „Schlussendlich mussten wir anerkennen, dass – wie realistischerweise zu erwarten war – auch unser Ansatz nur in sehr begrenztem Maße eine Konsensfindung in praktisch relevanten Fragen ... ermöglichte. Diese Beobachtung führte dazu, den Focus verstärkt auf die Frage nach dem angemessenen Umgang mit dem aktuell unauflösbaren Dissens zu richten." (62) Diese Einschätzung passt wohl nicht nur für das in diesem Band dargestellte Projekt, sondern insgesamt für einen guten Teil der einschlägigen Diskussion.

Andreas M. Weiß

Geerlings, Wilhelm/Mügge, Andreas (Hg.), Gesundheit – Geisteswissenschaftliche und Medizinische Aspekte (Religiösität – Spiritualität – Gesundheit 4), LIT Verlag, Berlin 2009, 284 p., geb. 29,90 EUR [D], ISBN: 978-3-643-10026-9.

Der von A. Mügge – nach dem überraschenden Tod von W. Geerlings am 24. Oktober 2008 – herausgegebene Sammelband enthält die Vorträge einer von den beiden Herausgebern organisierten Ringvorlesung zum Thema ›Gesundheit‹ im Rahmen des Studium Generale im Studienjahr 2006/2007 an der Ruhr-Universität Bochum. W. Geerlings – als Lehrstuhlinhaber für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität – und A. Mügge – als Direktor des Herz- und Kreislaufzentrums, Abteilung für Kardiologie und Angiologie, der Kliniken St. Josef-Hospital und Bergmannsheil in Bochum – haben in einer großartigen interdisziplinären Zusammenarbeit aus sieben interessanten historisch-geisteswissenschaftlichen und vier konkreten medizinischen Vorträgen zur Sorge um die eigene Gesundheit eine eindrucksvolle Vortragsreihe gebildet. Der vorliegende Sammelband bietet daher allen auf universitärer, schulischer oder kirchlicher Ebene tätigen Dozentinnen und Dozenten neue Einblicke in bisher wenig bekannte Aspekte der Gesundheitsvorsorge in der Vergangenheit – vorwiegend in der Antike – sowie in der Gegenwart. Alle Autoren bestätigen mit ihrem Beitrag aber zugleich, dass wissenschaftliche Abhandlungen auch für die Nichtfachfrau und den Nichtfachmann verständlich abgefasst werden können.
Der erste Abschnitt ›Geisteswissenschaftliche Aspekte‹ enthält Artikel über die Patientenzeugnisse aus der Antike (Christian Schulze), den kranken Philosophen in der antiken Biographik (Katharina Luchner), den Arzt und Patienten in Byzanz (Horst Schneider), Christus als Arzt und Apotheker in der bildenden Kunst (Philipp Reichling), Gesundheit und Krankheit im Montanwesen zu Zeiten von Agricola und Paracelsus (Rainer Slotta), Seuchen in der Antike (Mischa Meier)

und schließlich über die Römische Gesundheitspolitik (Regina Hauses). Der zweite Abschnitt ›Medizinische Aspekte‹ setzt sich auseinander mit den Determinanten erfolgreichen Alterns (Irene Daum und Julia A. Weiler), der Typ 2-Diabetes (Harald H. Klein), der Ethik und der Gesundheitsökonomie in der Prävention des plötzlichen Herztodes (Thomas Lawo und Andreas Mügge) sowie abschließend mit dem Menschen, „in dem man Ersatzteile (ideologisch unverdächtig) ›end‹lagert." (Axel Laczkovics Vortrag: Ersatzteillager Mensch).

Der vorliegende Sammelband kann uneingeschränkt für die Lehre an Universitäten, Schulen sowie staatlichen und kirchlichen Bildungswerken empfohlen werden und bietet die einmalige Chance bei Jugendlichen, Studentinnen und Studenten sowie gebildeten Erwachsenen Interesse für Themen zu wecken, die im allgemeinen Bildungssystem der Universitäten und Schulen bisher eher vernachlässigt worden sind.

Joachim Hagel O.Praem.

Bickmann, Claudia/Wirtz, Markus/Scheidgen, Hermann-Josef (Hg.), Religion und Philosophie im Widerstreit? (Studien zur Interkulturellen Philosophie 18), Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2008, 2 Bde, 880 p., geb. 130,00 Eur[D], ISBN 978-3-88309-458-8.

Das spannungsreiche Verhältnis zwischen Spiritualität und Rationalität, Religion und Vernunft, Theologie und Philosophie war Thema eines internationalen Kongresses, der von 13. bis 16. Juli 2006 an der Universität Köln stattfand. Vor allem aus *philosophischer* Perspektive wurde ein Problemfeld beleuchtet, das innerhalb der abendländischen Tradition zunehmend säkular und religionskritisch, im Kontext außereuropäischer Traditionen überwiegend sapiential und rationalismuskritisch interpretiert wurde, wie Claudia Bickmann, die Präsidentin der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP), aufzeigt: „Während in den westlichen Kulturen und Zivilisationen der Anspruch einer auf Prüfbarkeit und Rationalität gegründeten Weltsicht an Vorherrschaft gewonnen hat, wird in verschiedenen nicht-europäischen Philosophien zunehmend eine Einbettung unseres Wissens in die je tradierten endogenen Formen der Religiosität bzw. Spiritualität gesucht" (12). Die daraus resultierende Herausforderung besteht darin, weder das Phänomen Religion auszublenden noch der Herausforderung rationaler Kritik auszuweichen. Erfordert – so Bickmann – ist für den philosophischen *und* theologischen Diskurs der „Versuch einer Grenzbestimmung der eigenen Prämissen ... sowie der Versuch, vom Orte des Anderen aus zu denken" (16) – eine in der Tat anspruchsvolle Aufgabe, die in diesen beiden Bänden der „Studien zur Inter-

kulturellen Philosophie" unter fünf Themenschwerpunkten in insgesamt 43 Beiträgen angegangen wird.[4]

Die einigermaßen komplexe Diskussion und umfangreiche Auseinandersetzung mit der vorgestellten Problemlage lässt sich hier nur eklektisch nachzeichnen. Eine Reihe von Beiträgen geht von einem Autor aus (Feuerbach, Cusanus, Spinoza, Kant, Hegel, James, Cassirer, Descartes, Pascal, Ibn Ruschd, Abū Nuwās, Heidegger, Schelling, Nagarjuna, Fichte, Nietzsche, Levinas), um den religiös-philosophischen Widerstreit von einem bestimmten Ansatz aus zu beleuchten; die meisten außereuropäischen Zugänge beziehen sich auf indische und japanische Traditionen, nur einer auf Afrika. Die Autorinnen und Autoren lassen in ihren Ausführungen sowohl religiöse Überzeugungen als auch agnostische, skeptische und atheistische Einstellungen deutlich werden, was diesem Doppel-

4 An dieser Stelle ist auf die – gerade auch für den Forschungsbereich „Theologie interkulturell und Studium der Religionen" – wichtige Reihe der *Studien zur Interkulturellen Philosophie* (SIP) hinzuweisen, die ab Band 18 in einer deutschen Ausgabe im Verlag Traugott Bautz (Nordhausen), in einer englischen Ausgabe weiterhin bei Rodopi (Amsterdam) erscheint: Ram Adhar Mall, Dieter Lohmar (Hg.), Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (SIP 1), Amsterdam/Atlanta 1993; Heinz Kimmerle, Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte (SIP 2), Amsterdam/Atlanta 1994; Heinz Kimmerle/Franz M. Wimmer (Hg.), Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective (SIP 3), Amsterdam/Atlanta 1997; Douwe Tiemersma/Henk A. F. Oosterling (Eds.), Time and Temporality in Intercultural Perspective (SIP 4), Amsterdam/Atlanta 1996; Ram Adhar Mall/Notker Schneider (Hg.), Ethik und Politik aus interkultureller Sicht (SIP 5), Amsterdam/Atlanta 1996; Hans Schelkshorn, Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel (SIP 6), Amsterdam/Atlanta 1997; Notker Schneider u.a. (Hg.), Philosophie aus interkultureller Sicht (SIP 7), Amsterdam/Atlanta 1997; Souleymane Bachir Diagne/Heinz Kimmerle (Hg.), Temps et Développement dans la pensée de l'Afrique subsaharienne (SIP 8), Amsterdam/Atlanta 1998; Notker Schneider u.a. (Hg.), Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen (SIP 9), Amsterdam/Atlanta 1998; Rolf Elberfeld, Kitarō Nishida (1870-1945). Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität (SIP 10), Amsterdam/Atlanta 1999; Leonhard Praeg, African Philosophy and the Quest for Autonomy. A Philosophical Investigation (SIP 11), Amsterdam/Atlanta 2000; Thorsten Botz-Bornstein, Place and Dream. Japan and the Virtual (SIP 12), Amsterdam/New York 2004; Iris Därmann u.a. (Hg.), Konversionen. Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive (SIP 13), Amsterdam/New York 2004; Gerrit Steunebrink/Evert van der Zweerde, Civil Society, Religion, and the Nation. Modernization in Intercultural Context: Russia, Japan, Turkey (SIP 14), Amsterdam/New York 2004; Hermann-Josef Scheidgen u.a. (Hg.), Philosophie, Gesellschaft und Bildung in Zeiten der Globalisierung (SIP 15), Amsterdam/New York 2005; Claudia Bickmann u.a. (Hg.), Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven (SIP 16), Amsterdam/New York 2006; Thorsten Botz-Bornstein/Jürgen Hengelbrock (Hg.), Re-ethnicizing the Minds? Cultural Revival in Contemporary Thought (SIP 17), Amsterdam/New York 2006.

band Virulenz, Vielseitigkeit und eine spannende Offenheit religiösen oder säkularen Optionen gegenüber verleiht.

