

zu Recht – mit Marcuse fragen muß, ob eine solche Philosophie nicht die eigene Selbstabdankung erreicht habe. Damit beraubt sich der Autor zugleich der weiteren Chance, nämlich der, mit Sartre einen *konkreten* Blick auf die moderne Gesellschaft zu werfen. Gebetsmühlenartig wird das Lied der Freiheit des modernen Individuums intoniert, ohne auch nur einmal kritisch nachzufragen, ob der Mensch „unter Globalisierungsbedingungen“ wirklich so frei ist, wie es gerne behauptet wird. Dieser abstrakte und ideologische Blick auf die Gesellschaft macht den Autor blind für just die „Disziplinierungs- und Unterdrückungsmethoden“, die auch Foucault analysiert, dessen Denken demjenigen Sartres, wie der Autor selbst erwähnt, „gar nicht so fern“ (134) liege. Leider erfährt man von dieser Seite der Philosophie Sartres nichts und damit auch nichts von den disziplinierenden und unterdrückenden Aspekten der modernen Gesellschaft. Daher rührt nicht zuletzt vermutlich auch die Tatsache, daß der Autor die Zeit des Faschismus mit der heutigen Zeit der modernen Globalisierungsgesellschaft vergleichen kann. Ganz *abstrakt* ist ein solcher Vergleich sicher möglich, sagt aber kaum etwas aus. *Konkret* analysiert würde er wohl kaum einer Prüfung standhalten. Zudem wird teilweise ein merkwürdiger Gemeinschaftssinn beschworen, der nicht zu Unrecht von Kritikerinnen wie Simone de Beauvoir hinterfragt wurde. („Doch als Sartre in Krieg und Kriegsgefangenschaft geriet, umweht den individualistischen Bohémien plötzlich die Geschichte, spürte er sich als Teil eines Volkes, als Kamerad unter Kameraden [...]. In Kriegsgefangenschaft erlebte Sartre die Gemeinschaft, die der jetzt übermächtige äußere Feind stiftete und intensiviertere“ [25]).

Am Ende weiß man nicht recht, wem man das Buch empfehlen soll. Sartre-Kritikern wird es Wasser auf ihre Mühlen sein, Sartre-Experten greift es zu kurz, für Anfängerinnen und Anfänger ist es ebenfalls wenig geeignet, da Sartres Theorie nicht detailliert genug dargelegt wird. Es könnte jedoch allen drei Gruppen als Motivation dienen, ein ähnlich anspruchsvolles Unternehmen in komplexerer Form in Angriff zu nehmen.

D. WILDENBURG

SEIBERT, CHRISTOPH, *Politische Ethik und Menschenbild*. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer (Forum Systematik; Band 20). Stuttgart: Kohlhammer 2004. 401 S., ISBN 3-17-018366-4.

Es ist für die Einordnung der Dissertation von Chr. Seibert (= S.) nicht unwichtig zu sehen, in welcher Reihe sie erschienen ist: in „Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie“. Denn Titel wie Untertitel liefern keinerlei Hinweis auf diese theologische Ausrichtung oder Akzentsetzung. Drei Interessen prägen die Untersuchung von S.: zum einen die Frage, welche Anliegen die beiden Entwürfe bestimmen, den von Rawls und den von Walzer; zweitens, welche Bedeutung diesen Anliegen für theologische Fragestellungen zukommt; und drittens, welchen Nutzen eine theologisch ausgerichtete Sozialethik aus den beiden solcherart entschlüsselten Entwürfen zu ziehen vermag. S. beginnt mit der „Frage nach den Leitorientierungen politischer Ethik“ (1–27). In der politischen Ethik unterscheidet S. offensichtlich eine grundsätzlich-theoretische Ethik und die angewandte Ethik. Letztere bedarf der Orientierung. Und die erstere? Woran richtet sie sich aus? S. will zum Verständnis des neuzeitlichen Naturrechts beitragen und zum Diskurs über das „Menschenbild“.

