

diese konkreten Herausforderungen des Gedankens menschlicher Freiheit fällt der Akzent bei H. unter dem Titel der »Selbstaufklärung« (35 u. ö.) deutlich auf die zweite und dritte Reflexionsstufe. H. möchte den »eigentlichen Sinn von Freiheit« (312) herausarbeiten. Gerade dort sieht er den wichtigen Mehrwert eines Rückgriffs auf die christliche Theologie: »Mit ihrem spezifischen Verständnis von Freiheit kann sie im besten Falle zur Vertiefung einer menschengerechten Globalisierung beitragen, insbesondere jedoch eine Selbstaufklärung der Freiheit, die sich durch Willkürverhalten immer wieder selbst bedroht, bewirken« (35). Der Vorwurf des »methodische[n] Individualismus« (149), den H. gegen Rendtorff bei aller Wertschätzung erhebt, lässt sich insofern als Ausdruck der Abfolge zweier Generationen von Theologen interpretieren.

Auf der so bestimmten Folie einer kritischen Selbstaufklärung des Menschen und seiner Freiheits- wie Wirklichkeitssicht werden die inhaltlichen Leitgedanken von H.s Buch transparent, die an dieser Stelle nur skizzenhaft umrissen werden können. Ausgangspunkt ist die paulinische Rede von Freiheit, in der H. bereits den insgesamt seinen Entwurf prägenden Gedanken einer geistgewirkten Freiheit als »Geschehensereignis« (5 u. ö.) unter primärer Einbeziehung der menschlichen Affekte findet: »Geistgewirkte Freiheit ist also nicht mit dem Loskommen von den Affekten oder mit der Heilung von ihrer Einflussnahme und einer logosgemäßen Kontrolle aller Anreize in Verbindung zu bringen, sondern im Gegenteil mit einer affektbezogenen Neuformierung des Menschen zu identifizieren.« (51) Es folgt ein gerade in seinen kritischen Akzenten inspirierender Blick auf Luthers Freiheitsschrift. Auch Melancthon wird nicht unkritisch rezipiert. Sein entscheidender Beitrag zur Entwicklung eines spezifisch christlichen Freiheitsgedankens besteht laut H. in dessen pneumatologischer Einbettung: Freiheit kann nicht »in Wahlfreiheit und Willkür aufgehen« (112), sondern ist Ergebnis eines sinnstiftenden Geschehens, das sich in der »Transformation der Affekte in der Kraft des göttlichen Geistes« (113) manifestiert.

Melancthon wird von H. auch dafür gelobt, dass er »dem Vertragsdenken viel Platz einräumt« (86). Das möchte auch H., und seine Überlegungen zu Vertrag und Versprechen gehören zu den eindrücklichsten und – jedenfalls im Rahmen der protestantischen Ethik – originellsten Passagen des Buches. »Thema einer Sozialethik als einer Ethik der Freiheit ist die Vertragskultur schlechthin.« (Ebd.) Auf der Basis dieses Satzes lassen sich die auf die traditionsgeschichtlichen Kapitel folgenden systematischen Gedanken und auch der Cantus Firmus der ethischen Folgerungen H.s gut beleuchten. Denn die Vertragskultur steht 1. für den Primat des Individuums: H. beginnt den mit »Konkretionen« überschriebenen Teil ganz bewusst mit der Gewissensfreiheit; im Zwischenmenschlichen wird die Argumentation mit einer dem menschlichen Handeln und Verhandeln normativ vorauslaufenden »göttlichen Ordnung« (262) ausdrücklich abgewiesen. Die Vertragskultur hat sich 2. als vorzugswürdiges Mittel gerade gegen ein (Miss-)Verständnis der Freiheit als individualistische Willkürfreiheit herausgebildet: »Der lebenszerstörende Aspekt des Übergreifens auf andere wird mittels der Verträge verhindert« (86); ein Vertrag ist »Ausdruck eines bewussten Verzichts im Zeichen der Freiheit« (261). Und 3. stehen Verträge als Versprechen und Wagnis (vgl. 261) für Mut, Offenheit und Dialogbereitschaft – affektive Haltungen, die von H. nicht nur im materiellen Teil seines Entwurfs als vorzugswürdige Äußerungsformen recht verstandener Freiheit gelobt werden, sondern denen er auch selbst gerecht zu werden versucht, indem er zwar aus christlicher Perspektive, aber im gut informierten, konstruktiven Gespräch mit Nachbarwissenschaften und anderen Religionen bzw. Weltanschauungen argumentiert, um das Ziel einer »globalen Ethik« (vgl. Untertitel) umzusetzen. Gerade so, in selbstkritischer

Öffnung für das Säkulare, können Kirche und Kirchengemeinden »Sprachschulen der Freiheit« (387 im Anschluss an Ernst Lange) werden. Jedes der 21 Unterkapitel zu den einzelnen ethischen Bewährungsfeldern schließt in diesem Sinne mit einer Überlegung, wie Kirche konkrete Impulse zu einer menschengerechteren Gestaltung des Lebens geben kann.