Auf einige interessante Überlegungen sei hier exemplarisch verwiesen: *Morteza Ghasenpour* zeigt auf, wie in modernen Dramen *Transzendenz* zur Geltung kommt: nicht durch „eine gekünstelte Verspiritualisierung", sondern durch die kritische Choreographie, „der Transzendenz in Gestalt dramatischer Vergegenwärtigung ihrer Absenz andächtig zu werden" (163). *Georg Stenger* macht deutlich, dass die Frage „Wie von ‚Religion' sprechen" angesichts interkultureller Herausforderungen „aufsässiger denn je" (202) erscheint und eine anspruchsvolle Dialogkultur und -bereitschaft impliziert, nämlich „ein Aufmerken auf Asymmetrien und ein Sensiblerwerden für Differenzen, ein Ernstnehmen orthafter Situiertheit, epistemischer und aisthetischer Kontingenz, damit verbunden die Einsicht in die produktiven Gestaltungsmöglichkeiten, die sich aus den Fremd(heits)erfahrungen ergeben, die vor allem das je Eigene auf sich zurückwerfen, um dieses selber tiefer, weil kritisch und korrigierend, in sich zu erfassen" (ebd.). *Ram Adhar Mall*, Gründungspräsident der GIP und Pionier interkulturellen Denkens in Deutschland, geht in seinem ausführlichen Beitrag auf die Relation und Differenz zwischen (Religions-)Philosophie und Theologie – zumal in deren interkulturell varianten Konstellationen – ein. Er stellt die bedenkenswerte Frage, „ob Glauben-Können und/oder -Wollen nicht doch, aus welchen Gründen auch immer, eine Disposition ist, die als eine Präferenz der philosophischen Argumentation vorausgeht" (642f), und greift damit einen Einwand von Anthony Flew auf, der fragte: „Was müsste passieren, um sagen zu können, jetzt sei eine religiöse Aussage falsifiziert?" (625) Deshalb, so Mall, könne man nicht „ohne Bruch" von einer philosophischen zu einer theologischen Gottesvorstellung überwechseln, und Philosophie und Religion „bleiben zwei grundverschiedene Buchstabierungsweisen des Welträtsels" (668). Was nun Philosophie und Religion bzw. Theologie verbindet, sei die Soteriologie, das „Streben nach Vollendung und Heilwerdung des Menschen" (700), betont *Katharina Ceming*, und ähnlich sieht es *Markus Wirtz*: Religion und Philosophie betreiben beide „die Lenkung der Aufmerksamkeit des Menschen auf das Wesentliche" (854), so seine theologisch-vermittelnde Position. Pointiert arbeitet schließlich *Hans-Joachim Höhn* den Bezug von Glauben und Wissen – um hier die durch Habermas bekannt gewordene Wortwahl zu verwenden – heraus, und zwar in einer Weise, die der von Bickmann geforderten „Prämissentransparenz" (16) auf eindrückliche Weise gerecht wird: „Für die Vernunft kommt es darauf an, sich in ein vernunftgemäßes Verhältnis zum Anderen ihrer selbst zu setzen" (775); und auf komplementäre Weise gilt: „Für etwas einzustehen, das mit den Mitteln der Vernunft unableitbar ist, macht die Eigenständigkeit des Religiösen aus. Dass sich diese Unableitbarkeit in einer für Vernünftige nachvollziehbaren Weise einsichtig machen lässt, ist die Voraussetzung dafür, dass das Religiöse nicht zum Stellvertreter des Irrationalen und Vernunftwidrigen wird" (777).

Die hier vorgestellte Auseinandersetzung erweist sich tatsächlich als „polyphones Gespräch" (18), das keine endgültige philosophische oder theologische Antwort geben *kann*, weil dieser *Widerstreit* – so die Anknüpfung am Wortgebrauch Lyotards – zu verstehen ist als „Konfliktfall zwischen zwei Parteien ..., der nicht entschieden werden kann, weil es an einer auf beide Argumentationen gemeinsam anwendbaren Urteilsregel fehlt" (*Markus Wirtz*, 851). Eine solche „letzte Urteilsregel" zu finden, war auch nicht das Ziel der Überlegungen, sehr wohl aber der Versuch, Kompetenzen und Grenzen der je eigenen Denk- und Lebensform offen und selbstkritisch auszuweisen. Wenn nun, wie *Gregor Maria Hoff* hervorhebt, die Theologie zur Sprache kommt, „indem sie sich auf Orte einlässt, über die sie nicht bereits vorab und von selbst her verfügt" (314), kann und *darf* sie sich diesem interdisziplinären, interkulturellen und interreligiösen Widerstreit nicht entziehen.

Franz Gmainer-Pranzl

MIGGELBRINK, Ralf (Hg.), Karl Rahner 1904 – 1984: Was hat er uns gegeben? Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner (Theologie: Forschung und Wissenschaft 29), LIT-Verlag, Berlin 2009, 183 p., kt. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1899-9.

Vorliegender Sammelband dokumentiert die Beiträge eines kleinen Symposiums, das in Münster vom 26. bis 28. März 2004 anlässlich des 100. Geburtstags und 20. Todestags von Karl Rahner gehalten wurde, wobei der Akzent darauf gelegt wurde, „wie Rahner diejenigen in ihrer eigenen Theologie beeinflusst, die ihn nicht als Lehrer gekannt haben" (Vorwort, 5).

Dorothea Sattler stellt wichtige Prinzipien der ökumenischen Hermeneutik Rahners vor und weist auf seine Grundthesen hin, die gerade heute einiges zu sagen hätten: „Die letzte Voraussetzung der ökumenischen Theologie ist die in Hoffnung ergriffene Einheit eines schon auf beiden Seiten bestehenden selben, aber der Theologie samt dem begrifflich ausgesagten Bekenntnis noch vorgängigen Glaubens in der rechtfertigenden Gnade" (21 = GW 27, 66). *Thomas Ruster* sieht einen Schlüssel der Theologie Rahners darin, dass er „die Einheit der Unterscheidung bezeichnet" (35), was zum einen Ausdruck einer Erneuerungs- und Problemlösungskompetenz sei, zum anderen aber zu einem Verlust an Profilierung geführt habe; demgegenüber, so Ruster, gelte es, „die biblische Asymmetrie der Unterscheidung von Tod und Leben zugunsten des Lebens für heute wieder zu gewinnen" (41). *Paul Weß* (der einzige Autor dieses Buches, der nicht am Münsteraner Symposium teilnahm, dafür aber in Innsbruck „live" bei Rahner studiert hatte) setzt sich kritisch mit einigen Positionen und Themen des transzendentaltheologischen Ansatzes auseinander und hält Rahner – vor allem mit Blick

auf das Theorem des „Übernatürlichen Existentials" und das Natur-Gnade-Verhältnis – ein „monistisches Einheitsdenken" (58) vor. Demgegenüber plädiert Weß für eine relationale Konzeption der Anthropologie (vgl. 59) und eine Rückkehr „zum biblischen Offenbarungsmodell" (70); diesen Gedanken verstärkt er durch den Hinweis Rahners, in einer weltkirchlichen Periode sei „ein Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft" (73 = Schriften zur Theologie XIV, 300) nötig, die historisch und systematisch auch dem – von manchen für „wesentlich" gehaltenen – abendländisch-hellenistischen Paradigma von Theologie und Kirche vorausliege. *Roman A. Siebenrock* sieht die Theologie Rahners als „epochal" an, weil „sie die für sie vorangehenden Epochen der Glaubens-, Erfahrungs- und Lehrtradition der Kirche für eine Zeit und darin für alle Zeiten gültig auf den Begriff gebracht hat" (79). In Aufnahme der gnadentheologischen Diskussion spricht sich Siebenrock dafür aus, „die Natur-Gnade-Terminologie als formal offene Begrifflichkeit der innertheologischen Metareflexion beizubehalten" (102), die Erfahrung von Gnade aber nicht nur als „Zutat", sondern als Neugestaltung wahrzunehmen, als Erfahrung der Bekehrung: „»Bekehrung« ist nicht zuerst eine spiritualitätsgeschichtliche Kategorie, sondern als »Metanoia« eine zentrale Bestimmung der theologischen Erkenntnislehre" (103). *Bernhard Nitsche* unternimmt eine umfangreiche Untersuchung des Freiheitsverständnisses bei Rahner, dessen Ambivalenzen er von freiheitsphilosophischen Ansätzen her korrigieren will, wobei insbesondere „der Gedanke, wonach Gott die menschliche Freiheit zum Bösen disponieren könnte, philosophisch unhaltbar" (141) sei. *Ralf Miggelbrink* geht dem Verständnis von „Geheimnis" in der Gottesrede Rahners nach; entsprechend seiner Auseinandersetzung „verliert die Gotteswirklichkeit jede orientierende und korrigierende Bedeutung und wird zum Epiphänomen menschlicher Erfahrung depotenziert, wo nicht das erlösende Anderssein Gottes in irgendeiner Weise begrifflich benannt werden kann" (175). Von daher ist die Rede vom „Geheimnis" nicht als Argumentationsabbruch, sondern – mindestens bei Rahner – als „praktischer Entgrenzungsbegriff" (180) zu verstehen, der als Initiation und nicht als Deskription fungiert.