Es schließt sich das Kap. über John Rawls' „Gerechtigkeit als Fairneß“ an (29–182), doch nur auf den ersten Blick legt S. das letzte Werk aus der Hand von Rawls zugrunde. Wer dies erwartet, wird enttäuscht. Denn S. arbeitet erst einmal mit dem „Erstwerk“ von 1971, und geht dann ab S. 128 auf das „Zweitwerk“ über, mit dem er allerdings die Artikel meint, welche nach 1971 erschienen sind, und dem Buch „Political Liberalism“ aus dem Jahre 1993. „Justice as Fairness. A Restatement“ von 2001 bezeichnet S. als „Monographie“, welche mehrere Vorlesungen zum gerechtigkeitstheoretischen Programm enthält, „die, obgleich später erschienen, zeitlich früher zu datieren sind als das Zweitwerk“ (29). Also überflüssig? Man lese die Einleitung, welche Rawls diesem Werk vorangestellt hat. Ich werde jedoch auf dem Unterschied nicht insistieren. S. geht die einzelnen Theorieelemente durch; dies ist verdienstvoll, doch in den letzten dreißig Jahren sattsam oft gesehen. Gibt es neue Akzente? Hat S. sich eine eigenständige Lesart

erarbeitet? S., soviel sei gesagt, arbeitet zahlreiche interessante Perspektiven heraus. Es lohnt sich, während eines Rawls-Studiums das Werk von S. zur Hand zu nehmen, dies gilt auch für die Auslegung von M. Walzers Werk. Folgen *wir* der Darstellung von S. in den wichtigen Schritten! Die Begründung der Gesellschaft *und* der Theorie hat im ersten Werk die Figur des „reflexiven Gleichgewichts“ zu leisten (73–78). Was „Die Lösungsstrategien des Zweitwerkes“ (121–181) betrifft, so schien es Rawls nötig, sein Werk kritisch umzuarbeiten, da er bis dato in ihm dem weltanschaulich-religiösen Pluralismus zu wenig Rechnung getragen hatte (121). Den Pluralismus machte Rawls, S. zufolge, zum Ausgangspunkt, und „frisierete“ von ihm her sozusagen sein Werk um. Nun stellte sich im Rahmen des neu geordneten Rawlsschen Systems die Frage des Konsenses, der Legitimierung und der Trennung in das Gute einerseits und in das Rechte andererseits neu. Dem „overlapping consensus“ ist nun die entscheidende Rechtfertigungsleistung übertragen worden. Worum geht es jedoch auch hier und immer noch Rawls? Er sucht „die Bedingungen für wohlgeordnetes gesellschaftliches Zusammenleben zu bestimmen und zu rechtfertigen“ (30). Die Ausführungen von S. zu dem Gedankengebäude von Rawls sind klar und zuverlässig.

S. bespricht im 2. Kap. sodann das Werk M. Walzers und stellt seine Darstellung unter den Titel „Komplexe Gleichheit“ (183–331). Die Abgrenzung, welche Walzer und der Kommunitarismus gegenüber Rawls und Nozick vornehmen, hat ebenfalls Vorläufer, und die pluralistische Gütertheorie Walzers, vor allem in „Spheres of Justice“ (1983), entwickelt, wird auch hier nicht zum ersten Mal den Lesern vorgestellt. Sinnvoll war es, daß S. „kritische Stimmen“ zu Walzers Ansatz beigefügt hat (238 f.). Im Anschluß daran befragt S. den „moraltheoretischen Leithorizont“ (240–331), ein Kap., welches man nach der Ankündigung des Klappentextes auch schon im Abschnitt über Rawls hätte erwarten dürfen. Hier liefert S. sehr gute Einblicke in Walzers Werk, gibt den Ansätzen Walzers eine klare Kontur und dies immer in sprachlicher Prägnanz.

Worauf nun der Hunger des Lesers geht, ist das Versprechen von S., beide Entwürfe daraufhin untersuchen zu wollen, ob und inwieweit sie für die Theologie und im besonderen für die christliche Sozialethik, S. sagt „theologische Sozialethik“, einen Beitrag liefern. Der Schluß (333–367) setzt tatsächlich die „Politische Ethik“ in ihrer zweifachen Ausprägung, der rawlsschen und walzerischen, mit dem normativen „Menschenbild“ christlicher Herkunft in Beziehung und fragt, *wie* – nicht mehr *ob!* – „die theologische Ethik an den skizzierten Diskurs konstruktiv anknüpfen kann“ (333). Sehr konturenreich arbeitet S. die „Programmatische der Theorieansätze“ der beiden US-Amerikaner heraus (333–352) und begutachtet sie daraufhin, ob und wie sich beide vermitteln lassen. Im zweiten Teil dieses Vergleichs untersucht S., ob eine theologische Ethik nun etwas anfangen könne mit den beiden Entwürfen, ob sie diese zu korrigieren, zu verwerfen oder schlichtweg zu übernehmen habe (353–367). Ich stelle zuerst einmal, mit S.s Hilfe, markante Punkte aus beiden Theorieentwürfen zusammen.