»Freiheit als ein Geschehensereignis und als ein Affektzustand bildet das säkulare, der menschlichen Gesellschaft inmitten ihrer Mitgeschöpflichkeit zugewandte Gesicht des lebendigen Christus. Dieses Gesicht des lebendigen Christus wach zu halten, zu präsentieren und in der Begegnung mit ihm zu leben, dazu ist eine theologische Ethik aufgerufen« (388). Mit diesen in ihrem deskriptiven wie normativen Gehalt sein Anliegen stimmig zusammenfassenden Sätzen beschließt H. – abgesehen von einem ausführlichen Anmerkungs- und Literaturverzeichnis – seinen Entwurf.

Es dürfte aus der inhaltlichen Zusammenfassung schon deutlich geworden sein, dass der Rezensent H.s Buch mit großer Sympathie gelesen hat. Ethik wird hier als echte Teildisziplin der *Systematischen* Theologie betrieben. Man ist im Blick auf die generelle systematische Stringenz des Entwurfs an Schopenhauers Rede von dem einen Gedanken erinnert (wenn auch H.s »Gedanke« natürlich ein ganz anderer als der Schopenhauers ist). Die theologiegeschichtliche und argumentative Grundlegung wirkt zunächst konventionell im Rahmen der gängigen Rede zumal vom Protestantismus als Religion der Freiheit, enthält aber immer wieder einleuchtende Gedanken, die über den theologischen Mainstream hinausführen. Auch sprachlich ist das Buch gut gelungen; Druckfehler halten sich in strengen Grenzen; ebenso sind kleinere sachliche Ungenauigkeiten vernachlässigenswert angesichts eines Unternehmens, das die »ganze Wirklichkeit« (163) in den Blick nimmt. Nur *einen* kritischen Punkt möchte ich herausgreifen: H. möchte mit seinem Buch nicht zuletzt die »Affekte« vor dem Forum der Vernunft reetablieren. Doch was genau ist mit »Affekten« gemeint? H. setzt sie in seinem Buch mit durchaus Verschiedenem gleich. Wenn der Affektbegriff letztlich jede Form »mentaler Dispositionen« umgreifen soll, also auch Überzeugungen und erlerntes Wissen (so 418, Anm. 432), dann verliert er seine spezifische Semantik. Versteht man ihn aber enger – im Sinne eines erlittenen *raptus* wie bei Luther und in der Luther-Renaissance –, dann wird die Gestaltbarkeit der Affekte und ihre Beeinflussbarkeit durch dialogische Prozesse, auf die es H. doch ankommt, fragwürdig. »Das »Handwerk der Freiheit« hat sich der Mensch erst mühsam anzueignen« (148). Wie passt dieser Satz in eine Ethik, die die Affekte als Exponenten einer passiven »Zueignung« der Freiheit (58) ins Zentrum rückt? Die positive Würdigung von Bieris »Handwerk der Freiheit« – im unausgesprochenen Widerspruch übrigens zu der Einschätzung von Bieris Buch durch andere protestantische Ethiker – ist nur ein Beispiel dafür, dass H. eigentlich über die simple Antithese zwischen Affektbetonung und Kognitivismus, die an anderen Stellen des Buches durchscheint, hinaus ist.

Neubiberg

Friedrich Lohmann

Tremmel, Jörg: Eine Theorie der Generationengerechtigkeit. Münster: mentis-Verlag 2012. 341 S. Kart. EUR 48,00. ISBN 978-3-89785-706-3.