Die Frage, was Rahner gegeben und was seine SchülerInnen genommen haben, ist nicht im Horizont einer Rahner-Nostalgie oder gar eines Rahner-Kults zu beantworten, sondern nur vom Wagnis selbständigen theologischen Denkens her, das weder der Authentizität der eigenen Erfahrung, der Anstrengung des Begriffs noch den bedrängenden Zeichen der Zeit ausweicht. Roman Siebenrock fasst das, was Rahners Werk zu geben hat, in die schöne Formulierung: „Es führt ins Eigene – in die eigene theologische Verantwortung" (78). Und das ist wohl tatsächlich das Beste, was ein theologischer Ansatz leisten kann: Menschen zu eigenständiger Glaubensverantwortung zu führen und ihnen in diesem Sinn *Mut zur Theologie* zu machen.

Franz Gmainer-Pranzl

MOSER, Maria Katharina/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Veronika, Gut(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnung als theologisches Lernfeld (Kommunikative Theologie 10), Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2009, 207 p., kt. 22,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2709-5.

Das Austauschprojekt *Sandiwaan* der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und des Inter-Congregational Theological Center in Manila (Philippinen), durch das seit 1994 Gruppen österreichischer Studierender die Philippinen und Gruppen philippinischer Studierender Österreich besuchten und sich dabei einem intensiven Begegnungs- und Lernprozess stellten, bildet den Ausgangspunkt und die Grundlage für diesen Band. Das Kunstwort „Sandiwaan" aus der Sprache Tagalog, gebildet aus den Wortstämmen *isa* („eins") und *diwa* („Geist"), bedeutet „in einem Geist sein" (9, Anm. 6) und steht für eine existentiell und interkulturell bedeutsame Lernerfahrung. *Gut(e) Theologie lernen* – diesem Anspruch versucht das hier beschriebene und reflektierte Projekt gerecht zu werden. Bereits in der Einleitung (9-20) werden vier Dimensionen guten theologischen Lernens angesprochen, die das Rückgrat von *Sandiwaan* bilden: Inhalt, Aneignung, handlungspraktische Option und Spiritualität (vgl. 10-14).

Der erste Teil (23-122) stellt *Sandiwaan* als Beispiel guten theologischen Lernens vor und folgt einer Methodik, die eine Befragung der TeilnehmerInnen (anhand von fünf Leitfragen) sowie eine Selbstbeforschung der LeiterInnen und AutorInnen umfasst. Betont werden der Stellenwert gelungener Aneignung und die Orientierung an Erfahrungen, was ermöglicht und umgesetzt wird durch *exposure*, das „Eintauchen in die Realität der Armen" (46), und *sharing*, das „emotionale und intellektuelle Verarbeiten der aktuellen Erfahrungen" (49). Greifbar werden diese Einstellungen durch ein Bild, das eine Teilnehmerin für die möglichen Standorte theologischen Denkens entwarf (vgl. 56): Ausgehend von einem See, auf dem ein schwerer Sturm tobt, der ein kleines Boot mit einigen Insassen heftig in Bedrängnis bringt, und einem Berg, der neben dem See liegt, können Standorte des Theologietreibens bzw. Handelns (1) auf der anderen Seite des Berges angesiedelt sein, wo man vom Sturm nichts mitbekommt; (2) auf dem Gipfel des Berges, von wo aus man das weit entfernte Problem beobachtet; (3) am Ufer des Sees, wo man Erste Hilfe leisten kann; oder (4) im Boot selbst, um gemeinsam mit den bedrohten Menschen ums Überleben zu kämpfen. An diesem vierten Standort ist die Hermeneutik von *Sandiwaan* angesiedelt, das die Teilnehmenden mit den Grenzerfahrungen „Fremdheit und Armut" (64) konfrontiert und eine „kontextuelle Theologie mit Orientierung an der Option für die Armen" (43) mit sich bringt.

Im zweiten Teil (123-154) wird *Sandiwaan* als Projekt „Kommunikativer Theologie" vorgestellt, einem von Matthias Scharer und Bernd Jochen Hilberath initiierten Modell einer existentiellen und praxisorientierten Vermittlung theologischen Denkens. Entsprechend diesem kommunikativen Prozess „wird das

ganze Leben – das eigene wie auch das der anderen – als *locus theologicus* begriffen" (127), ebenso wie die „interkulturelle Begegnung" (134). Entscheidend für das Verständnis dieses Lernprozesses der Glaubenskommunikation, der detailliert dargestellt wird (vgl. die Prinzipien von TZI [142-144] und die Differenzierung von Beteiligungs-, Deutungs- und Reflexionsebene [147]), ist die Spannung zwischen Vertrautheit und Fremdheit, die sich kommunikativ nicht aufheben lässt: „Nicht Homogenität und Harmonie, sondern Differenz, Konflikt und Provokation sind für die theologische Kommunikation konstitutiv" (139). Genau diese Dimension des Lebens erfuhren die TeilnehmerInnen von *Sandiwaan* sowohl in der Auseinandersetzung mit der ihnen fremden Kultur als auch in der Erfahrung des Zusammenlebens in der Gruppe hautnah; zum einen zerbrachen Klischees und Ideale bezüglich des „Eigenen" und des „Fremden", zum anderen wurde dadurch eine realistischere Weltwahrnehmung möglich. „Ein solcher Prozess fordert von allen TeilnehmerInnen Präsenz und Empathie, die Bereitschaft, die fremde Realität zu sehen, aber auch, durch den Blick der anderen die eigene Realität neu wahrzunehmen" (153).

Der dritte Teil (155-198) zeichnet das Profil einer von *Sandiwaan* geprägten Theologie nach, ausgehend von der interkulturellen Spannung zwischen der „Beziehungsorientierung des philippinischen Weltbilds und seiner Werte" (161) und dem westlichen „Ideal des autonomen Menschen, der sein Leben autark und frei von Bindungen führt" (163). Überlegungen zur Bedeutung der „Opción *por* los pobres" – was eigentlich ein „*Mit-Für*" meint, d.h. „dass man sich *für* die Armen einsetzt, indem man es *mit* ihnen tut" (176) – und zu einer neuen Ortsbestimmung von Kirche und Theologie, die einen „Wechsel von der Utopie zur Verortung" (185) erfordert, beschließen den Band, der als „gut" und „wahrhaftig" letztlich eine Form von Theologie ansieht, „die das Fragmentarische widerspiegelt und an den Brüchen und Wunden dieser Welt ausharrt" (192).

Dieses Buch ist ein lebendiger Anstoß dazu, Theologie in der Welt von heute zu treiben und vor allem die interkulturelle und befreiende Dimension christlicher Glaubensverantwortung konkret wahrzunehmen. Besonders hervorzuheben ist die gelungene Verbindung von konkreten Erfahrungen, präzisen Informationen und differenzierten Reflexionen. Es werden keine idyllischen Szenarien entworfen, sondern fremdkulturelle Auseinandersetzungsprozesse aufgezeigt, die die TeilnehmerInnen gehörig herausforderten. Dabei wird immer wieder eine Erfahrung deutlich, die auch *theologisch* von fundamentaler Bedeutung ist: „In der Begegnung mit dem Fremden wird man sich selbst fremd, wird man sich selbst zur Frage" (70). So sehr sich die vorliegenden Überlegungen zum *Sandiwaan*-Programm von kulturellen Schablonen distanzieren, so wenig wird allerdings die „Überzeugung, dass Theologie am Beginn des 21. Jahrhunderts nicht primär durch die kritische Vernunft des radikal zweifelnden Subjekts herausgefordert wird, sondern vielmehr durch die Frage, wie sich die Botschaft vom Anbrechen des Reiches Gottes für die Menschen unserer Zeit glaubhaft be-

währen kann" (131), allen einleuchten, die sich darum bemühen, im Kontext einer durch die *europäische Aufklärung* geprägten Gesellschaft gut(e) Theologie zu lehren und zu lernen. Aber genau die hier aufgezeigte Spannung weist nochmals auf jenes interkulturelle Lernfeld hin, das dieser Band in hervorragender Weise für die theologische Auseinandersetzung bearbeitet hat.

