

Von möglichen Anfragen bezüglich Details seien hier nur einige wenige genannt: Es bedürfte wohl der näheren Differenzierung, was M. unter ‚terminologischen Klärungen‘ versteht. Denn es ist zwischen semantischen und phänomenologischen Analysen zu unterscheiden. Auf der semantischen Ebene wird entweder eruiert, in welcher Bedeutung bzw. in welchen Bedeutungen ein herangezogener Autor ein Wort gebraucht, oder legt der Autor selbst mittels einer stipulativen Nominaldefinition fest, in welcher Bedeutung er ein Wort benutzen wird. Auf der phänomenologischen Ebene wird versucht, die spezifischen Eigenschaften eines Sachverhalts zu ermitteln. Das häufig benutzte Wort ‚Begriff‘ kann für eine sprachliche oder für eine sachliche Aussage stehen. Der eine oder andere Leser mag sich mitunter eine kompaktere Darlegung wünschen, was dadurch hätte ermöglicht werden können, dass beispielsweise bei der Darlegung der Merkmale und Kontexte einer Einzeltugend stärker phänomenologisch und weniger an den Ausführungen einzelner Autoren orientiert vorgegangen worden wäre. Es kann angefragt werden, ob nicht im dritten Hauptteil der konkreten Tugendethik eine stärkere Konzentration auf spezifische Tugenden der Friedfertigkeit sinnvoll gewesen wäre, womit der Eindruck des Überladenen hätte vermieden werden können. So haben die Ausführungen zu den omnirelationalen Tugenden zwar für sich genommen ihre Berechtigung. Ob jedoch für sie eine eigene Ebene zu schaffen ist, um die friedensrelevanten Grundhaltungen erfassen zu können, erscheint fraglich. Bei aller Betonung der Komplementarität scheint bisweilen eine zu starke Opposition zwischen normativer Ethik und Tugendethik aufgebaut zu werden. Wenn sich etwa die normative Ethik mit Dilemmata konfrontiert sieht und sich Grenzen normativ-ethischer Reflexionen auftun, dann eröffnet sich auch keine tugendethische Lösung.

Insgesamt gesehen ist M.s Arbeit eine vorzügliche. Da es meines Wissens bisher keine vergleichbaren Monografien zu der spezifischen Themenstellung gibt, stellt sie eine Bereicherung für die Friedensethik dar. Sie ist ein gewichtiger Beitrag zur Stärkung der Dimensionen des Friedensethos im Allgemeinen und friedensrelevanter Tugenden im Besonderen. Von spezifischer Relevanz ist sie für die katholische Friedensethik, für die in ihrem leitenden Konzept des gerechten Friedens das Primat der Gewaltprävention signifikant ist. Ohne ein entsprechendes Ethos und damit ohne entsprechende Tugenden der Akteure wird der Vorrang präventiver Konfliktbearbeitung keine Umsetzung erfahren können.

D. WITSCHEN

WIRTH, MATHIAS, *Distanz des Gehorsams*. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend (Religion in Philosophy and Theology; 87). Tübingen: Mohr Siebeck 2016. IX/449 S., ISBN 978-3-16-154086-8.

Mancher Tugendname muss auch für das Gegenteil des Gemeinten herhalten, selbst wenn es eine eigene Bezeichnung für dies Gegenteil gibt. So z. B. bei der Liebe: Hörigkeit. Dem Gehorsam (= G) fehlt so etwas. Das macht es schwieriger, ihm gerecht zu werden. Hinzu kommt, dass bzgl. seiner konfessionelle Differenzen bestehen. Seinerzeit hat ein römisches Papier zum Thema Kirche („Dominus Jesus“) den Kirchen der Reformation das volle Kirchesein abgesprochen. Darauf hat der Rat der EKD mit der Formel gekontert, die evangelische Kirche sei die Kirche der Freiheit (Rom also Sklaverei?). Mittlerweile hat sich im Blick auf das Reformationsjubiläum hierzulande der Ton zwischen den Konfessionen gewandelt. In der vorzustellenden Arbeit indes (inzwischen, nach dem im Vorwort genannten Wissenschaftspreis Hannover 2014, mit dem Ernst-Wolf-Preis 2017 der Gesellschaft für Evangelische Theologie ausgezeichnet) trifft der katholische Rez. wieder auf schärfere Töne. „Das Problem des Gs“, liest man auf dem Rückumschlag, sei „die Distanz, die zwischen Person und Akteur [wer ist hier was?], Wollen und Sollen aufbricht. Im G tun Personen etwas, das sie eigentlich [?] nicht wollen, ansonsten wäre ein Befehl unnötig.“ Demgemäß liegt (nach deutscher Rhetorik) der Akzent auf dem dritten Substantiv des Untertitels, so dass der Buchtitel auch „Distanz zum G“ lauten könnte. Tatsächlich nimmt das die Überschrift von Teil III des dreiteiligen Werks auf.