J. Rawls: Das eine, kollektive moralische Bewußtsein und die eine gemeinsame Praxis (334) ermöglichen eine vernünftige Argumentation aus der einheitlichen öffentlichen Vernunft, die sich zur Gestalt des overlapping consensus heranbilde (335); es gebe den Vorrang der Gleichheit und der Universalität; der normative Personbegriff (338) meine die „free and equal moral person“ (339), mit ihrer Fähigkeit zu einer rationalen Lebensführung und zur Ausbildung eines Gerechtigkeitssinnes (340); es gelte die Annahme von der „Kongruenz des Rechten und des Guten“ (341): Alle sind darin gleich, daß sie eine Konzeption des Guten wollen und um des Zusammenlebens willen die Trennung in die Ordnung des Rechts und die der Wahl des guten und des je eigenen Lebensplanes bejahen (341). – S. übt in diesem Teil auch Kritik an Rawls: Das Phänomen des Unverfügbaren werde nicht als wesentlicher Bestandteil des Guten gedacht und auch nicht in das Konzept der Freiheit integriert (341); die je individuellen Konzeptionen des Guten seien einer öffentlichen Diskussion entzogen (341 f.); auch werde im Prozeß der Anerkennung des anderen als anderen nur als „generalisierter Anderer“, und darin nur seine Gleichheit und nicht seine je besondere Andersheit anerkannt (342). Soweit sich Anerkennung in der Ordnung des Rechts abspielt, halte ich diese Einschränkung für völlig angemessen.

M. Walzer: Er strebt keinen universalen Standpunkt der Rechtfertigung an (336); im Zusammenleben und -sprechen hat „die komplexe Dynamik nicht ineinander überführ-

barer Gerechtigkeitsdiskurse“ sichtbar zu werden (336); die Gerechtigkeitskriterien müssen je neu ausgehandelt werden (336f.); vorgängige lebensweltliche Hintergründe und nichtrationale Momente des Handelns seien in das Ringen um diskursives Einverständnis miteinzubeziehen (337, 345); die Moral habe einen narrativen Aufbau (337); jedes einzelne und das gesellschaftliche Selbstverständnis gingen von einem semantischen Bezugsfeld aus, einer Welt-Interpretation (344); es gebe den Vorrang der Verschiedenheit und der Partikularität (345), und zwar des einzelnen wie seiner Gemeinschaft (344); der andere werde als „concrete other“ aufgefaßt (343, Anm. 32; 346) und Anerkennung erkenne die Verschiedenheiten des anderen ausdrücklich an (345); jeder befinde sich in einem ständigen Prozeß der Selbst-Auslegung (346), er ist „culture-producing-creature“ (344, 347) und verstehe sich „als ein ...“ (346); das gesellschaftliche Gespräch bleibe „von Faktoren abhängig [...], die sich einer methodischen Sicherstellung entziehen“ (350); es bestehe eine Gemeinsamkeit, welche Bedingung der Verständigungsprozesse ist (351).

S. wertet nun wiederum die Bewertung beider Theorien aus (348–352). Gestärkt durch Walzers Ansatz kritisiert S. den Rawlsschen Ansatz und möchte ihn gern erweitert denken. Im besonderen bemängelt S. an den Ansätzen von Rawls, daß über all den wichtigen Elementen des Konsenses und der Einheitssuche das Nichtverhandelbare, das Unverfügbare oder Unantastbare ausgeblendet geblieben sei. Nun wäre es interessant, von einem solchen Vorwurf her die Schriften von Rawls noch einmal durchzugehen und sie daraufhin abzuklopfen („Lebensplan“, „Ziviler Ungehorsam“, die Basis der Grundfreiheiten etc.).