Franz Gmainer-Pranzl

SCHREIJÄCK, Thomas (Hg.), Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009, 263 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-506-76510-9.

Das 20jährige Jubiläum von „Theologie interkulturell" (gegründet 1985 am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main) war Anlass zu einem internationalen Forschungssymposium, zu dem alle ehemaligen Gastprofessorinnen und -professoren eingeladen waren. Was Hans Kessler und Hermann Pius Siller im Vorwort zum ersten Band der Reihe „Theologie interkulturell"[5] programmatisch formulierten, ist in einer von

5 Die bisher erschienenen Bände der Reihe „Theologie interkulturell" (Thik) dokumentieren eine beeindruckende Breite der Auseinandersetzung: Bénézet Bujo, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (Thik 1), Düsseldorf 1986; Francis X. D'Sa, Gott der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus (Thik 2), Düsseldorf 1987; Benigno P. Beltran, Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext (Thik 3), Düsseldorf 1988; John D'Arcy May, Christus Initiator. Theologie im Pazifik (Thik 4), Düsseldorf 1991; Juan Carlos Scannone, Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika (Thik 5), Düsseldorf 1992; Enrique Dussel, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne (Thik 6), Düsseldorf 1993; Thaddaeus T'ui-Chieh Hang, Das kosmische Jen. Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus (Thik 7), Frankfurt 1993; Wladimir Iwanow, Russland und das Christentum (Thik 8), Frankfurt 1995; Robert J. Schreiter, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (Thik 9), Frankfurt 1997; Luis Gutheinz, China im Aufbruch. Kultur und Religionen Chinas und das Christentum (Thik 10), Frankfurt 2001; Felix Wilfred, An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext (Thik 11), Frankfurt 2001; Paulo Suess, Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des ‚dritten Subjekts'. Zeugnisse, Analysen, Perspektiven (Thik 12), Frankfurt 2001; Haruko K. Okano, Christliche Theologie im japanischen Kontext (Thik 13), Frankfurt 2002; Mary John Mananzan, Religionen und Frauen in Asien. Wege zu einer lebensfördernden Spiritualität (Thik 14), Frankfurt 2004; Nazaire Bitoto Abeng, Afrikanische Mythen, Riten und Lebensformen in der Begegnung mit Islam, Christentum und Moderne. Das Beispiel Kamerun (Thik 15), Frankfurt 2005; Francis X. D'Sa, Regenbogen der Offenbarung. Das Universum des Glaubens und das Pluriversum der Bekenntnisse (Thik

Globalisierung, Migration und (inter-)kulturellen Wandlungsprozessen geprägten Welt (und Kirche!) mehr denn je gültig: „Theologie auf interkulturelle Weise zu treiben heißt einerseits, das zu denken, was fremde Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben. Und andererseits bedeutet es, bei unserer theologischen Arbeit immer mit zu bedenken, was unsere Erfahrungen mit dem Evangelium anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben" (8). Dass diese fremden Erfahrungen tatsächlich zu denken geben und Theologie als Glaubensverantwortung in einer kulturell vielgestaltigen und auch widersprüchlichen Welt einen echten *Aufbruch* (im doppelten Sinn des Wortes) erfährt, belegen die siebzehn Beiträge dieses Sammelbandes auf authentische Weise. Sie sind den drei kontinentalen Kontexten Afrika und Mauritius, Nord- und Südamerika sowie Asien und Ozeanien zugeordnet und weisen unterschiedliche Vermittlungsweisen auf: zumeist setzen sie sich im Licht der kulturellen und religiösen Identität(en) ihres Herkunftslandes mit der Kontextualisierung des christlichen Glaubens auseinander; einige AutorInnen stellen grundsätzliche Überlegungen zur Theorie kontextueller Theologie sowie der Religionstheologie an; manche Beiträge schließlich sind in Form eines persönlichen Zeugnisses geschrieben, durch das die existentielle Konfrontation mit sozialen und kulturellen Umbruchsprozessen deutlich wird.

Interessante und für „Theologie interkulturell" weiterführende Anregungen finden sich u. a. im Vorschlag, interkulturelle Begegnung als Prozess mit vier Phasen (Interaktion, „kritischer Blick", Transformation und kreative Phase) zu sehen (*Danielle Palmyre-Florigny*, vgl. 51f), die vorrangige Option für die Armen als „das tutioristische Prinzip der Kirche" (*Paulo Suess*, 87) und von daher als „Option für Alle" (88) zu verstehen sowie die kirchliche Mission als „Kenosis" zu begreifen (*José Fernando Diaz*, 104 und *Louis J. Mascarenhas*, 163). Erschütternd ist der Bericht des philippinischen Theologen *Benigno P. Beltran SVD*, der über seinen persönlichen Wandlungsprozess und sein Leben mit den Müllsuchern in den „Smokey Mountains" bei Manila berichtet (vgl. 187-209) und den Diskurs kontextueller Theologie in der brutalen Realität menschlicher und sozialer Marginalisierung verortet, ohne dabei die eigene Ohnmacht auszublenden. Religionstheologisch interessant ist schließlich der Ansatz der „Selbsttransformation", den die japanische Religionswissenschaftlerin *Haruko K. Okano* als Überzeugung charakterisiert, „dass beim Dialog jede fremde religiöse

16), Frankfurt 2006; Fernando Diaz, Utopie braucht Tradition. Das Volk der Mapuche in Chile vor den Herausforderungen der Globalisierung (Thik 17), Ostfildern 2009; Danielle Palmyre-Florigny, Kreolische Kultur und Religion in Mauritius (Thik 18), Ostfildern 2009; Clemens Mendonca, Christliche Spiritualität im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Kontext (Thik 19), Ostfildern 2009; Maria Ko Ha Fong, Christentum und chinesische Kultur (Thik 20), Ostfildern 2009.

Erfahrung geachtet werden muss, ohne jedoch die eigene Identität aufzugeben" (232) – eine These, die leider nicht weiter expliziert wird.

Dieser Jubiläumsband versteht sich als Rückblick auf ein erfolgreiches Projekt und als Ausblick auf die Herausforderung, Glaubenskommunikation in einer (inter-)kulturell gewandelten Welt als zentrale Aufgabe systematischer Theologie zu betreiben. Die Entwicklung einer *Systematik* interkulturell theologischen Denkens steht allerdings erst am Anfang.

Franz Gmainer-Pranzl

VERWEYEN, Hansjürgen, Einführung in die Fundamentaltheologie (Einführung Theologie), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008, 176 p., kt. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-20521-9.

Kaum ein anderer Ansatz hat die fundamentaltheologischen Diskussionen der vergangenen Jahre so belebt und bewegt wie der erstphilosophische Entwurf von Hansjürgen Verweyen. Nach den verschiedenen Auflagen von „Gottes letztes Wort" und flankierenden Arbeiten seines Autors liegt nun eine „Einführung in die Fundamentaltheologie" vor, mit der Verweyen sein Fach in konzentrierter Form erschließt. Entstanden ist ein so spannendes wie anspruchsvolles, informatives wie herausforderndes Buch.

In drei Kapiteln entwickelt Verweyen die diskursive Spannkraft der Fundamentaltheologie. Hinweisen zur universitären Verortung der Disziplin (11-15) schließen sich notwendige Reflexionen auf „Begriff und Herkunft" an (16-20). Auf dieser Basis folgen die beiden Hauptpartien dieser Einführung, zunächst als geschichtliche Vergewisserung angelegt (21-110), dann in systematischem Interesse entfaltet (111-164). Das Projekt einer streng rationalen Glaubensverantwortung, das Verweyen erstphilosophisch ansetzt, verlängert er auf diese Weise in die historischen Voraussetzungen des eigenen Diskurses zurück. Indem er den Spuren einer Disziplin folgt, die noch vor ihrer Benennung als Fundamentaltheologie eine ursprüngliche und unverzichtbare Perspektive im Christentum darstellt, öffnet er das weite Feld ihrer Wissensformen und Argumentationsmodelle. Gleichzeitig stellt Verweyen sie auf eine unerbittliche Probe: Wie konsequent genügen sie dem Anspruch, die Responsivität des Glaubens auf dem Forum der autonomen Vernunft zu erlauben? Dieser problemorientierte Zuschnitt verfugt die Arbeitsgänge des Bandes und ermöglicht einen eigenen Zugang zur Theologiegeschichte, gelesen mit den Augen ihres kritischen, erstphilosophisch ambitionierten Interpreten.