„Teil I. Paradigmen des Gs“ (21–123). Woran könnte man denken? Wirth (= W.) bietet drei: religiös Abraham, politisch den Nationalsozialismus, psychologisch das Milgram-Experiment. – Kapitel 1: Bei Abraham allerdings geht es gar nicht um den G. Abraham heißt der Vater des Glaubens (im NT noch als Hoffnung zu lesen: Röm 4,1–8,18; Hebr

11,1.17f.). Wenn er, fügsam gehorchend, dem Gedanken gefolgt wäre: Der Herr hat gegeben, Er kann auch nehmen, hätte er die Probe nicht bestanden, galt sie doch der Frage, ob er weiter auf Gottes Versprechen vertraue (deshalb liegt hier alles daran, dass er die Auferweckung der Toten geglaubt/erhofft hat: Röm 4,19–24; Hebr 11,19). Die Neuzeit sieht hier nur einen Mordbefehl. Kant verlangt Abrahams Nein, Kierkegaard entwickelt die „Suspension des Ethischen“ (woraufhin Eugen Drewermann die Abtreibung zur Eherechtung befürwortet hat). Damals aber waren die Propheten in stetem Kampf gegen die Kinderopfer des Volks an die Gottheiten Kanaans, und das Ganze läuft ja auf die Absage Gottes an das Kinderopfer hinaus, so sehr die männliche Erstgeburt Ihm gehört – und auch Jesus freizukaufen war, wie unter praktizierenden Juden bis heute. (Ein Kind übrigens war Isaak nicht mehr, sondern ein junger Mann von 37 Jahren.) – Was ist sodann, Kapitel 2, zur Hitler-Hörigkeit führender Nazis zu sagen, die sich als Kantianer verstanden, aber mit Hitler als ihrem Gewissen? – Schließlich, Kapitel 3, der widerwärtige Laien-Missbrauch durch Milgram und seine Leute. (Wobei „Missbrauch“ noch verharmlosend ist, wie im Fall sexuell missbrauchter Kinder; wie nämlich wäre hier recht zu gebrauchen?) Zu welchen neuen Einsichten obendrein dienten diese Tests? Die Verführbar- und Manipulierbarkeit von Menschen war durch das in Kapitel 2 Erwähnte genug belegt. Was mich dabei besonders empört hat, war die Wiederholung der Experimente an Kindern, womit die Prüferinnen und Prüfer zu ihren akademischen Titeln kamen, anstatt dass eine „Psychologen-Kammer“ (?) sie von jeder Möglichkeit von Titelerwerb ausgeschlossen hätte. Soweit – wissenschaftlich, sine ira et studio? – die Dar- und Vorstellung von G.

