

Unparteilichkeit und Anwaltsfunktion

Anmerkungen zu einem Dauerkonflikt der theologischen Ethik

Die folgenden Überlegungen sind einem Thema gewidmet, das zu den Streitfragen christlicher Theologie gehört, obwohl sich über viele Einzelaspekte sehr leicht Konsens erzielen läßt. Daß christliche Theologie Partei ergreifen muß, wenn die Würde von Menschen mit Füßen getreten wird, dürfte unbestritten sein. Ein solches Engagement würden wir allerdings auch von jedem Menschen erwarten, der mit Theologie nichts zu tun hat. Die Idee, daß akademische Theologie sich prinzipiell auf die Seite einer parteilichen Praxis stellen müsse, stößt jedoch auf größtes Unbehagen und provoziert den Verdacht, daß eine solche Theologie ihre wissenschaftliche Reputation und die Erfüllung ihrer kirchlichen Aufgabe aufs Spiel setzen könnte. Unsere Themenstellung mag vielleicht manchen Anlaß geben zu der Befürchtung, hier könnten alte Grabenkämpfe heraufbeschworen werden: zwischen Konservativen und Progressiven, Liberalen und Alternativen. Das Wort parteilich und erst recht das Wort parteiisch haben in unserer Sprache einen schlechten Klang. Von einem parteilichen Gesprächspartner erwarten wir keine objektive Einschätzung der Lage; er gilt als voreingenommen und verblendet, unfähig zur fairen Prüfung aller nur denkbaren Gesichtspunkte und ist deshalb ein Hindernis für eine gerechte Problemlösung. Eine so verstandene Parteilichkeit wäre Ausdruck eines Partikularismus, der für die friedliche Konfliktlösung in größeren Gruppen oder Gesellschaften eine Gefahr darstellt.

Nur wäre es freilich denkbar, den polemischen Charakter einer parteilichen Theologie und Ethik¹ dadurch zu entdramatisieren, daß man der Unschärfe unserer Alltagssprache die Schuld gibt und die bewußte Verwendung der mißverständlichen Vokabel Parteilichkeit als einen Akt semantischer Politik kritisiert. Schließlich gebe es je nach Standpunkt eine gute und eine schlechte Parteilichkeit, so daß der Streit um Wörter müßig sei, wenn nicht geklärt werde, welche Interessen hinter einer Parteinahme stehen. Ich bin mit diesem Vorschlag sehr einverstanden, möchte jedoch die These vertreten, daß selbst nach einer Entlarvung aller sprachlichen Verschleierungstaktiken daran festzuhalten ist, daß christliche Theologie nicht auf Unparteilichkeit im Sinn politischer Neutralität verpflichtet werden kann. Es liegt vielmehr in der Logik theologischer Diskurse, relativ starke Geltungsansprüche zu erheben und kontroverse Diskussionen aus-

zulösen. In unserer Zeit, in der das Ende der großen Ideologien gefeiert wird, gibt es eine verständliche Angst vor jeder Art von parteilicher Einmischung, die sehr schnell als neuer Klerikalismus, als Fanatismus oder als Fundamentalismus zurückgewiesen wird. In pluralistischen Gesellschaften ist es in der Tat ein Problem, wenn Minderheiten ihre weltanschaulich geprägten Normvorstellungen durchsetzen wollen, obwohl diese nicht kompromißfähig sind.

Unparteilichkeit wird im Alltagsbewußtsein sehr häufig nach dem sportlichen Modell des Schiedsrichters verstanden, den wir ja auch als den Unparteiischen bezeichnen. Und es wäre schon viel gewonnen, wenn wenigstens die Moral des Fair play² auch in anderen Lebensbereichen mehr Verbindlichkeit besäße und die ethische Bedeutung des Sports eine entsprechende Anerkennung fände. Dennoch ist dieses Modell nur begrenzt übertragbar, weil der Schiedsrichter seine Entscheidungen an einem vorgegebenen Regelsystem orientieren kann, das prinzipiell von allen an der sportlichen Veranstaltung mitwirkenden Personen anerkannt wird. Solche Konventionen liegen aber bei ethisch relevanten Konflikten nicht immer vor; häufig müssen Richtlinien für die Schlichtung eines Streits erst gefunden werden, weil sich das ethische Problem in der Form eines Dilemmas stellt. Sogar in der Rechtsprechung geht es ja nicht um die einfache Applikation bereits vorhandener Normen, sondern meist um einen komplizierten hermeneutischen Prozeß, in dem die Kriterien für ein gerechtes Urteil erst zu erarbeiten sind. Aber auch im Sport sind gerechte Entscheidungen nicht immer mühelos zu treffen, weil der Schiedsrichter nicht in jedem Moment die Komplexität eines Spielablaufs durchschauen kann. Fehlentscheidungen auf dem Fußballfeld sind auch ohne böse Absicht oder Voreingenommenheit des Unparteiischen jederzeit möglich und könnten nur durch eine totale Überwachung des Spiels durch Kameras und hochsensible Meßgeräte kompensiert werden. An welche Grenzen der Vorstellungskraft und des gerechten menschlichen Urteils der moderne Hochleistungssport getrieben wird, sehen wir zum Beispiel bei Ski-Abfahrtsrennen, bei denen Bruchteile von Sekunden, die nur mit fortschrittlichster Computertechnik meßbar sind, über den Sieg entscheiden. Wäre also erst mit der Vergleichbarkeit exakter empirischer Daten die perfekte Unparteilichkeit garantiert? In den Darstellungen der bildenden Kunst arbeitet Justitia noch mit einfacheren Methoden: Mit einer Waage in der Hand und mit verbundenen Augen urteilt sie ohne Ansehen der Person und unbestechlich; jegliche Willkür ist ausgeschlossen³.