Gerade die geschichtlichen Stationen erlauben spekulativ anregende Einblicke in die Anlagen der jeweiligen Theologien. Verweyen kontextualisiert sie so kunstvoll, dass die Leserinnen den theoretischen Ausgangsbedingungen und

den gewählten Optionen der Theologen vergangener Zeiten lebensweltlich näher rücken. Immer wieder gelingen dem Autor dabei so prägnante wie beeindruckende Schlaglichter. Nie bleibt es bei lexikalischen Einträgen, unverbundenen Daten und bloß archivierten Gedanken; immer zieht Verweyen sie in den Prozess hinein, den er um der Vernünftigkeit des Glaubens willen anstrengt. Problemüberhänge notiert er schonungslos, etwa die Zuordnung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung bei Thomas von Aquin (37-42). Dass Verweyen gegenüber dem Aquinaten eher der augustinisch-anselmianischen Linie folgt, kann nicht überraschen, wird aber in einer Weise vorgetragen, die eine besondere Eigenschaft des Verfassers erkennen lässt: seine theoretische Kompromisslosigkeit. Sie verbindet sich mit der Bereitschaft zur notwendigen Selbstkorrektur, die in manchen Einschätzungen zur Geltung kommt (z.B. in seiner im Vergleich zur 1. Auflage von „Gottes letztes Wort" modifizierten Thomas-Interpretation, die das Schema des dort inkriminierten Stockwerk-Denkens differenziert). Dass Verweyen gleichzeitig imstande ist, die Geschichte der Fundamentaltheologie unmittelbar an die Gegenwart heranzuführen und auch Anregungen eines Emmanuel Levinas oder Jacques Derrida aufzunehmen, zeigt den Theologen im Moment der Auseinandersetzung, kritisch beeindruckt, unnachgiebig das eigene Projekt verfolgend.

Dessen Idee wird bereits im geschichtlichen Ablauf der verschiedenen Ansätze sichtbar. Verweyen führt sie im Modus einer letztgültigen, unhintergehbaren Kriteriologie jeder möglichen Offenbarungserkenntnis durch. Die „Grundstruktur der Vernunft" (121ff) mit ihrer Ausrichtung auf eine letzte Einheit wählt er als Ausgangspunkt. Das Subjekt der Vernunft, das seiner selbst gewisse Ich als unhintergehbare Instanz unseres Denkens und Sprechens und unserer Existenz tendiert auf Absolutes, auf unbedingte Anerkennung. Diese Struktur kann absurd sein, unerfüllt bleiben. In ihr liegt aber ein rational unhintergehbares Kriterium für das bereit, was beansprucht, ein solches Absolutes in der Geschichte zu sein (129ff). Es ist die bezeichnete „Elementarstruktur der Vernunft", die „als Möglichkeitsbedingung eines letztgültigen Sinns menschlichen Lebens" (123) zu evaluieren ist. Sie liefert seinen Begriff (124f). Er wird material in unbedingter Anerkennung und der Überwindung jener Zerrissenheit unseres ganzen Lebens, das immer Differenzen setzt, indem es eine Identität mit sich und der Welt anstrebt. An diesem Punkt fragt sich, inwiefern die Hermeneutik menschlicher Existenz und ihre Bestimmung im Sinne Verweyens nicht erneut phänomenologisch gewonnen und also als Unbedingtes gedacht zugleich Destillat eines geschichtlichen Momentes bleiben muss – mit anderen Worten: welchen epistemologischen Status die Unterscheidung zwischen Transzendentallogik und ihrer Genese besitzt.

Nun sind diese Debatten in den vergangenen Jahren immer wieder geführt worden, und niemand kennt sie besser als Verweyen selbst, der sie auch in seiner neuen Einführung erkennbar aufgegriffen und verarbeitet hat. Letztlich wird

man die Pluralität von Evidenzen und Plausibilitätsmustern ihrerseits noch einmal als Charakteristikum und erkenntnistheoretisches Eingangstor der Fundamentaltheologie ernst nehmen müssen. Verweyen greift dies in der Weise von Anfang auf, dass er das Problem eines Fundamentalismus auf der einen und eines Relativismus auf der anderen Seite, miteinander verschwistert, fundamentaltheologisch auszuhebeln sucht. Dass der Streit um seinen inspirierenden Lösungsvorschlag weitergehen wird, dazu trägt auch dieses Buch auf bemerkenswerte Weise bei.

Hansjürgen Verweyen ist eine fulminante Einführung in sein Fach und den eigenen fundamentaltheologischen Ansatz gelungen. Den studentischen Leserinnen verlangt er alles ab – und das ist gut so.

Gregor Maria Hoff

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

Amor, Christoph J., "Um unseres Heiles willen". Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin (Innsbrucker theologische Studien 81), Tyrolia Innsbruck 2009, 488 p., Pb. 49,00 Eur[D], ISBN 978-3-7022-2981-8.

Ansorge, Dirk, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologie- und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Herder Freiburg 2009, 528 p., kart. 44,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-32252-5.

Augustin, George/Krämer, Klaus (Hg.), Walter Kasper, Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I (Gesammelte Schriften), Herder Freiburg 2008, 531 p., geb. 29,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-29946-9.

Augustin, George/Krämer, Klaus (Hg.), Walter Kasper Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II (Gesammelte Schriften), Herder Freiburg 2009, 678 p., geb. 35,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-32183-2.

Bachl, Gottfried, Eucharistie - Macht und Lust des Verzehrens (Spuren - Essays zu Kultur und Glaube), EOS St. Ottilien 2009, 196 p., geb. 14,80 Eur[D], ISBN 978-3-8306-7332-3.

Baier, Karl, Meditation und Moderne, 2 Bände, Königshausen u. Neumann Würzburg 2009, 980 p., geh. 86,00 Eur[D], ISBN 978-3-8260-4021-4.

Bäumer, Bettina (Hg.), Vijnana Bhairava - Das göttliche Bewußtsein. 112 Weisen der Mystischen Erfahrung im Sivaismus von Kashmir (Verlag der Weltreligionen TB 6), Verlag der Weltreligionen Frankfurt 2008, 236 p., Pb. 12,00 Eur[D], ISBN 978-3-458-72006-5.

Bochinger, Christoph/Engelbrecht, Martin/Gebhardt, Winfried, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur (Religionswissenschaft heute 3), Kohlhammer Stuttgart 2008, 168 p., kart. 39,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-019034-4.

Böttigheimer, Christoph/Fischer, Norbert/Gerwing, Manfred (Hg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen, Aschendorff Münster 2008, 468 p., kart. 39,80 Eur[D], ISBN 978-3-402-12760-5.

Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.), Spiritualität im Gespräch der Religionen I, LIT Münster 2009, 240 p., Pb 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-50000-7.

Buss, Gregor, Identität - Religion - Moderne. Charles Taylors Kritik des säkularen Zeitalters in Auseinandersetzung mit Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout (Pontes 45), LIT Münster 2009, 136 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-90020-3.

Casanova, José, Europas Angst vor der Religion, Berlin University Press Berlin 2009, 180 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-940432-47-6.

Deeg, Alexander/Meier, Daniel, Praktische Theologie (Module der Theologie), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009, 160 p., geb. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08085-7.

Deuser, Hermann, Religionsphilosophie (de Gruyter Lehrbuch), de Gruyter Berlin 2009, 557 p., Pb. 29,95 Eur[D], ISBN 978-3-11-016189-2.

Felber, Christian, 50 Vorschläge für eine gerechtere Welt. Gegen Konzernmacht und Kapitalismus, Zsolnay München 2006, 336 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-552-06040-1.

Felber, Christian, Kooperation statt Konkurrenz. 10 Schritte aus der Krise, Zsolnay München 2009, 144 p., Pb. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-552-06111-8.

Felber, Christian, Neue Werte für die Wirtschaft. Eine Alternative zu Kommunismus und Kapitalismus, Zsolnay München 2008, 336 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-552-06072-2.

FITSCHEN, **Klaus, Kirchengeschichte** (Module der Theologie), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009, 160 p., geb. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08083-3.

FRANKEMÖLLE, **Hubert, Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube** (Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog), Kohlhammer Stuttgart 2009, 260 p., kart. 23,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-020870-4.

GEERLINGS, **Wilhelm/MÜGGE, Andreas (Hg.), Gesundheit - Geisteswissenschaftliche und Medizinische Aspekte** (Religiösität - Spiritualität - Gesundheit 4), LIT Münster 2009, 288 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10026-9.

GRUBER, **Franz/NIEMAND, Christoph/REISINGER, Ferdinand (Hg.), Geistes-Gegenwart.** Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 17), Lang, Peter Frankfurt 2009, 469 p., geb. 59,00 Eur[D], ISBN 978-3-631-57062-3.

HAUSER, **Linus, Kritik der neomythischen Vernunft.** Neomythen der beruhigten Endlichkeit. Die Zeit ab 1945 (Band II), Schöningh Paderborn 2009, 783 p., geb. 128,00 Eur[D], ISBN 978-3-506-75670-1.

HILPERT, **Konrad/MIETH, Dietmar (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik.** Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (Quaestiones disputatae 217), Herder Freiburg 2006, 503 p., kart. 39,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-02217-3.