„Teil II. Philosophie und Ethik des Gs“ (125–299). W. geht von der Opposition zwischen „Autoritarismus“ und „Anarchismus“ aus, im Dienst der „Gesamtfrage der Studie“, „ob G heteronome Distanz zum Nachteil autonomer Distanz und mithin von Freiheit eigen ist“ (126). – Kapitel 4: „Problem-Facetten des Gs“. 1. „Immanuel Kants Aufklärung der Unmündigkeit in Erziehung und Religion“ (127). Nicht gegen den G gerichtet, sondern gegen das Verbot (militärisch wie religiös), zu rasonieren. Der kategorische Imperativ „bedarf nicht des Zwanges des Gs, weil Vernunftwesen sich entsprechen wollen“ (134). „Tut der Mensch Böses, dann beleidige er nicht Gott, sondern sich selbst“ (141). „Die Kritik Kants am Diktat von Kult und Dogma [...] ist deshalb von Bedeutung für die Gehorsamsforschung, weil sie in ihrem Plädoyer für eine moralische Religion eine deutliche Absage an das innerkirchliche Autoritätsambiente mit seinem hierarchischen Gehorsamsdenken impliziert, wie heute noch besonders im römischen Katholizismus usuell“ (147). 2. „Kritische Theorie der Frankfurter Schule und Kritik des Gs“ (154). Im Vorwort zu den *Studien zum autoritären Charakter* („anders als die *Studien zu Autorität und Familie* in der Wissenschaft und darüber hinaus gefeiert“: 177) ist die „Hauptentdeckung“ der „autoritätshörige Typ Mensch“ (ebd.). J. Habermas: G erweist sich als „Versuch der Übernahme von Herrschaft über den anderen“ (185). E. Fromm anderseits spricht an, dass die Freiheit im Protestantismus wie Kapitalismus Menschen „haltlos und anfällig für Mächte und Autoritäten“ mache (188). 3. „Hannah Arendt, die Vision republikanischer Gleichheit und der kritische Mensch“ (199): „Gewissensentscheidung artikuliere sich als Nicht-Können, aber nicht als Nicht-Dürfen“ (201). Sie geht vom Ich als „Zwei in Einem“ aus (202 – wer mordet, lebt fortan mit einem Mörder zusammen). Mit Zustimmung lese ich ihr Nein zur traditionellen These, Menschen wollten das Gute, wenn sie Böses tun (204). Kein Wort W.s aber dazu, dass das Böse „hätte nie geschehen dürfen“ (201)? Ungeklärt findet er jedoch (212 f.) ihre positiven Ausführungen zu freiheitsschützenden Autoritäten (dass „Autorität“ von *augere* = „mehren“ kommt, klingt nirgends an). So wird als vierter Zeuge Foucault mit seiner These von der „kapillaren Macht“ aufgerufen (216): Marktmacht über Konsumenten (232), Pastormacht religiös (233), „vornehmlich in der Ordenstradition“ (234), am deutlichsten seine Studien zum Gefängnis. – Kapitel 5: „Problem-Facetten des Ungehorsams“. Drei Werke, deren „Fokus eher auf einem Plädoyer für die Anerkennung der Abhängigkeit des Menschen“ liegt (244). 1. Schleiermacher spricht das „unmittelbare Selbstbewusstsein“ (247) des Gefühls an. G begegnet „explizit“ in Christologie und Trinitätstheologie, mit der Unterscheidung tätigen und leidenden Gs (250). 2. Bei E. Levinas erscheint das „befehlende Antlitz und die Asymmetrie der Unterworfenheit“ (255). W. behandelt vier Aspekte: Selbstlosigkeit (261 – „passivste Passivität“: 263), „widerständige [statt amouröser] Liebe“ (265), Befehl und G, nicht zu töten (267), Knecht-

und Geiselschaft (ebd.). In Summa: Da vom nackten Antlitz [besser weniger pathetisch: Gesicht] erheischt, ist der G hier anarchisch (369), nicht religiös kirchlich, „weil Religiösen Personen für sich fordern, statt das[s] Personen sich durch Religiösen gefordert fühlen“ (270); Pflicht unterscheidet sich bei ihm vom „heteronom-distanten Gehorsamsgeschehen“ (274). 3. H.-G. Gadamer's Hermeneutik thematisiert „das Ternar Vorurteil, Autorität und Tradition mit erkenntnistheoretischer Absicht“ (276). Auch O. Marquards Plädoyer für Usualismus kommt zur Sprache. – Kapitel 6 zieht das Fazit: „Zur Gefahr wird G, wenn er zu einer Figur der Schlachtung des eigenen Willens wird“ (293), „[...] auch als Figur der Infantilisierung und Demütigung“ (296). „Eine Ethik des Gs kann nicht behaupten, G sei unter allen Umständen abzulehnen“ (297); doch ließe sich ein „theologischer Substitutionskandidat“ (298) finden? W. schlägt die Freundschaft vor.