Jörg Tremmel nimmt die von Hans Jonas herausgearbeitete Denkfigur einer Verantwortung für zukünftige Generationen zum Ausgangspunkt seiner Fragen nach der Möglichkeit einer intergenerationalen Gerechtigkeit, denen er in drei großen Kapiteln nachgeht: zunächst klärt er den Status der Obligationen gegenüber zukünftigen

Generationen (65–118), dann die axiologischen Ziele (119–212) und schließlich die quantitativen Anforderungen an die Gerechtigkeit (213–287). Es macht, vorweg gesagt, die Wichtigkeit dieser philosophischen Dissertation (betreut von Dieter Birnbacher, Düsseldorf) aus, dass sie viele empirische Fakten verarbeitet und so in engem sozialwissenschaftlichem Bezug zur konkreten Gesellschaft steht und dazu viele juristische und ökonomische Sachverhalte einbezieht. Dies macht diese Arbeit zu einer wichtigen Gesprächsgrundlage für zukunftsethische Reflexionen auch theologischer Sozialethik.

Ein sachgemäßes Konzept der Generationengerechtigkeit beruht auf dem Vergleich zwischen Generationen: beim direkten temporalen Vergleich werden »heutige Jünger« und »Alte« verglichen, beim indirekten Vergleich aber »Alter mit Alter oder Jugend mit Jugend« (54), um so beispielsweise den Anteil der Alten an Sozialhilfeempfängern zweier Generationen intertemporal bestimmen zu können. Damit können gerade diese indirekten »Vergleiche von Gesamtlebensverläufen [...] Aufschluss über Generationengerechtigkeit geben« (63).

Nach dieser begrifflichen Verständigung geht es um die Beantwortung der ersten Frage, ob »eine Generation ihren Nachfolgegenerationen überhaupt etwas schuldig« (65) sei. Eine Antwort ergibt sich aus der Reziprozität; da jede Generation von ihrer Vorgänger-Generation etwas erhielt, hat sie eine entsprechende Verpflichtung gegenüber der nachfolgenden Generation. Dieser Gedanke lässt sich auf die Reziprozität zwischen temporalen und familialen Generationen ebenso beziehen wie auf intertemporale Generationen. Damit lässt sich die Bestreitung der Pflichten gegenüber kommenden Generationen nicht aufrecht erhalten (72–92). Folglich korreliert T. die Pflichten der heutigen Generationen mit den Rechten, die zukünftige haben werden. »Wenn dies aber so ist, dann ist es nicht nur möglich, sondern auch notwendig, von den Rechten künftiger Menschen zu sprechen, falls man akzeptiert, dass Pflichten gegenüber der Nachwelt bestehen« (105). Neben diesen moralischen Rechten sind die juristischen Rechte festzuhalten, wie sie Art. 20a GG formuliert. Grundsätzlich ist damit das Vorhandensein von »Pflichten gegenüber kommenden Generationen« gesichert, so dass es nun um deren »Ausmaß« (118) gehen kann.

T. stellt zur Beantwortung seiner zweiten Frage, was generationengerecht weitergegeben werden kann, zwei Ansätze gegenüber, von denen der erste am Kapital (119–152) und der zweite am Wohl (153–210) orientiert ist. Der Kapitalansatz will den zur nächsten Generation weiterzugebenden Güterkorb erfassen und differenziert zwischen dem natürlichen und dem künstlichen Kapital, also zwischen den nutzbaren »von der Natur bereitgestellten Ressourcen« (120) und den von Menschen geschaffenen Werten, unterscheidet aber nicht die negativen Hinterlassenschaften. T. kommt nach genauen Untersuchungen zu dem Resultat, »dass der Kapitalienansatz nicht in der Lage ist, die axiologische Frage zu beantworten, was zukünftigen Individuen wichtig sein wird und was wir erhalten sollten« (151). Damit sind die notwendigen vollständigen Generationenbilanzen nicht möglich.

Das Wohl als axiologisches Ziel der Generationengerechtigkeit beschreibt T. anhand der Begriffe Glück, Zufriedenheit, Lust, Nutzen und Lebensqualität, was er im Begriff der Bedürfniserfüllung zusammenfasst. Diesem Ziel gibt er den Status einer Letztbegründung: »Das Streben nach Erfüllung seiner Bedürfnisse ist der gemeinsame Nenner, die *conditio humana*, aller Menschen, heutiger und zukünftiger [...]. Eine weitere Begründung ist weder möglich noch nötig« (165). Askese und Tugend als axiologische Ziele weist T. zurück, weil der Asketismus »dem weltlichen Dasein Wert und Würde weitgehend« (167) abspricht und deshalb in säkularen Gesellschaften nicht überzeugt. Dagegen bleibt die Tugend auf »das Wohl eines anderen Menschen« (170) bezogen. Mit dem Wert

des Wohls – und nicht des Nutzens – hat T. zugleich die Abgrenzung des Utilitarismus vollzogen.