Das wissenschaftliche und das forensische Modell von Unparteilichkeit bringen uns dem ethischen Kern dieses Grundsatzes näher und helfen dabei, gewisse Fehlformen der Parteilichkeit auszuschließen. Parteilichkeit macht blind, wenn die Identifikation mit einer bestimmten Meinung oder Gruppe so stark ist, daß abweichende Positionen gar nicht mehr gehört werden – eine krasse Verletzung der Regel: *audiat et altera pars*! Wer nicht bereit ist, sich in Konfliktfällen mit einer übergeordneten Idee von Gerechtigkeit und mit der Untersuchung des Fal-

les durch objektive Instanzen („*nemo iudex in sua causa*“) konfrontieren zu lassen, der läuft Gefahr, den eigenen Standpunkt oder auch Gruppeninteressen zu verabsolutieren und die Prinzipien einer universalistischen Ethik zu verletzen. Genau hier treffen wir aber auch auf das Problem einer blinden Unparteilichkeit, die in wissenschaftlicher Objektivität und rechtspositivistischen Regelungen bereits die Garanten der Gerechtigkeit sieht. Der Ruf nach einer Theologie, die Partei ergreift, wird normalerweise in Situationen laut, in denen die Kontrasterfahrungen von Unrecht und Willkür das Vertrauen in Verfahren der gerechten Konfliktlösung und des gerechten Interessenausgleichs erschüttert haben. Obwohl die folgenden Überlegungen ein Produkt mitteleuropäischer Schreibtischtheologie sind, möchten sie dennoch auch ein Gespür für jene Kontexte von Theologie entwickeln, in denen die Selbstverständlichkeit bürgerlicher Objektivitäts- und Gerechtigkeitsvorstellungen nicht gegeben ist.

Eine letzte Vorbemerkung: Obwohl ich die Gesamtheit der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin an unseren Universitäten in den Blick nehmen möchte, sind diese Wahrnehmungen durch die Realität und die Methoden der theologischen Sozialethik geprägt. Hieraus erklären sich einige Akzentsetzungen, die jedoch als Anstöße für das Gespräch auch über die Grenzen des Fachs hinweg zu verstehen sind.

Kontexte theologischer Rede

Als öffentliche Rede muß sich die Theologie der Kritik stellen, die von anderen Fachvertretern, aber auch von Nichttheologen vorgetragen wird. Theologie existiert nicht im luftleeren Raum, sondern nur in Interaktion mit einem Kreis von Adressaten, die insgesamt ein recht vielschichtiges Publikum darstellen. Als mit den Pflichten und Privilegien einer universitären Fakultät ausgestattetes Fach muß sich die Theologie zunächst an den Maßstäben wissenschaftlicher Forschung messen lassen, da anders nicht einsichtig zu machen ist, warum ein solches weltanschauliches Tendenzunternehmen aus anderen denn aus Traditionsgründen mit öffentlichen Geldern an staatlichen Hochschulen gefördert wird. Sodann besteht auch eine Rechenschaftspflicht gegenüber der Kirche, in deren Auftrag Theologinnen und Theologen lehren und forschen. Und schließlich richten sich theologische Diskurse durch Vorträge und Publikationen an Interessierte in einer pluralistischen Gesellschaft, in welcher der Sektor Religion/Theologie nicht nur ein beachtliches kulturelles Erbe, sondern auch eine argumentativ gewichtige und seriöse Stimme in aktuellen Kontroversen darstellt⁴. Deshalb ist zu bedenken, wie das Ideal der Unparteilichkeit in den genannten Kontexten artikuliert wird und in welcher Weise die theologische Rede auf die jeweiligen Erwartungen reagiert.

Wissenschaft

Das naturwissenschaftliche Selbstverständnis einer objektiven und neutralen Grundlagenforschung hat in den vergangenen Jahren erheblich an Plausibilität verloren, da Störfälle in technischen Großanlagen und der Einsatz von Forschungsergebnissen zu perversen Zwecken (z. B. in der Biotechnologie) das Vertrauen in eine ethisch angeblich indifferente Wissenschaftspraxis zerstört haben. Die Forderung nach wissenschaftsethischer Reflexion und die zahlreichen Varianten einer fundamentalen Wissenschaftskritik sind Indizien für eine veränderte gesellschaftliche Wahrnehmung eines Bereichs, der lange Zeit über jeden Verdacht erhaben war. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß sich empirische Forschungsergebnisse auch weiterhin intersubjektiv überprüfen und als wahr oder falsch klassifizieren lassen. Andererseits wurde das Bewußtsein dafür geschärft, daß die Anwendung neuer Erkenntnisse in Medizin und Technik keineswegs beliebig ist und dem Wissenschaftler eine größere Verantwortung zuzumutet.