HUTTER, **Manfred (Hg.), Religionswissenschaft im Kontext der Asienwissenschaften.** 99 Jahre religionswissenschaftliche Lehre und Forschung in Bonn (Religionen in der pluralen Welt - Religionswissenschaftliche Studien 8), LIT Münster 2009, 200 p., Pb. 34,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10332-1.

KESSLER, **Hans, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht**, Butzon & Bercker Kevelaer 2009, 224 p., geb. 17,90 Eur[D], ISBN 978-3-7666-1287-8.

KIPPENBERG, **Hans G./RÜPKE, Jörg/STUCKRAD, Kocku von (Hg.), Europäische Religionsgeschichte.** Ein mehrfacher Pluralismus (2 Bände), UTB Göttingen 2009, 1300 p., Pb 59,00 Eur[D], ISBN 978-3-8252-3206-1.

KOLLER, **Edeltraud/SCHRÖDL, Barbara/SCHWANTNER, Anita (Hg.), Exzess.** Vom Überschuss in Religion, Kunst und Philosophie (Kultur- und Medientheorie), transcript Bielefeld 2009, 218 p., Pb 24,80 Eur[D], ISBN 978-3-8376-1192-2.

KRANEMANN, **Benedikt/PILVOUSEK, Josef/WIJLENS, Myriam (Hg.), Mission.** Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften 38), Echter Würzburg 2009, 255 p., Pb. 16,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-03085-8.

KRASCHL, **Dominikus, Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis.** Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers (ratio fidei 39), Pustet Regensburg 2009, 456 p., Pb. 47,00 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2196-5.

LAHL, **Alexander, Hoffnung auf ewiges Leben**. Entscheidung und Auferstehung im Tod (Theologie im Dialog 2), Herder Freiburg 2009, 372 p., kart. 35,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-30304-3.

MARQUARDT, **Friedrich-Wilhelm, Auf einem Weg ins Lehrhaus.** Leben und Denken mit Israel, Lembeck Frankfurt 2009, 293 p., kart. 16,80 Eur[D], ISBN 978-3-87476-585-5.

MOMMER, **Peter, Altes Testament** (Module der Theologie), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009, 160 p., geb. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08081-9.

MOSER, **Maria Katharina/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Veronika/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter, Gut(e) Theologie lernen.** Nord-Süd-Begegnungen als theologisches Lernfeld (Kommunikative Theologie 10), Grünewald Mainz 2009, 208 p., Pb. 22,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2709-5.

Müller, Tobias/Schüler, Sebastian/Schmidt, Karsten (Hg.), Religion im Dialog. Interdisziplinäre Perspektiven – Probleme – Lösungsansätze, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2009, 303 p., kart. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-525-56444-8.

Palmyre-Florigny, Danielle, Kreolische Kultur und Religion in Mauritius (Theologie interkulturell 18), Grünewald Mainz 2009, 132 p., brosch. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2767-5.

Pesch, Rudolf, Juden und Christen - ein einziges Volk Gottes? Patmos Düsseldorf 2009, 100 p., brosch. 12,90 EUR[D], ISBN 978-3-491-72534-8.

Roose, Hanna, Neues Testament (Module der Theologie), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009, 160 p., geb. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08082-6.

Rötting, Martin, Interreligiöse Spiritualität - Verantwortungsbewusster Umgang der Religionen, EOS St. Ottilien 2008, 148 p., Pb. 12,80 Eur[D], ISBN 978-3-8306-7331-6.

Schleiermacher, Friedrich, Der christliche Glaube, Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (de Gruyter Texte), deGruyter Berlin/New York 2008, 1152 p., Pb. 39,95 Eur[D], ISBN 978-3-11-020494-0.

Schmidt-Leukel, Perry, Transformation by Integration. How Inter-faight Encounter Changes Christianity, scm press London 2009, 216 p., Pb £25.00[GB], ISBN: 978-0-334-04317-1.

Schreijäck, Thomas (Hg.), Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt, Schöningh Paderborn 2008, 263 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-506-76510-9.

Schreijäck, Thomas/Wenzel, Knut (Hg.), Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerung und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation (Forum Religionspädagogik interkulturell 17), LIT Münster 2009, 176 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10161-7.

Schröter, Jens, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2009, 384 p., Pb 18,80 Eur[D], ISBN 978-3-374-02409-4.

Sievernich, Michael, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, WBG Darmstadt 2009, 268 p., geb. 49,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-19515-2.

Surall, Frank, Systematische Theologie (Module der Theologie), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009, 160 p., geb. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08084-0.

Welte, Paul H., Ins Böse verstrickt. Versuch einer Neuinterpretation der Erbsündenlehre (Theologische Orientierungen 12), LIT Münster 2009, 128 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10137-2.

Werbick, Jürgen, Grundfragen der Ekklesiologie (Grundlagen Theologie), Herder Freiburg 2009, 261 p., kart. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-30303-6.

Zeindler, Matthias, Erwählung. Gottes Weg in der Welt, Theologischer Verlag Zürich 2009, 230 p., brosch. 24,00 Eur[D], ISBN 978-3-290-17516-0.

SaThZ 1 (1997), Heft 1

Eschatologie: Raymund SCHWAGER, Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte; Medard KEHL, Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen; Heinrich SCHMIDINGER, Erlösung als Thema der modernen Philosophie?; Walter WEISS, Erlösung als Thema der modernen Literatur?; Wilhelm ACHLEITNER /Ulrich WINKLER, Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl.

SaThZ 2 (1998), Heft 1

Selbstverständnis der Theologie: Heinrich SCHMIDINGER, Warum gehört die Theologie als Wissenschaft an die Universität?; Gottfried BACHL, Was tut die Theologie?; Walter RABERGER, Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft; Hans-Joachim SANDER, »God Bless America«. Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA; Anton A. BUCHER, Kirchlichkeit - Christlichkeit - Religiosität. Empirische Skizzen zum Kontext der Theologie; Peter PAWLOWSKY, Wozu von Gott reden? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute.

SaThZ 2 (1998), Heft 2

Gottfried BACHL, Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg; ***Gentechnik - Präimplantationsdiagnostik:*** Michael BREITENBACH, Die Anwendungen der Gentechnik als ethisches Problem; Günter VIRT, Von der Genesis zur Gentechnik; Walter LESCH, Zur ethischen Problematik von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik; Karl GOLSER, Die Aussagen des Lehramts der Katholischen Kirche zur vorgeburtlichen Diagnostik, speziell zur Präimplantationsdiagnostik; Werner WOLBERT, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentretenden Handlung"

SaThZ 3 (1999), Heft 1

Hermeneutik eines Dialogs der Religionen: David J. KRIEGER, Religion als Kommunikation; Giancarlo COLLET, Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität; Bischof Erwin KRÄUTLER, Den Weg der Inkulturation weitergehen. Ein Interview über Mission heute; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht; Paul WEß, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben" (Ex 33,20); Werner WOLBERT, Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien.

SaThZ 3 (1999), Heft 2

Das Prozeßparadigma – Eine Basis für interdisziplinäre Forschung: John B. COBB Jr., A. N. Whitehead. The Interface of Science and Philosophy; Hans-Joachim SANDER, Volk Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil; Reto Luzius FETZ, Whitehead, Cassirer, Piaget. Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma; Franz RIFFERT, Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie; Isabelle STENGERS, Whitehead and the Laws of Nature; Avraham SCHWEIGER, The Process Approach in Perception. Support from Studies of Brain Damage Patients.

SaThZ 4 (2000), Heft 1

Humanitäre Intervention durch Krieg - Zivilcourage - Verteilungsgerechtigkeit - Sterbehilfe: Bernhard SUTOR, Recht auf humanitäre Intervention? Politisch-ethische und völkerrechtliche Überlegungen zum Kosovo-Krieg; Severin RENOLDNER, Humanitäre Intervention oder militärische Unterwerfung? Eine christlich-ethische Interpretation des neuen Interventionismus, Dieter WITSCHEN, Zivilcourage als Menschen-Tugend; Joachim HAGEL, Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben; Lars REUTER, Sterbehilfe und Subjektivität. Moraltheologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis.

SaThZ 4 (2000), Heft 2

Die Theologie der Religionen in der Diskussion: Gregor PAUL, Die Vielfalt der Religionen aus atheistischer Sicht. Kritische Thesen, mit Antworten von H. Hempelmann - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel und Replik von Gregor Paul; Heinzpeter HEMPELMANN, Christus allein. Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge einer exklusivistischen Religionstheorie, mit Antworten von G. Paul - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel, Replik von Heinzpeter Hempelmann; Michael BONGARDT, Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - P. Schmidt-Leukel, Replik von Michael Bongardt; Perry SCHMIDT-LEUKEL , Zehn Thesen zu einer christl. und pluralistischen Theologie der Religionen, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - M. Bongardt, Replik von Perry Schmidt-Leukel; Hans-Joachim SANDER, Relativität - Prozess - Gott. Prozesstheologie im Zeichen der Relativismusherausforderung.