Nun zu den „Anschlußmöglichkeiten theologischer Ethik“ (353–367)! Immer wenn die theologische Ethik mit anderen Entwürfen politischer Ethik ins Gespräch tritt, so gelte folgendes: Erstens ist die Rekonstruktion der anderen Theorieentwürfe im Licht der eigenen Leitüberzeugungen vorzunehmen, und zweitens sind die eigenen Leitüberzeugungen als Gesprächsangebot für die anderen Teilnehmer zu überdenken und zu formulieren (353). Das zweite Anliegen unternimmt S. aus Platzmangel nicht, wendet sich damit dem ersten zu und sucht also, in systemtheoretischer Weise, Andock- und Anschlußmöglichkeiten. Er findet sie im Anerkennungskonzept (353). S. trifft in Walzers Politischer Philosophie die reichere, lebensnähere Deutung und Fassung des Anerkennungsgeschehens an (354). Dieses Konzept ist aber der christlichen Ethik nicht neu, findet es sich doch bereits in Fr. Schleiermachers philosophischer Ethik von 1812/13 bzw. in seinem Werk „Der christliche Glaube“. Das irreduzible Ineinander von Gemeinsamkeit und Differenz stellt sich auch in dieser Ethik (355). S. holt dankenswerterweise etwas aus und trägt zentrale Elemente der Ethik Schleiermachers vor: Der Sozialbezug ist dem Menschen immer schon vorgegeben; Handeln ist Wechselwirkung, und in jedem Handeln sind Identitäts- und Differenzierungsmomente vorhanden und miteinander verschränkt (355); die Vernunft bringt sich im organisierenden und symbolisierenden Handeln zum Ausdruck; Gemeinsamkeit und Differenz sind gleichursprünglich und treten nie eine ohne die andere auf (356); individuelle Freiheit entwickelt sich in einer Verbindung mit den Entwicklungsmöglichkeiten der Gesellschaft (357); Schleiermacher ist einem Liberalismus abhold, welcher den sozialen Bezug als sekundär, abkünftig oder gar akzidentell ansetzt; insoweit steht er näher zu Walzer als zu Rawls (so wie S. ihn versteht). Andererseits verweigert sich die Schleiermachersche Freiheits- und Menschenbildposition jeglicher Kollektivideologie, etwa à la O. Spann, oder einer bestimmten spätmарxistischen und nationalsozialistischen Ideologie: Richtig (358 und Anm. 79)! Treffend ist, was S. zum Pflichtbegriff von Schleiermacher her ausführt (358f.).

Nun „beutet“ S. gleichsam die Verschränkung von Identitäts- und Differenzierungsmomenten aus: 1) Wie im Differenzprinzip Rawls' gilt: Jede Vermehrung auf der einen Seite hat die Verpflichtung zur Mehrung auf der anderen Seite zur Folge: Je stärker die Gesellschaft ihre Forderungen stellt, desto nachdrücklicher ist die Individualität zu fördern (358). Diese Verschränkung wird weiter unten im Buch (364) noch eine Rolle spielen. Und dann wandern 2) die Gedanken von S. hinüber zum Verhältnis von Universalität und Partikularität! Von dieser Schleiermacherschen Position ausgehend ist dann „das Rawlssche Urzustandskonzept [...] ebenso zu modifizieren wie Konzeptionen der öffentlichen Vernunft, die auf eine radikale Exklusion von Partikularität drängen“ (359).

Denn: Die anderen sind als je konkrete andere miteinzubeziehen, jede Wir-Bildung hat das Ich zu wahren. Gleichfalls sind 3) Universalität und Partikularität zu vermitteln. Ebenso gelangt S. zu der Erkenntnis, daß 4), ausgehend von Schleiermacher, der Unverfügbarkeitsbegriff radikalisiert werden kann und muß, was heißt, daß Abstand zu Walzers und Rawls' Entwürfen zu gewinnen und zu behalten ist (360). Diese Öffnung auf bzw. Bindung an das Unverfügbare sei weder freistehend noch aperspektivisch, sondern trete in bestimmter kontingenter historischer Perspektive auf (364). Daß sie damit 5) Gegenstand öffentlichen Interesses werde, folgert S. (364). Das Intimste muß nämlich aufgrund der Verschränkung öffentlich werden und das Öffentliche zur innersten Auseinandersetzung führen. Immer wo eine weltanschaulich-religiöse Position bezogen werde, komme ihr eine öffentliche Bedeutung zu (365)!