Die Geistes- und Sozialwissenschaften sahen sich in ihrer wissenschaftstheoretischen Dignität lange im Schatten der exakten Naturwissenschaften und investierten daher große Anstrengungen in das ehrgeizige Projekt, zu ihren Forschungsgegenständen eine solche Distanz zu gewinnen, daß ihnen weltanschauliche Prämissen und emotionales Engagement keinen Streich mehr spielen könnten. Wenn es gelänge, soziale und geistige Prozesse so zu durchschauen wie früher die Geheimnisse der Natur, dann wäre es auch möglich, Bewußtsein und Gesellschaft mit gleicher Präzision wie Naturphänomene zu analysieren und nach rationalen Kriterien zu beeinflussen⁵. Wir wissen, was aus derartigen Träumen geworden ist, und haben gelernt, den hermeneutischen Zirkel von Erkenntnis und Interesse selbstkritischer zu durchschauen. Trotzdem gibt es immer noch sehr folgenreiche Versuche, naturwissenschaftliche Ideale auf die Sozialwissenschaften zu übertragen, zum Beispiel in der Ökonomie, die sich im vergangenen Jahrhundert aus den *Moral sciences* ausgegliedert hat, um eine auf empirischen und mathematischen Grundlagen entfaltete exakte Wissenschaft aufzubauen, die ethisch neutral sei. Marktmechanismen werden dann in den Rang von Naturgesetzen gehoben und gegen moralische Kritik immunisiert. Ausweichend ist oft von den sogenannten Sachzwängen die Rede, die nicht durch moralische Appelle aus der Welt zu schaffen seien. Möglicherweise handelt es sich hier um eine Karikatur von Wirtschaftswissenschaft, da diese ja längst in sehr geschickter Weise auf den Wirtschaftsethikboom reagiert hat. Dennoch bleibt festzuhalten, daß die Neutralität wissenschaftlicher Erkenntnis auch in den Sozial- und Geisteswissenschaften äußerst fraglich geworden ist und eine Neuvermessung der wissenschaftstheoretischen Diskurse durchaus sinnvoll erscheint.

Allerdings ist die skizzierte Situation für Theologinnen und Theologen kein

Anlaß zur Schadenfreude, sondern eine Gelegenheit, sich auf den Wissenschaftscharakter des eigenen Fachs zu besinnen, wobei der Status der historischen Disziplinen heute wohl weniger problematisch ist als jener der systematischen und der praktischen Sektion. Eine systematische und praktische Theologie, die in sozialen, politischen und ökonomischen Zeitfragen Partei ergreift, tut dies nicht mit der Geste der Besserwisserei, sondern als *eine* Stimme in einem interdisziplinären Verbund, in dem allein die Kraft des besseren Arguments zählt. Beratungen im Bereich der Bioethik könnten als Beispiel dafür dienen, daß ein solches Gespräch gelingt, wenn alle Beteiligten bereit sind, von der Sachkompetenz der anderen zu lernen und zwischen Tatsachenurteilen und Werturteilen zu unterscheiden. Theologische Fakultäten haben an Universitäten die leider nicht immer genutzte Chance, einen alternativen Wissenschaftsstil zu praktizieren, der höchstes akademisches Niveau mit einer sozialen und politischen Sensibilität verbindet, die sich auch an den anderen Fakultäten herumsprechen dürfte.

Kirche

Ein weiterer Kontext theologischer Rede ist die kirchliche Gemeinschaft, in der Diskussionen über die Parteilichkeit eine lange Tradition haben, da Theologie als Legitimationsinstanz für oder gegen bestimmte Optionen von Interesse ist und gern instrumentalisiert wird. Obwohl im Lauf der Jahrhunderte fast alle nur denkbaren Positionen schon in irgendeiner Weise vertreten wurden, gibt es in der katholischen Kirche bezüglich politischer Aktivitäten doch eine klare Tendenz zum Gebot parteipolitischer Enthaltsamkeit kirchlicher Amtsträger und Theologen, die sich nicht am Kampf um die Macht beteiligen sollten, weil ihre genuine Aufgabe in der Pastoral bzw. in der Wahrheitssuche liege. So ehrenwert diese Auffassung auch sein mag, sie entsprach noch nie so recht der gesellschaftlichen Realität. Christinnen und Christen, auch solche, die in Kirche und Theologie Verantwortung tragen, haben sich immer als Mitglieder einer politischen Gemeinschaft auf staatlicher Ebene, aber auch im internationalen Rahmen mit bestimmten politischen Optionen solidarisiert und darüber kirchenintern erbittert gestritten. Da die Kirche zumindest in ihren obersten Leitungsgremien nicht pluralistisch und demokratisch verfaßt ist, ist ihr Konflikt mit Parteien im Grund genommen programmiert, sobald das Spektrum abweichender Meinungen zu groß wird. Zwar wird Parteilichkeit dann gern zugestanden, wenn das Engagement auf der Linie kirchenamtlicher Optionen liegt; wird dieser Rahmen verlassen, so gilt die Parteinahme auf einmal als defiziente Form christlicher Praxis, die doch schließlich nicht spalten, sondern versöhnen solle.

Solche Konflikte verdienen keine größere Beachtung, wenn sich an ihnen nicht ablesen ließe, daß hier letztlich doch unter dem Deckmantel der Neutralität

und der Offenheit für alle Menschen guten Willens um Macht und Einfluß gestritten wird, wobei die Definitionsmacht zur Bestimmung der *richtigen* Parteilichkeit bei einigen wenigen liegt, die paternalistisch bestimmen, wofür oder wogegen sich andere engagieren sollen. Es wäre eine wichtige religionssoziologische Aufgabe, die Affinitäten der Kirchen zu einzelnen politischen Parteien noch genauer zu untersuchen, um somit für den Streit um das Verhältnis von Kirche und Politik eine aussagekräftige Grundlage zu erarbeiten.