SaThZ 5 (2001), Heft 1

Schwerpunkt Rezensionen: Ulrich WINKLER, Umschlagplatz und Denkwerkstatt. Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen; Andreas Michael WEISS, Menschen nach Maß? Entschlüsseltes Genom und manipuliertes Leben; REZENSIONEN aus allen Fachbereichen der Theologie.

SaThZ 5 (2001), Heft 2

Clemens SEDMAK, Eine Handvoll Schwierigkeiten. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Religionswissenschaft; Alois HALBMAYR, Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion; Franz NOICHL, Medizin und die begrenzten Ressourcen. Ethische Überlegungen zum Problem der Rationierung im Gesundheitswesen; Dieter WITSCHEN, Kirche als eine „Schule" der Menschenrechtserziehung. Eine Skizze; Michael ZICHY, Neostrukturalismus und Theologie. Zwischenbericht einer Bestandsaufnahme.

SaThZ 6 (2002), Heft 1

Bioethik: Svend ANDERSEN, Das bioethische Problem der Abtreibung - eine lutherische Perspektive; Werner WOLBERT, Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot; Joachim HAGEL, Unparteilichkeit im Spiel der Natur. Ein alternatives Argument für den Embryonenschutz; Dirk ANSORGE, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung.

SaThZ 6 (2002), Sondernummer

Fakultätsschwerpunkt Salzburg: Theologie Interkulturell und Studium der Religionen: Friedrich SCHLEINZER, Kairos und Hartnäckigkeit. Die Entstehung des Instituts Theologie Interkulturell und Studium der Religionen; Chibueze C. UDEANI, Theologie Interkulturell. Lediglich eine Akzentverschiebung vom Adjektiv zum Adverb?; Ulrich WINKLER, Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit. Der Erkenntnisort einer lokalen Theologie im universalen Volk Gottes; Andreas BAMMER, Theologie studieren in Salzburg. Theologie Interkulturell und Studium der Religionen; Clemens SEDMAK, „No entity without identity". Theologie zwischen Disziplinen, Kulturen, Religionen; Anton A. BUCHER, Theologie Interkulturell / Studium der Weltreligionen. Erwartungen und Beiträge vonseiten der Praktischen Theologie; Marlis GIELEN / Friedrich REITERER, Die Bibel – ein Modell interkultureller Theologie und Begegnung der Religionen; Peter HOFRICHTER, Kirchengeschichte und Patrologie und der Fakultätsschwerpunkt „Theologie interkulturell"; Theodor W. KÖHLER, Unsystematische Nachfragen aus (human)philosophischer Perspektive; Johann W. MÖDLHAMMER, „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen". Berührungspunkte und Perspektiven aus der Sicht der Fächer „Fundamentaltheologie" und „Ökumenische Theologie"; Gertraud PUTZ, Christliche Sozialethik, Theologie Interkulturell und Studium der Religionen. Eine gemeinsame Seilschaft

in einer multikulturellen Gesellschaft?; Hans-Joachim SANDER, Die Wahrheiten des Glaubens und die Macht von Religionen. Dogmatik im Kontext eines Konkurrenzproblems; Frank WALZ, Liturgiewissenschaft Interkulturell; Werner WOLBERT, Die interkulturelle und interreligiöse Perspektive in der Moraltheologie.

SaThZ 6 (2002), Heft 2

Feministische Theologie: Elisabeth ANKER / Silvia ARZT, *Zur Initiierung eines feministischen Diskurses*. Anstatt eines Editorials; Marlis GIELEN, Frauen in den Gemeinden des Paulus. Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts; Anne JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter. Selbstverständnis und Rolle der Frauen im frühen Christentum; Clemens SEDMAK, Ist „Gender" ein wichtiges Handwerkszeug für die Theologie?; Franz NIKOLASCH, Priestertum der Frau; Werner WOLBERT, Spielen Gender-Fragen in der medizinischen Ethik, speziell in Fragen der Reproduktionstechnologie eine Rolle?; Angelika PRESSLER, Ist Gender eine Kategorie in der Organisationsentwicklung? Gemeindeberatung – was könnte sie zur Verbesserung der Situation der Frauen in der Kirche tun?; Regina AMMICHT-QUINN, Corpus delicti. Körper – Religion – Sexualität; Christa SCHNABL, Feministische Ethik. Profil und Herausforderungen; Michaela MOSER, Göttliches Begehren. Zur theologischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz; Ursula RAPP, Befreien und Begehren. Feminist. Exegese am Ende des Patriarchats; Maria-Elisabeth AIGNER, Schwarze Buchstaben, weißes Feuer und die Farbe Lila. Bibliodrama und Feministische Theologie.

SaThZ 7 (2003), Heft 1

Ulrich WINKLER, ***Die Lehre der Systematischen Theologie in gegenwärtigen Kontexten***; Michael BONGARDT, Ein chancenreich schwerer Stand. Ein Berliner Blick auf mögliche Zukunft der akademischen Theologie; Herbert FROHNHOFEN, Den Glauben denken. Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Katholischen Fachhochschule Mainz; Franz GRUBER, Theologie im Dienst der Personwerdung. Dogmatische Theologie lehren im Kontext von Traditionsabbruch und Individualisierung; Helmut HOPING/Jan Heiner TÜCK, Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik; Ralf MIGGELBRINK, Zur Situation und zu Perspektiven systematisch-theologischer Lehrerbildung; Thomas RUSTER, Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik; Hans-Joachim SANDER, In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten. Der prekäre Ort der Dogmatik heute; Dorothea SATTLER, „... denn er ist dein Leben" (Dtn 30,20). Paschatische Theologie im Dienst der Verkündigung Gottes heute; Alois HALBMAYR, Zur Renaissance der negativen Theologie.

SaThZ 7 (2003), Heft 2

Weltethos - Menschenrechte: Johannes LÄHNEMANN, Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Hintergründe, Anliegen, Entwicklungen des Projektes Weltethos; Werner WOLBERT, Menschenwürde, Menschenrechte und die Theologie; Günter VIRT, Theologie als Dimension bioethischer Politikberatung; Dieter WITSCHEN, Rechtspflicht vor Tugendpflicht. Reflexionen zu einer Präferenzregel; Franz NOICHL, Der homo oeconomicus und das Glück. Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie; Publikationsverzeichnis Franz Noichl; Ulrich WINKLER, Vom corpus verum zum corpus delicti. Eucharistische Irritationen.

SaThZ 8 (2004), Heft 1

Alois HALBMAYR, ***Kontextuelle Christologien***; Norbert HINTERSTEINER, Facelifts for Jesus. Zu Ort, Ansatz und Status kontextueller Christologien; Gregor Maria HOFF, Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens?; Ulrich WINKLER, Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie; Manuela KALSKY, Christaphanien. Rekontextualisierungen der Christologie aus feministischer Sicht;

Claude OZANKOM, Der schwarzafrikanische Christus. Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontext; Andreas M. WEIß, Klonverbot in Österreich?

SaThZ 8 (2004), Heft 2

800 Jahre 4. Kreuzzug und die Orthodoxen Kirchen *(hg. v. Ulrich Winkler)*
Ulrich WINKLER: Theologische und soziokulturelle Perspektiven des Verhältnisses zu den Ostkirchen anlässlich der Eroberung Konstantinopels durch den 4. Kreuzzug vor 800 Jahren; Klaus-Peter MATSCHKE, Das Jahr 1204 im Bewusstsein der Byzantiner und in der Tradition der orthodoxen Kirche aus byzantinistischer Sicht; Grigorios LARENTZAKIS, Der 4. Kreuzzug und die Einheit der Kirchen des Ostens und des Westens ; Ernst Christoph SUTTNER, Zum Stand des ökumenischen Dialogs zwischen Ostkirchen und Westkirchen; Reinhard THÖLE, Orthodoxe in Deutschland; Martin TAMCKE, Die Kirchen des Orients zwischen Orthodoxie und Westkirchen; Dietmar W. WINKLER, Der Osten im Westen: Orthodoxe Kirchen in den USA; Glosse: Alois HALBMAYR, Was gehört ins kirchliche Gedächtnis?

SaThZ 9 (2005), Heft 1

Sozialethik *(hg. v. Andreas M. Weiß)*
Andreas M. WEIß, Editorial; Carl-Henric GRENHOLM, Ethik in der ökonomischen Theorie und Praxis; Joachim HAGEL O.Praem., „Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann!" Über die Verantwortung, die in einer Vernunftethik verlangt wird; Nico KOOPMAN, Nach 10 Jahren. Öffentliche Theologie im Postapartheid-Südafrika; Magdalena HOLZTRATTNER, Ausgegrenzte in die Mitte stellen. Eine Theologie der Integration; Werner WOLBERT, Vom gerechten Krieg zum „Just Peacemaking"; Thomas SCHIENDORFER, Zur Problematik theologisch-philosophischer Argumente in John Hicks pluralistischer Hypothese; Glosse: Ulrich WINKLER, Testfall der Ökumene. Ein eucharistisches Gebet für die getrennten Kirchen.