Um das Wohl näher fassen zu können, ist dessen Indikation nötig. Hier hat Georg H. von Wright mit den objektiven Lebensbedingungen und dem subjektiv wahrgenommenen Wohlbefinden 1963 erstmals »zwei Ansätze zur Messung von »Wohl« (173) unterschieden, aus denen viele weitere Indikatoren entwickelt wurden. Für den intergenerationalen Kontext kann der HDI (*Human Development Index*) gegenüber dem HWI (*Human Wellbeing Index*) und dem WISP (*Weighted Index of Social Process*) den Begriff des Wohls am konsistentesten operationalisieren, da seine Daten für fast zwei Jahrhunderte rekonstruktiv ermittelbar sind, während die Daten der beiden anderen Indizes nur für ein Jahr bzw. 30 Jahre vergleichbar sind. Der HDI lässt das Fazit zu, »dass die Lebensqualität seit rund zweihundert Jahren von Generation zu Generation zugenommen hat« (208). Allerdings bleibt es auch unbestreitbar, dass das Wohl in der menschlichen Geschichte ungleich verteilt war – und auch bleiben wird. Wenn »von einer »gerechten Verteilung« zwischen den Generationen die Rede ist, so bedeutet dies, die Rahmenbedingungen so zu setzen, dass sich für künftige Generationen ein bestimmter, als gerecht empfundener HDI einstellen kann« (212). Damit ist die dritte Frage angesprochen, »wie Wohl gerecht zwischen Generationen verteilt werden kann« (213).

Nach der Reflexion gegenwärtiger Gerechtigkeitstheorien (213–255) und der Zustimmung zur Konzeption der Gerechtigkeit als Universalisierbarkeit nimmt T. von Rawls das Denkmodell des Schleiers der Unwissenheit auf, unter dem die im Urzustand Versammelten Grundsätze der Gerechtigkeit formulierten. T.s Version lautet: »1.) Maximiere den Durchschnitt der individuellen Wohllevels aller Mitglieder aus allen Generationen. Dabei besteht für jede Generation als wichtigste Pflicht, Kriege und ökologische, soziale und technische Zusammenbrüche, die zu großen Einbußen menschlichen Wohles führen können, zu vermeiden. 2.) Keine Generation ist dazu verpflichtet, größere Sparleistungen zu erbringen, als ihre Vorgängergeneration.« (252) Dabei wird das Wohl nach dem objektiven Maßstab des HDI erfasst – und ist damit nicht egalitaristisch. T. überprüft die weit verbreitete These von der Konstitution der Gerechtigkeit durch die Gleichheit (256–275). Da aber sowohl Leistung, Anstrengung und Bedarf zu berücksichtigen sind, ist der Fokus auf eine reine Gleichheit für die Gerechtigkeit zu undifferenziert: »Wieviel Gleichbehandlung und wieviel Ungleichbehandlung angemessen ist, lässt sich nicht generell, sondern immer nur auf den konkreten Einzelfall bezogen sagen.« (265)

Für die intergenerationale Gerechtigkeit folgt daraus die die Verschiedenheit der Generationen berücksichtigende Maxime der Chancengerechtigkeit: »Jede Generation soll ihr Potential im vollen Ausmaß verwirklichen können« (270). Diese Aussage fasst T. in dem Begriff »Gerechtigkeit der Reziprozität« (286) zusammen. Eine solche Konzeption stellt künftige Generationen nicht nur nicht schlechter als gegenwärtige – und ist damit für den intergenerationalen Kontext geeignet, sondern – aufgrund der erwiesenen Zunahme des HDI – beinhaltet sie die Möglichkeit der Weiterentwicklung: »Generationengerechtigkeit ist erreicht, wenn die Chancen der Angehörigen der nächsten Generation, sich ihre Bedürfnisse erfüllen zu können, im Durchschnitt besser sind als die der Angehörigen ihrer Vorgänger-Generation« (290). T.s allgemeine Theorie der Generationengerechtigkeit beschränkt diese »Ermöglichung von Besserstellung [...] nur auf das axiologische Gut »Wohl« (291) – die Konkretisierung für einzelne Felder, wie Ökonomie, Bildung, Ökologie, formuliert eine breite Aufgabenstellung an die materiale Sozialethik.

Lüneburg

Wolfgang Erich Müller