Es ist also wenig ergiebig, darüber nachzudenken, ob die Theologie der Kirche zu parteilichen Einmischungen raten darf. Kirchliche Parteinahme in politischen Fragen hat es immer gegeben, von „links“ und von „rechts“, im Namen der Radikalität des Evangeliums und im Interesse der Bewahrung bestehender Verhältnisse, auf der Seite von Unterdrückten und auf der Seite von Unterdrückern. Das Nachdenken über christliche Radikalität und Parteilichkeit wird sich deshalb vor allem der Ambivalenz einer Geschichte zu stellen haben, in der sowohl das Gelingen von gelebter Nachfolge Jesu als auch die Verstrickung in Schuld und Versagen anzutreffen sind.

Gesellschaft

Wie in den bisherigen Ausführungen bereits deutlich wurde, ist christliche Theologie auch ohne kirchliche Vermittlung in gesellschaftliche Beratungen eingebunden, in denen sich die Frage nach einer politischen Option nicht umgehen läßt. Besonders Moraltheologen und Sozialethiker sind seit einigen Jahren gefragte Teilnehmer in Gremien der Politikberatung und fallen dort nicht gerade durch revolutionäre Ansichten auf. Aufgeklärte Ethiker wissen, daß sie kein Monopol auf ethisches Argumentieren haben, auch wenn diese Einsicht für das narzißtische Selbstbild eines Berufs mit ohnehin diffusem Profil vielleicht nicht schmeichelhaft ist. Es gibt daher eine problematische Neigung, die in drängenden Fragen der Praxis empfundene Ohnmacht dadurch zu kompensieren, daß man wenigstens am Schreibtisch hin und wieder in die Rolle des Schiedsrichters schlüpft. Ethik wäre in dieser Idealisierung die Schiedsstelle für gesellschaftliche Konflikte, Prüfstelle der Argumente, unparteiliche Agentur für Themen der Politikberatung und für das Nachdenken über die Zukunft der Wirtschaft. Die atemlose Hektik vieler theologischer Ethiker ist wohl nur noch damit zu erklären, daß diese wirklich an ihre unvertretbare Mission glauben. Die Marktlage auf der Ebene der Symposien, Hearings, Beratungen und Gutachtertätigkeiten ist zur Zeit für Ethiker sehr gut.

Dabei fällt auf, daß relativ neutrale Standpunkte bevorzugt werden. Brillant formulierter Protest und pointierte Stellungnahmen von Intellektuellen sind in Deutschland – anders als beispielsweise in der französischen Tradition – sehr sel-

ten. Die Rolle des systemkritischen Intellektuellen ist offensichtlich wenig attraktiv und leidet wohl immer noch unter dem Trauma der (konservativen) Schelte, wonach destruktive Theoriearbeit die Gemeinschaftsaufgabe der Demokratie gefährde⁶. Die deutschen Theologinnen und Theologen, die sich zur Zeit regelmäßig über die Medien an ein größeres Publikum wenden bzw. die ihre Bücher bei nicht spezifisch theologischen Verlagen erfolgreich publizieren, lassen sich an einer Hand abzählen.

Nicht nur im Kreis der Intellektuellen scheinen sich Interesse und Desinteresse an politischem Engagement in eigentümlichen Konjunkturzyklen zu vollziehen. Es gibt Zeiten, in denen recht viele Bürgerinnen und Bürger sich mit enormer Kraft und unter Verzicht auf private Annehmlichkeiten im öffentlichen Raum einsetzen, während zu anderen Zeiten der Rückzug ins Private dominiert und es kaum gelingt, Betroffene zu uneigennützigem Handeln und zu politischen Aktionen zu motivieren⁷. Solche Konjunkturzyklen sind ja auch im Leben theologischer Fakultäten bestens bekannt.

Wenn wir auf die unterschiedlichen Kontexte theologischer Rede zurückblicken, so stellt sich das Postulat der Unparteilichkeit bzw. Parteilichkeit in differenzierter Form dar. Was als wissenschaftliches Ideal verbindlich ist, kann nicht ohne weiteres auf die soziale Praxis übertragen werden, jedenfalls nicht im Sinn eines neutralen Beobachterstatus. Wer handelt, ist immer schon in ein Beziehungsgeflecht anderer Handlungen verstrickt, geht bei der schwierigen Aufgabe der Handlungskordinierung nach normativen Leitlinien vor und sortiert die Fülle der Handlungsalternativen nach bestimmten Optionen. Dennoch sind derartige Entscheidungen nicht als blinder Dezisionismus zu verstehen, sondern als eine rationale Auswahl, die sich an verallgemeinerungsfähigen Alternativen orientiert. Deshalb ist es für die weiteren Überlegungen unerlässlich, die für die Begründung einer Ethik zentrale Forderung nach unparteilichen Urteilen in Erinnerung zu rufen.

Das ethische Verständnis von Unparteilichkeit

Das Unparteilichkeitsprinzip gehört zum Kernbestand der ethischen Tradition, in der es in verschiedenen Formulierungen zu finden ist: als Goldene Regel, als Kategorischer Imperativ, als Forderung nach Universalisierbarkeit⁸. Die Goldene Regel ist ein formales Moralkriterium, das die Notwendigkeit einer wechselseitigen Respektierung der Handelnden unterstreicht. Anderen gegenüber so zu handeln, wie man von ihnen behandelt werden möchte, setzt voraus, daß man im Gedankenexperiment den moralischen Standpunkt einnimmt, der sich durch Unparteilichkeit auszeichnet. Seine philosophisch wirkungsvollste Formulierung hat dieser Gedanke in Kants Kategorischem Imperativ gefunden. Der Gegen-

stand der Verallgemeinerung sind Maximen, jene subjektiven Grundsätze, die der Handelnde als moralische Leitlinien seines eigenen Lebens formuliert (z.B. gesund leben, rücksichtsvoll sein, Menschen in Notsituationen helfen oder aber auch nur auf den eigenen Profit achten, sich für erlittenes Unrecht grundsätzlich rächen, Machtpositionen kompromißlos ausnutzen). Diese Grundsätze werden konsequent auf die Lebensbereiche angewendet, für die sie gelten sollen. Der Verallgemeinerungstest besteht nun darin, ähnlich wie bei der Goldenen Regel in einem Gedankenexperiment zu überlegen, ob die jeweilige Maxime auch ein allgemeines Gesetz sein kann, ob es also wünschbar ist, daß andere auch nach diesen Lebensregeln handeln, wenn sie sich in einer vergleichbaren Situation befinden.