„Teil III. Distanz des Gs und Distanz zum G. Zur Rekonstruktion einer evangelischen Beziehungsform“ (301–395). Aufgegeben werden kann der G nicht einfach, weil „als evangelischer Rat Teil der biblischen Urkunden“ (303). – Kapitel 7: „Gottes anderes Herrschersein. Vom neuen christlichen Unbehagen gegen den G“. 1. Als erster Name fällt der Falk Wagners (306). Als in der Blütezeit der Gott-ist-tot-Theologie D. Sölle (1972) erklärte: „Ein Gott, zu dem wir in einem asymmetrischen Verhältnis stehen, ist human unerträglich geworden“, provozierte das sogar bei Nicht-Christen Verwundern, als könnte, womit ein Geschöpf auf gleicher Stufe steht, dessen Gott sein. Wagner hat das Sölle-Wort „christlich revolutionär“ (307, Anm. 12) wieder aufgegriffen, und zwar „auch offenbarungstheologisch“ (310 – in der Fülle der Literatur wie des Namenregisters fehlt Nikolaus Cusanus mit seinem Fund des Gottesnamens *non-aliud*), unter Berufung auf die Inkarnation (wie dann auch G. Vattimo mit seinem *pensiero debole*) sowie auf die Opfer-Kritik Heraklits (314, Anm. 33). Immerhin schreibt W., dass „selbst der Gottesgedanke der positiven Theologie gescheitert zu sein scheint, folgt man der *ratio* Wagners“ (315). 2. „Eberhard Jüngels Kritik eines despotischen Glaubensgehorsams“ (316 – „wie wenn man bei einem Durstigen von G gegenüber der Quelle spräche, die sich plötzlich auftut und rettet“: 324). Seite 325: „Im Begriff des ‚Glaubensgehorsams‘ [im römisch-katholischen Kirchenrecht: Ebd., Anm. 104] begegnet nach Jüngel das despotische Interesse religiöser Führer an der Gleichschaltung des Denkens und Gewissens als Absage an Andersheit und Eigenstand.“ 3. „Wolfgang Huber und die Kirche als Anwältin der Freiheit“ (332). Daraus „das Problem des andauernden Streits“; doch schädlicher wäre [Wagner] „erzwungene Harmonie, wie im römischen Katholizismus [...] durch die direktive Gewalt des Lehramtes“ (340, Anm. 169). – Kapitel 8: „Freundschaft und der Versuch der Restrukturierung eines evangelischen Rates“. „Organon und Abkürzung“: „der theologisch viel beachtete Begriff der Hingabe“ (349). 1. „Exodus als partnerschaftliches Freiheitsgeschehen“ (350): Statt G bezeichnet in der jüdischen Tradition der Bund das Gott-Mensch-Verhältnis (358). 2. „Psalm 119 und die liebenden Tränenbäche“ (361), nicht rigide Thora-Frömmigkeit: Hoffnung für den Fremdling, gegen eine „falsche Opposition von Thora und Evangelium“ (367). 3. „Fußwaschung (Joh 13,1–20) als Ausdruck von Freundschaft und Machtverzicht“ (370). 4. „Vom Ende des Knechtseins: *Vos amici mei estis* (Joh 15,14–15)“ (378). 5. „Bibeltheologisches Ergebnis: Das Liebesgebot als Gehorsamsverbot“ (385): „Gebietet Gott Liebe, gebietet er, was schlechterdings nicht zu gebieten ist. Da aber das erste Gebot Gottes nicht abgetan werden kann, muss das Liebesgebot als Fanal der Freiheit gedeutet werden. [...] Zugespitzt könnte man also sagen, mit dem Liebesgebot, das keinen Befehl und Imperativ im herkömmlichen Sinne darstellen kann, geht ein Verbot des Gs einher“ (387). – Kapitel 9: „Glaubhaft ist nur Liebe“ – die Distanzstruktur des Gs als religiöses und ethisches Problem (Resümee)“ (389). 1. G als Problem religiös, angesichts von Gottes Liebes- und Freundschaftswollen (390). 2. G als Problem ethisch bei „Abdikation von Verantwortung und Zurechenbarkeit“ (392). Sei nicht bereit, dich bestimmen zu lassen [Schlussatz], „weil du in der Tradition des Exodus-Gottes zur Freiheit befreit du selbst sein kannst“ (395). (Im Anhang Literatur, Namen- und Sachregister.)

Und was sagt schließlich der römisch-katholische Rez. dazu? Aus dem hier vorausgesetzten und durchgehaltenen Gs-Verständnis folgt selbstverständlich die entsprechende Distanz zum G. Ebenso selbstverständlich sollte sein, dass dieses Gs-Verständnis nicht das einzig vertretbare ist. Und wäre es sogar dies, würde es nicht die abwertende Perspektive, im Stil der drei „*maitres de soupçon*“ (P. Ricœur), rechtfertigen, in der hier katholisches

Lehramt, Dogma etc. in den Blick genommen werden. (Gibt es übrigens in der evangelischen Kirche keinerlei Lehramt? Ich erinnere mich an [berechtigte!] Maßnahmen gegen eine Pfarrerin, die das Abendmahl mit der Menstruation verknüpfen wollte, gegen einen Pfarrer, der nach seinem Garching-Aufenthalt Gott als mathematische Formel predigen wollte.) Unbestritten, weil unbestreitbar, seien typisch katholische Fehl-Gefahren: nicht nur der Magisierung des Sakramentalen oder unguter Selbstbezogenheit der amtlichen Kirche. Aber wäre einzig Rom geschwisterlich zu korrigieren? Doch lassen wir uns und unseren Disput beiseite. Blicken wir auf Ihn: Trifft uns Gottes Anspruch an uns immer und überall, ausnahmslos, nur als beglückend aufbrechende Quelle (324), angesichts derer keinerlei Unsinnen noch Unterwerfung anstünde (weil wir als Vernunftwesen [134] von selbst schon stets das Rechte wollen)? – Wie gut, dass ich, anstatt „auf Augenhöhe“, zu Ihm aufblicken darf! Um dabei – gegen das eigene Widerstreben (ich hoffe: nicht mein „eigentliches“ Wollen, also gänzlich mich) – auf Ihn (Dtn 6,4) zu hören. J. SPLETT

LÜBBE, WEYMA, *Nonaggregationismus*. Grundlagen der Allokationsethik (Ethica; 29). Münster: mentis 2015. 313 S., ISBN 978–3–95743–015–1.