S. nimmt also Abschied von Rawls und Walzer und geht zu Schleiermacher über. Wie man sieht, ist nicht so sehr von „Anschlussmöglichkeiten“, sondern von Gegensätzen und von Korrekturen die Rede. Das Besondere theologischer Ethik wird nun im Gegenlicht zu zahlreichen ethisch-politischen Entwürfen deutlich und läßt sich herausarbeiten; nicht nur gegenüber den beiden Ansätzen, dem von Rawls und dem von Walzer. War mit Walzer gegen Rawls bereits eine Ausweitung der Anerkennungsbeziehungen ins Horizontale gelungen, so erweitert die christliche Ethik diese Beziehungen auf die Vertikale hin (361). So erst komme eine Potentialität des Freiheitsaktes in den Blick, die bei Rawls und Walzer nicht in Anspruch genommen wurde, aber natürlich auch beansprucht werden dürfe (361), nämlich aus einer Haltung der Anerkennung der immer schon vorverfügbaren und somit gebundenen Freiheit heraus. Eine Tür ist mit Schleiermacher aufgestoßen, und nun kommt alles herein, was anderswo zum christlichen Freiheitsverständnis erarbeitet wurde und S. in einer einfühlsamen und einprägsamen Sprache auch wiedergibt (361–364). Diese Unabtrennbarkeit von partikulär und universal, ich und wir, dem Guten und dem Rechten, führt S. zu einem weiteren Schritt: Daß dieser Freiheit eine ethosbildende Kraft zukommt, sieht S. richtig (365). Nur, eine öffentliche Rolle – wohl Wirkung – im öffentlichen Raum kann deshalb m. E. doch noch nicht beansprucht werden. Rawls nimmt den Pluralismus ernst und kann es nicht zulassen, daß sich ein partikulärer Ansatz gesellschaftliche Verpflichtungskraft für alle Mitglieder anmaßt. Es gilt, Unfrieden zu verhindern, Grenzen des Ethos zu bezeichnen oder manchem Ethos den Zutritt zur öffentlichen Sphäre zu verbieten.

Spannend ist aber sicherlich die Suche, welche S. einleitet, ob es zwischen dem Ausblenden der Lebensentwürfe „des Guten“ aus der Ordnung des Rechten einerseits und der (Wieder-)Einführung von Religion und eines christlichen Ethos in die öffentliche Ordnung andererseits nicht einen Zwischenweg gibt; und zwar eine „formale Minimalbedingung, der eine jede Position zu genügen hat“ (364). Zu ihr würden drei Elemente gehören (362 f.): daß in jedem Freiheitsakt unvermeidlich eine weltanschauliche Position bezogen wird, daß die Anerkennung des anderen sich nicht nur auf das beziehen kann, was vereint, sondern auch auf das, was trennt, und daß drittens die Gemeinsamkeit zwischen den Menschen, der Nährboden jeglicher Verständigung und Solidarität, weder von diesem noch dem anderen Menschen gestiftet, sondern vorgängig geschenkt wurde. Ob nicht auch dieser Ansatz – partikulär ist? Was ja soziologisch gemeint ist und nichts über seine Wahrheit aussagt.

Ein ausführlicher Anhang mit Literaturverzeichnis zu Rawls, Walzer und zur theologischen Ethik schließt diesen Bd., der nach einem langen und gründlichen Anstieg nicht eigentlich eine Vermittlung, sondern eine Korrektur des Zusammenlebens versucht: nicht ohne Gewinn für das Verständnis unserer Zeit und unserer Gesellschaften.

N. BRIESKORN S. J.

RENTSCH, THOMAS, *Gott* (Grundthemen der Philosophie). Berlin: de Gruyter 2005. X/232 S., ISBN 3-11-017692-0.

„In unserer gegenwärtigen, epochalen Umbruchsituation bleibt ohne explizite Klärung und vernünftige Neubestimmung der Gottesfrage aus philosophischer Sicht ein ‚Erfassen unserer Zeit in Gedanken‘ in einem entscheidenden Punkt partial“ (VIII). Rentsch (= R.) unternimmt dies in drei Kap.: 1., negativ: Wie man über Gott nicht den-