Es ist der Vorzug einer Maximenethik, daß sie von der vernünftigen Selbstbestimmung des Menschen ausgeht und nicht von einem starren Normensystem. Maximen haben den Rang von allgemeinen Grundsätzen, die bei aller Abstraktion dennoch den jeweiligen Kontext einer Handlung berücksichtigen. Sie sind nicht die Ausführungsbestimmungen eines fremden Gesetzes, sondern Ergebnisse von freien Willensentscheidungen. Mit dem Kategorischen Imperativ ist ein formales Moralprinzip formuliert, das als oberstes Kriterium dienen kann, ohne die Inhalte der Moral zu präjudizieren. Verallgemeinerung und Autonomie des Willens sind die sich ergänzenden Aspekte des höchsten Maßstabs der Moral, in der Freiheit und kategorische Verbindlichkeit einander zugeordnet sind. Kriterium für die Beurteilung von Handlungen ist nicht das persönliche Wohlbefinden, Erfolgsstreben oder Glücksverlangen, sondern einzig die objektive Geltung von Regeln als ein möglicherweise allgemeines Gesetz.

In der neueren Sozialphilosophie und Sozialpsychologie wird die Unparteilichkeit als „ideale Rollenübernahme“ thematisiert: als Fähigkeit, sich in die Situation eines anderen hineinversetzen zu können und damit die Grundlage für ein verständigungsorientiertes Handeln zu schaffen⁹. John Rawls konstruiert die Hypothese von rationalen Entscheidungsverfahren, die unter dem „Schleier der Unwissenheit“ durchgeführt werden: In einem fiktiven Urzustand kennen die Individuen ihre realen Nöte und Begünstigungen noch nicht und entscheiden deshalb im eigenen Interesse nach Kriterien der Fairneß, die sich auch für sie selbst am meisten auszahlen würde¹⁰. Es ist deshalb ein häufig erprobtes und aussichtsreiches Unterfangen, praktische Philosophie und Moraltheologie mit den Leitlinien des Unparteilichkeitsprinzips und des Universalisierbarkeitstheorems zu konzipieren.

Als Zwischenergebnis läßt sich festhalten, daß es auf der Ebene der Normenbegründung keine Parteilichkeit geben darf. Denn dann würde es sich nicht mehr um gerechte, rational einsehbare und universell gültige Normen handeln, sondern um Konventionen einer Gruppenmoral. Dem universalistischen Ansatz der Moral entspricht das Bild vom Ethiker als dem *neutralen* Beobachter, der Gel-

tungsansprüche auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit prüft und sich dabei auf den formalen Aspekt der Argumentation konzentriert. Das Unparteilichkeitsprinzip läßt sich relativ leicht auf ethische Aspekte von bereits demokratisch legitimierten Verfahren in Recht und Politik anwenden. Fraglich ist jedoch, ob es in gleicher Weise für Prozesse in Wirtschaft und Gesellschaft gilt, die einer politischen und rechtlichen Kontrolle mehr oder weniger entzogen sind. Unparteilichkeit setzt Strukturen voraus, in denen Raum und Zeit für ein freies und begründetes Urteil gegeben sind.

Es sei nur am Rand bemerkt, daß in der amerikanischen Sozialphilosophie (und nicht nur dort) zur Zeit starke Zweifel an der Begründbarkeit einer universalistischen Ethik laut werden. Im sogenannten Communitarianism wird offensiv für die primären Pflichten gegenüber der eigenen sozialen Gruppe und der eigenen Staatsgemeinschaft plädiert¹¹. Eine kosmopolitische Theologie müßte einer solchen Sichtweise entschieden widersprechen.

Hoffnungen auf die Unparteilichkeit in der Diskursrationalität

Die Attraktivität der Diskursethik für die theologische Fundamentalmoral wird sich zum Teil damit erklären lassen, daß der Bescheidenheitstopos der Habermasschen Moraltheorie vom Druck der komplexen Anwendungsdiskurse entlastet. Peter Eicher hat diesen Aspekt treffend auf den Punkt gebracht: „Das scheint wenig zu sein und sympathisch bescheiden dazu. Die Theorie des kommunikativen Handelns verpflichtet zu nichts als zum Argumentieren, wenn es um die Vergewisserung normativer Ansprüche geht, salopp formuliert: Sie verpflichtet die sozial Handelnden zum Palaver, zu jener Kunst, die schon in vorstaatlichen Kulturen als Kriegersatz, als gesellschaftsbegründendes Rechtsinstitut und als höchste Lebenskunst gepflegt wurde. Von den Teilnehmern des in der Gegenwart wissenschaftlich zu führenden Palavers wird in der Tat wenig verlangt: nichts als die hypothetische Einstellung gegenüber allen ihren normativ leitenden Grundsätzen, also nur die prinzipielle Skepsis gegenüber apriorischen Maximen des Handelns, nur die Kritik an jedem Bezug des sozialen Handelns auf ein *unbedingtes* ethisches Moment.“¹² Mir scheint, daß Eicher mit seiner Kritik insgesamt dem Anliegen von Habermas nicht gerecht wird. Er übersieht nämlich, daß in der kommunikativen Ethik die Intuition auf den Begriff gebracht wird, daß wir mit einer *extremen Verletzbarkeit* von Personen zu rechnen haben. Wie Habermas herausstellt, läßt sich Moral unter „anthropologischen Gesichtspunkten... als eine Schutzvorrichtung verstehen, die eine in soziokulturelle Lebensformen strukturell eingebaute Verletzbarkeit kompensiert. In diesem Sinn versehrbar und schonungsbedürftig sind Lebewesen, die allein auf dem Wege der Vergesellschaftung individuiert werden. Die raumzeitliche Individuierung der