Es gibt im deutschsprachigen Raum nur wenige Philosophen, die sich wie Weyma Lübbe derart intensiv mit den Kriterien der Allokation von knappen Gesundheitsressourcen – der sogenannten „Priorisierungsdebatte“ – beschäftigen. Als damaliges Mitglied im Deutschen Ethikrat sprach sie sich in einem ausführlichen Sondervotum der Stellungnahme „Nutzen und Kosten im Gesundheitswesen“ (2011) dagegen aus, Kosten-Nutzen-Bewertungen als Priorisierungsinstrument zu verwenden. Ein 1½-jähriges Forschungsstipendium ermöglichte es ihr, die vorliegende Monographie zu erstellen. Darin bricht sie mit der in Fachwelt und öffentlicher Diskussion vorherrschenden Überzeugung, dass Kosteneffektivität eine eigenständige moralische Relevanz für eine gerechte Ressourcenverteilung besitzt. Um dies deutlich zu machen, wendet sie sich grundlagentheoretischen Problemen zu. Die Fachdiskussion wird in ihren Verzweigungen Schritt für Schritt anhand praxisnaher Fragen entfaltet, sodass auch Leserinnen und Leser ohne philosophische oder ökonomische Vorkenntnisse den Überlegungen gut folgen können. Dass Lübbe nicht nur eine Debatte unter Fachleuten führen, sondern den öffentlichen Diskurs anregen möchte, wird bereits durch die hilfreichen Lesehinweise im Vorwort deutlich.

In einem ersten von drei Teilen führt Kap. 1 (11–43) in die Problemstellung ein und stellt Hauptanliegen wie –these vor. Auf der Suche nach einer effizienten Allokation von Gesundheitsressourcen wird verstärkt auf die Kriterien der Nutzenmaximierung und der Kosteneffektivität zurückgegriffen. So steht in einem führenden Handbuch für gesundheitsökonomische Evaluation: „Bei strenger Anwendung der Maßstäbe für eine effiziente Allokation müssen arbeitende Personen umso mehr bevorzugt werden, je höher ihr Einkommen ist“ (zit. 17). Lübbe stößt bei gesundheitsökonomischen Ansätzen auf den utilitaristischen Grundgedanken, „dass die Erzeugung von Nutzen moralisch gut und entsprechend die Erzeugung von mehr Nutzen moralisch besser ist“ (20). Dagegen ist für sie die Allokation öffentlicher Gesundheitsressourcen, in der „die Patienten ein Recht auf Gleichachtung ihres Bedarfs“ (35) haben, nicht als Maximierungsaufgabe rekonstruierbar: „Wer gerecht verteilt, maximiert nichts“ (30). Dies gelingt auch nicht durch ein additives oder gewichtetes Verknüpfen (d. h. „Aggregieren“) multidimensionaler – darunter auch fairnessbezogener – Bewertungsaspekte. Denn das gerechtigkeitstheoretische Grundproblem des Utilitarismus und sämtlicher Versionen des „aggregativen Konsequentialismus“ liegt nicht in der Auswahl der Bewertungskriterien und der Art ihrer Verknüpfung, sondern in der Verknüpfung als solcher: Die Annahme, Effizienz sei ein eigenständiges ethisches Gebot und könne mit Gerechtigkeitsaspekten kombiniert werden, macht es möglich, ungerechte Maßnahmen durch den Hinweis auf das erzeugte viele Nützliche zu legitimieren. Kap. 2 (45–80) zeigt, dass diese grundlagentheoretische Klärung im gesundheitswissenschaftlichen und -politischen Diskurs dringend von Nöten ist. So empfahl im Jahre 2007 die Zentrale Ethikkommission bei der Bundesärztekammer die Verknüpfung der Aspekte medizinische Bedürftigkeit und zu erwartender Nutzen mit dem der Kosteneffektivität, um Allokationsentscheidungen ethisch zu begründen. 2011 beauftragte der Gesetzgeber ein Institut (IQWiG) damit, Kostenerstattungsverhandlungen von Medikamenten auf Basis von Kosten-Nutzen-Bewer-