SaThZ 9 (2005), Heft 2

Neuere Ansätze Systematischer Theologie *(hg. v. Alois Halbmayr)*
Alois HALBMAYR: Editorial; Armin KREINER, Die theologische Relevanz Analytischer Philosophie; Franz GRUBER, Die kommunikative Vernunft des Glaubens. Zur Rezeption des philosophischen Pragmatismus in der Systematischen Theologie; Saskia WENDEL, Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu. Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendentale Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht; Joachim VALENTIN, Poststrukturalistische Theoriemodelle und ihre Relevanz für die Theologie; Hans-Joachim *Sander*, Dogmatik im Zeichen von Orten; Bernhard FRESACHER, Die Realität des Christlichen. Der Einfluss konstruktivistischer Epistemologien in der Theologie; Thomas RUSTER, „Ein heiliges Sterben". Der Zweite Weltkrieg in der Deutung deutscher Theologen; Andreas Michael WEIß, Glosse – Selbstbestimmung am Lebensende?

SaThZ 10 (2006), Heft 1

Ulrich Winkler (Hg.), Ein Testament katholischer Religionstheologie. JACQUES DUPUIS: Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999-2004. Aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson. Zugleich „Salzburger Theologische Zeitschrift" (SaThZ 10), Eigenverlag der SaThZ, Salzburg 2006, ISBN 3-200-00691-9: Ulrich WINKLER, Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie – Editorial, Michael AMALADOSS SJ, Jacques Dupuis SJ (5.12.1923 - 28.12.2004); Jacques DUPUIS SJ., „Die Wahrheit wird euch frei machen". Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet; DERS., Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus; DERS., Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi; DERS., Das interreligiöse Gebet; DERS., „Das Christentum und die Religionen" – noch einmal be-

trachtet; DERS., Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso"; Kommentar zur Notifikation in Bezug auf das Buch von J. Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso"; Kardinal Franz KÖNIG, Zur Verteidigung von Pater Dupuis.

SaThZ 10 (2006), Heft 2

Werner Wolbert zum 60. Geburtstag *(hg. v. Andreas M. Weiß)*
Anton A. BUCHER, Laudatio für Werner Wolbert; Konrad HILPERT; „Im Namen Gottes". Religionsfreiheit im Spannungsfeld von Selbstbestimmung, öffentlicher Anerkennung und anderen Menschenrechten; Carl-Henric GRENHOLM, Christian Ethics Beyond Humanism; Günter VIRT, Was können bioethische Dokumente bewirken? Werkstattbericht aus den Vorarbeiten zu Opinion 21 der Europäischen Gruppe für Ethik: „Zu ethischen Aspekten der Nanomedizin"; Marlis GIELEN, „Der Leib aber ist nicht für die Unzucht ..." (1Kor 6,13). Möglichkeiten und Grenzen heutiger Rezeption sexualethischer Aussagen des Paulus aus exegetischer Perspektive; Dieter WITSCHEN, Humilitas moralis. Ein Exempel für eine Tugend-Bestimmung Kants; Werner WOLBERT, 60 Jahre – eine Betrachtung; Verzeichnis der Publikationen von Werner Wolbert. *** Matthias REMENYI, Gott im Kommen. Zur Debatte um Einheit und Differenz im Gott-Welt-Verhältnis; Ulrich WINKLER, Perry Schmidt-Leukels christliche pluralistische Religionstheologie; Alois HALBMAYR, Glosse – Bluttrübe Zeiten? Slavoj Žižek über Religion und Atheismus.

SaThZ 11 (2007), Heft 1

Wiederkehr der Religion? *(hg. v. Alois Halbmayr)*
Winfried GEBHARDT, Transformation der Religion. Signaturen der religiösen Gegenwartskultur; Christoph LIENKAMP, Jenseits von Säkularisierung und Rückkehr der Religion. Theoretische Deutungen der Transformation von Religion in der Kritik | *Erfahrungsberichte*: Wilhelm ACHLEITNER, Keine Wiederkehr der Religion! Sie ist schon lange da; Georg RITZER, Gedankensplitter zur „wiederkehrenden Religion" aus der Perspektive zweier praktischer Handlungsfelder; Michael MAX, Respiritualisierung; Andreas M. JAKOBER, Das Feuer neu entfachen; Christof S. EISL, „Erst durch die Krankheit habe ich verstanden, was Leben ist." Erfahrungen aus der Hospiz-Bewegung Salzburg | Ulrich WINKLER, Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg – theologische Konzeption; Dieter WITSCHEN, Was ist eine Gewissensentscheidung? Bestimmungselemente einer ethischen Kategorie; Ulrich WINKLER, Glosse - „Wer sind die Erwählten? Zu denen gehöre ich bestimmt nicht!" Von der Verabschiedung des Zweiten Vatikanums im Pro-multis-Streit um die Eucharistie

SaThZ 11 (2007), Heft 2

Komparative Theologie der Religionen *(hg. v. Ulrich Winkler)*
Ulrich WINKLER, Komparative Theologie der Religionen. Editorial; Francis X. CLOONEY SJ, Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie" der American Academy of Religion (AAR); Norbert HINTERSTEINER, Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der Komparativen Theologie; Ulrich WINKLER, Für eine pneumatologische Religionstheologie; Gregor Maria HOFF, Der fremde Ort des eigenen Gottes. Karl Rahners Theorie von den anonymen Christen als Grammatik theologischer Fremdsprachen; William FRANKE, Eine kritische Negative Theologie des Dialogs: Die Koinzidenz von Vernunft und Offenbarung in kommunikativer Offenheit; Manuela KALSKY, Eine Spiritualität des Überlebens. Christologische Überlegungen aus womanistischer Sicht; Andreas M. Weiß, Glosse – Lebensverlängerung durch künstliche Ernährung – ausnahmslose Verpflichtung oder eine Frage der Abwägung?

SaThZ 11 (2008), Heft 1

***Klimawandel und ökologische Schöpfungstheologie** (hg. v. Ulrich Winkler)*
Ulrich WINKLER, Klimawandel und ökologische Schöpfungstheologie Für die Revitalisierung eines marginalisierten Topos; Franz GRUBER, „Die Herausforderung ist unermeßlich" (L. Boff). Schöpfungstheologie und Ökologie; Güntner ALTNER, Klimakrise und Schöpfungstheologie. Theologie im Horizont interdisziplinärer Nachhaltigkeitsforschung; Sigurd BERGMANN, Der Geist unserer Zeit. Zur Verwandlung von Schöpfung, Wissenschaft und Religion im Klimawandel; Ernst M. CONRADIE, Schuld eingestehen im Kontext des Klimawandels; Roland FABER, Ecotheology, Ecoprocess, and Ecotheosis. A Theopoetical Intervention; Ulrich WINKLER, Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen; Joachim HAGEL, Prof. P. Dr. Dr.h.c. Bruno Schüller SJ - in memoriam; Alois HALBMAYR, Glosse – SteuerSünden. Zur kritischen Funktion der Theologie.

SaThZ 11 (2008), Heft 2

***Migrationskirchen** (hg. v. Ulrich Winkler)*
Ulrich WINKLER, Migrationskirchen – ein neuer ökumenischer Brennpunk einer Theologie interkulturell. Editorial; Christina WEICHSELBAUMER, Eine Kartographie der Migration und die Antworten der Kirchen. Die jüngste Studie der Kommission der Kirchen für Migranten in Europa; Garnet PARRIS, Eine Theologie der Migrationskirchen in Europa. Die derzeitigen Gegebenheiten in Europa; Ndubueze Fabian MMAGU, Migrationskirchen. Ein Theologumenon im Zeichen der Globalisierung. Kirche am Prüfstand des Zeitgeistes – Ekklesiologisch-soteriologische Erfahrungen in der „African Catholic Community Vienna"; Thomas FORNET-PONSE, Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog; František ŠTĚCH, Damit das Volk Gottes zum Licht der Völker wird.

SaThZ 12 (2009), Heft 1

Der Mensch – Bild Gottes? (hg. v. *Alois Halbmayr*)
Alois HALBMAYR, Der Mensch – Bild oder Ebenbild Gottes?; Andreas VONACH, Gott ähnlich ist nicht Gott gleich. Anmerkungen zu einer angemessenen Anthropologie im Rahmen einer biblischen Theologie; Hartwig BISCHOF, Ich seh' etwas – in Unterbrechung der Ebene; Marco A. SORACE, Bildtheologie heute. Die Arbeit der Münsteraner bildtheologischen Arbeitsstelle ACHRIBI im Kontext gegenwärtiger Fragestellungen; Christiane TIETZ, Was ist der Mensch? Zum Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen in öffentlichen ethischen Debatten; Ludwig Volker TOTH, Von Gott verlassen. Zum Verhältnis von Religion und Behinderung; Dieter WITSCHEN, Sind Menschenrechte in jeder Hinsicht gleichgewichtig? Differenzierungen zur Äquivalenz-These; Anton BUCHER, Glosse: Ethikunterricht in Österreich? Zuerst verschlafen – und jetzt vertrödelt