Menschengattung in die einzelnen Exemplare wird nicht schon durch eine genetische Anlage reguliert, die unvermittelt von der Art auf den individuellen Organismus durchgreift. Sprach- und handlungsfähige Subjekte werden vielmehr als Individuen allein dadurch konstituiert, daß sie als Mitglieder einer jeweils besonderen Sprachgemeinschaft in eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt hineinwachsen.“¹³ Aus dieser Sicht bekommt die Forderung nach Unparteilichkeit in einem rationalen Diskurs ein ganz neues Gewicht.

Der Universalisierungsgrundsatz ist als Moralprinzip in der Diskursethik von Karl-Otto Apel¹⁴ und Jürgen Habermas¹⁵ von zentraler Bedeutung. An die Stelle des Kategorischen Imperativs tritt das Verfahren der moralischen Argumentation mit dem Grundsatz, „daß nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“¹⁶. Von diesem Prinzip wird behauptet, daß es universal gelte, das heißt nicht nur für einen bestimmten Kulturkreis. Jeder, der sich ernsthaft auf moralisches Argumentieren einläßt, akzeptiert indirekt die Voraussetzungen und Regeln praktischer Diskurse, bei denen allein der Zwang des besseren Arguments den Ausschlag gibt. Mit der formalen und prozeduralen Bestimmung des Moralprinzips markiert die Diskursethik einen Standpunkt der Moral, von dem aus Handlungskonflikte analysiert und im Konsens gelöst werden können, sofern man die prinzipielle Möglichkeit einer idealen Kommunikationsgemeinschaft unterstellt. Diese gilt als Grundnorm für praktische Diskurse, die zwar weit von einem solchen Ideal entfernt sein mögen, aber dennoch am universellen Kern der Moral festhalten und nicht vor dem Werteskeptizismus kapitulieren. Andererseits verzichtet die Diskursethik ganz bewußt auf konkrete Modelle vom guten Leben, die jeweils sehr stark von kulturellen Rahmenbedingungen abhängig sind. Auf den Vorwurf des abstrakten Formalismus kann jedoch geantwortet werden, daß die moralischen Probleme ja stets in der kommunikativen Alltagspraxis vorgefunden werden, also keine Hirngespinnste der Ethiker sind. Das Moralprinzip der Unparteilichkeit bietet keine inhaltlichen Lösungen, sondern ist der Prüfstein für moralisch gerechtfertigte Verfahren der Konsensbildung.

Eine „postmoderne“ Kritik der Diskursidee

Bevor wir den Gedanken diskursethischer Unparteilichkeit weiterentwickeln, sei auf eine extreme Gegenposition hingewiesen, deren Kenntnis dabei helfen kann, unserer Fragestellung schärfere Konturen zu geben. Zu den schärfsten Kritikern von Habermas zählt Jean-François Lyotard, der dem diskursethischen Ansatz und dem dahinter vermuteten „Terror des Universellen“ polemisch widersprochen hat. Schon in der Programmschrift „La condition postmoderne“¹⁷ versteht

Lyotard gesellschaftliches Handeln als eine Praxis, die durch eine agonistisch bestimmte Sprache bestimmt ist, für die es keine Metaregeln gibt. Nach einer in Anlehnung an Wittgenstein entwickelten Theorie der Sprachspiele sei das Signum der Postmoderne der Dissens, die Differenz, die Paralogie. Und so kritisiert Lyotard an der Diskursethik, deren Ziel der Konsens sei, die folgenschwere Leugnung der Pluralität, die schon durch die theoretischen Prämissen der idealen Kommunikationsgemeinschaft gefährdet sei. Der Diskurs („le dialogue des argumentations“) unterstelle zwei Dinge: erstens, daß alle Sprecher sich auf universell gültige Metapräskriptionen einigen könnten, was wegen der Verschiedenartigkeit der Sprachspiele unmöglich sei; und zweitens, daß der Dialog auf Konsens ziele, was aber eine Glaubensüberzeugung sei. Lyotard vertritt die These, daß die Konsensustheorie nur in der Selbstdarstellung von Habermas formalistisch sei, in Wirklichkeit aber eine substantielle Einheitsvision von Gesellschaft und Geschichte enthalte und somit gegen die besten Intentionen totalitäre Folgen haben könne.

Nach Auffassung des Bamberger Philosophen Wolfgang Welsch kann Lyotards Hauptwerk „Le Différend“¹⁸ als Entfaltung einer postmodernen Gerechtigkeitskonzeption gelesen werden¹⁹. In der postmodernen Zersplitterung sieht Lyotard nämlich die Chance für einen „Fortschritt in der Moralität“²⁰. Der Ansatzpunkt seines Denkens erweckt jedoch eher den Eindruck von Resignation, wenn sprachphilosophisch immer wieder die Pluralität und Heterogenität von Diskursarten hervorgehoben wird. Diskursarten sind Verkettungen von Sätzen verschiedener Satz-Regelsysteme (Erkennen, Argumentieren, Erzählen usw.) im Blick auf bestimmte Ziele (Rechtsprechung, Werbung usw.). Ein Rechtsstreit (litige) ist dann entscheidbar, wenn beide Parteien die gleiche Diskursart akzeptieren. Da aber meist völlig unterschiedliche Auffassungen von Recht und Unrecht zum Konflikt geführt haben, ist eine vollkommen gerechte Gerichtsentscheidung a priori unmöglich. Es bleibt nur die Möglichkeit der Bezeugung des Widerstreits (différend) durch Aufdecken der konfligierenden Geltungsansprüche. Nicht so sehr die Richter, sondern die *Anwälte* werden zu Trägern einer pluralen, antitotalitären Idee der Gerechtigkeit, die als Ideal verpflichtend bleibt, auch wenn sie in der Realität unmöglich ist.

Was also zunächst als vulgäres und zynisches „anything goes“ mißverstanden werden könnte, erweist sich letztlich als ein von tiefem ethischem Ernst geprägtes Denken, das jedoch in seinen Aporien steckenbleibt. Im Sinn des Widerstreits stellt sich für eine postmoderne Gerechtigkeitskonzeption das Problem der Opfer von Unrecht in zugespitzter Form. Ihr Leiden bezeugen heißt, mit dem Schatten des Unsagbaren jener Ereignisse leben. Der Versuch einer naiven Repräsentation von Auschwitz wäre nur eine neue Verhöhnung der Opfer.

So sympathisch Lyotards radikaler Pluralismus auch sein mag, er ist nicht in der Lage zu erklären, nach welchen Kriterien die Anwälte sich für die gerechte

Sache einsetzen. Jedenfalls wäre eine kontemplative Verweigerung angesichts eines erdrückenden Unrechts aus ethischer Sicht nicht ausreichend. Mit einer solchen Auffassung vom Unsagbaren stößt Lyotard an ähnliche Grenzen des Philosophierens wie Theodor W. Adorno.

Elemente einer advokatorischen Ethik

Einer der schärfsten Einwände gegen den Formalismus des Moralprinzips ist der Verweis auf die Ohnmacht des Sollens, die sich in der Diskrepanz zwischen der philosophischen (Letzt-)Begründung der Ethik und den dornigen Problemen der konkreten Normenanwendung und Normendurchsetzung offenbart. In der Tat sind die Ethiken des Kantischen Typs auf Fragen der Normbegründung spezialisiert und liefern keine Gebrauchsanweisung für die Praxis. Anstatt sich mit dem Rückzug auf eine „substantielle Sittlichkeit“ (Hegel) in konkreten Lebensformen zu begnügen, plädiert die Diskursethik für eine prozedurale Vermittlung begründeter Normen durch deren unparteiliche Anwendung im Einzelfall. Dabei wird freilich vorausgesetzt, daß eine universalistische Moral auf eine ihr „entgegenkommende“ Lebensform angewiesen ist. Apel betont die Notwendigkeit einer strategischen Ergänzung der Kommunikationsethik, um die formale Prinzipienethik (Kant) mit einer inhaltlich orientierten Prinzipienethik (Hegel) zu vermitteln und die Vorwürfe der Inhaltsleere und des Formalismus zu entkräften.

Darüber hinaus wäre es erforderlich, die diskursive Ethik durch eine *advokatorische* Komponente zu ergänzen. Nach einer Definition von Micha Brumlik ist eine Ethik diskursiv, „wenn sie die Gültigkeit ihrer Normierungsvorschläge an die faktische oder idealiter antizipierbare Zustimmung der von diesen Normierungsvorschlägen betroffenen Individuen bindet“²¹. Brumlik bezweifelt, daß diese Zustimmung tatsächlich prinzipiell antizipiert werden kann, und nennt als Beispiele Entscheidungen bei der Übernahme von Verantwortung für Unmündige (in der sozialpädagogischen Praxis) oder für Ungeborene (in der Reproduktionsmedizin und in der genetischen Beratung). Advokatorische Ethiken berufen sich auf die „wahrheitsadäquate Einsicht in die Angemessenheit einer nach Maßgabe der Umstände gebotenen bzw. zu unterlassenden Handlung“²², sind also nicht von der Zustimmung aller betroffenen Individuen abhängig²³. Advokatorische Ethik verkürzt die prinzipiell unabschließbare Prozedur diskursiver Konsensfindung und berücksichtigt die Tatsache, daß sich sittliche Kompetenz als innovatorisches Handeln unter Zeitdruck und in Widersprüchen konkretisiert.

Die Anwaltsfunktion der Theologie

Auf die Aporien, die sich aus der Grundnorm des kommunikativen Handelns ergeben, hat vor allem Helmut Peukert²⁴ hingewiesen: Angesichts der vernichteten Opfer der Geschichte kommt die Idee der potentiellen Zustimmung *aller* Betroffenen an ihre Grenze und mündet in das Paradox der anamnethischen Solidarität mit den Erschlagenen und Entwürdigten und in die Parteinahme für jene, die von sie betreffenden Diskursen systematisch ausgeschlossen werden. Die Erfahrung des Scheiterns dessen, der solidarisch nach den Prinzipien einer universalistischen Ethik handelt, verschärft die Frage nach dem Sinn von Moral überhaupt. Die Gottesidee als Idee der solidarischen Freiheit hängt eng mit dem Versuch zusammen, die Begründung des Moralprinzips und der Selbstzwecklichkeit des Menschen mit der Frage nach dem Grund unserer Hoffnung zu verbinden. Die kontrafaktische Behauptung des Moralprinzips der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist somit auch Bestandteil einer christlichen Ethik, die sich an den Leitideen der Kommunikabilität und der Konsensfähigkeit orientiert.

Es ist leichter, Ungerechtigkeit zu entlarven und anzuklagen, als den nächsten konkreten Schritt auf dem Weg zur sittlich richtigen Entscheidung vorzuschlagen. Andererseits wird kaum jemand gerade von der Ethik permanent derart konkrete Weisungen erwarten. Theologische Ethik hat keine quasi richterliche Kompetenz; sie nimmt die unvermeidbare Verschiedenartigkeit von Geltungsansprüchen zur Kenntnis und tritt als Anwältin speziell für die von den organisierten Diskursen Ausgeschlossenen ein. Sie ist Interpretin von Sprachspielen, die nicht miteinander vereinbar zu sein scheinen. Eine theologische Ethik wird vorrangig darum bemüht sein, ohne paternalistischen Gestus die Interessen der am meisten Benachteiligten zu artikulieren.

Bei aller Scheu vor Konkretisierungen ist theologische Ethik nicht zu trennen von der Utopie einer gerechten Gesellschaft und einer humanen Wirtschaft. Leitbilder eines guten, gelingenden Lebens gehören zum Argumentationsstil christlicher Ethik und lassen diese im Rahmen einer rein prozeduralen Gesprächskultur als Fremdkörper erscheinen, sofern dort inhaltliche Konkretisierungen grundsätzlich tabuisiert werden. Es dürfte aber deutlich geworden sein, daß die Anwaltsfunktion theologischer Ethik nicht prinzipiell im Widerspruch zum Universalisierbarkeitstheorem stehen muß. Als partikulare, aber keineswegs partikularistische Lebens- und Interpretationsgemeinschaften könnten christliche Gemeinden vorleben, wie universalistische Ethik und konkrete Solidarität einander ergänzen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Nach der systemtheoretischen Moraltheorie Niklas Luhmanns ist ohnehin jede „moralische Kommunikation nahe am Streit und damit in der Nähe von Gewalt angesiedelt. Sie führt im Ausdruck von Achtung und Mißachtung zu einem Überengagement der Beteiligten. Wer moralisch kommuniziert und damit bekanntgibt, unter welchen Bedingungen er andere und sich selbst achten bzw. mißachten wird, setzt seine Selbstachtung ein – und aufs Spiel.“ (Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt 1989, 26).
- ² Eine sozialphilosophische Ausformulierung bei J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß* (Freiburg 1977).
- ³ O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (Frankfurt 1987) 43.
- ⁴ Vgl. zu dieser Ausdifferenzierung der Adressatenkreise D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism* (London 1981) 3–46.
- ⁵ N. Elias, *Engagement und Distanzierung* (Frankfurt 1983).
- ⁶ K. Sontheimer, *Das Elend unserer Intellektuellen. Linke Theorie in der Bundesrepublik Deutschland* (Hamburg 1976).
- ⁷ A. O. Hirschman, *Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl* (Frankfurt 1988).
- ⁸ F. Ricken, *Allgemeine Ethik* (Stuttgart 1983), Kap. D; J. L. Mackie, *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und dem Falschen* (Stuttgart 1983), Kap. 4.
- ⁹ G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (Frankfurt 1985).
- ¹⁰ J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt 1979), bes. 159ff.
- ¹¹ Z. B. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge 1989) 189ff.
- ¹² In: Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, hrsg. v. E. Arens (Düsseldorf 1989) 201.
- ¹³ In: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hrsg. v. W. Kuhlmann (Frankfurt 1986), 20.
- ¹⁴ *Transformation der Philosophie*, Bd. 2 (Frankfurt 1973) 358–435; ders., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt 1988).
- ¹⁵ *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1988).
- ¹⁶ Ebd. 103.
- ¹⁷ Paris 1979; dt.: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* (Graz 1986).
- ¹⁸ Paris 1983; dt.: *Der Widerstreit* (München 1987).
- ¹⁹ W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim 1987) 227ff.
- ²⁰ So Lyotard in: F. Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch* (München 1987) 117.
- ²¹ M. Brumlik, *Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatisch ist die diskursive Ethik?*, in: Kuhlmann, a. a. O. 267.
- ²² Ebd. 267.
- ²³ Da Brumlik als Sozialpädagoge sein Konzept einer advokatorischen Ethik vor allem auf das Paternalismusproblem bezieht, könnte es mißverständlich sein, das Modell auf andere Kontexte zu übertragen. Zumindest sei auf diese terminologische Hürde hingewiesen. Vgl. M. Brumlik, *Sind soziale Dienste legitimierbar? Zur ethischen Begründung pädagogischer Intervention*, in: *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates*, hrsg. v. C. Sachße u. H. T. Engelhardt (Frankfurt 1990) 203–227.
- ²⁴ *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Frankfurt 1978); vgl. auch R. Boschert-Kimmig, *Handeln aus der Kraft der Erinnerung. Das Werk Elie Wiesel als Anstoß für eine „anamnetische Ethik“*, in: *Orientierung* 55 (1991) 143–147.