

tion erfahren: Aus der christlichen Hoffnung wurde der Fortschritt, der Glaube wurde zur Weltanschauung, die Liebe zur Solidarität, die Geduld zur Toleranz, die Freiheit zur Liberalität. Aber gleichzeitig mit diesem Qualitätsverlust sind diese christlichen Prinzipien in einer Weise universal geworden, wie es durch die christliche Verkündigung nie zu erreichen gewesen wäre. Heute fordern Menschen Toleranz oder Solidarität ein, die von Jesus nichts wissen oder sogar nichts wissen wollen, auf seine Früchte jedoch keinesfalls verzichten möchten. Genau deswegen gibt es heute die neue Selbstvergegenwärtigung Jesu, die der eigentliche Grund meiner optimistischen Glaubensprognose ist. Von diesem Punkt aus und nicht im freien Sprung müssen wir auch das Gottesproblem angehen. Wer den Weg dessen wählt, von dem es heißt „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, tritt in die Weggemeinschaft ein, die niemand ausschließt, weil in sie letztlich alle großen Menschheitswege einmünden.

„Wir leben in einer Stunde des sich aufzwingenden Ökumenismus“

HK: Was bedeutet eine solche dezidiert christozentrische Konzeption für die Begegnung des Christentums mit anderen Religionen, über deren Methoden, Ziele und Konsequenzen heute theologisch viel nachgedacht und ausgesprochen kontrovers diskutiert wird?

Biser: Das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Mittler und Helfer ist nicht exklusiv in dem Sinn, daß es die Suche nach Konvergenzen zu anderen Religionen ausschließt. Ich denke in diesem Zusammenhang etwa an die buddhistische Vorstellung, daß jeder ein Buddha werden soll. Darin sehe ich eine ganz erstaunliche Analogie zu dem Gedanken, daß Christus in jedem Menschen neu geboren werden will. Bei Gregor von Nyssa heißt es beispielsweise, daß Jesus Christus in jedem Menschen an Alter, Weisheit und Gnade zunimmt, nicht in jedem gleich, aber immer nach der jeweiligen Fassungskraft und Glaubensbereitschaft. Die Konvergenz zwischen dem uralten Gedanken der Selbstgestaltung auf dem Weg Jesu und der Vorstellung von der Buddhawerdung jedes Menschen läßt mich im Blick auf das Verhältnis des Christentums zu den asiatischen Religionen hoffen. Es geht – und damit kehre ich zugleich zum Beginn unseres Gesprächs zurück – um den Blick auf den atheistischen Osten, den der Fall der Mauer und des Eisernen Vorhangs freigegeben hat. Dabei handelt es sich, genaugenommen, sogar um einen Spiegelblick, der auch das atheistische Potential in den alten Bundesländern in Erscheinung treten läßt. Das ergibt eine seit Jahrhunderten so nicht erlebte Herausforderung, die, wenn überhaupt, von der Christenheit nur im zusammengefaßten Aufgebot aller verfügbaren Kräfte mit Einschluß jener Hilfen bestanden werden kann, die ihr von anderen Weltreligionen geboten werden. Wir leben in einer Stunde des sich geradezu aufzwingenden Ökumenismus. Es ist Zeit, sich an das große Wort *Johann Adam Möhlers* zu erinnern: „Nur im Ganzen kann der, der das Ganze schuf, erkannt werden.“

Eigeninteresse und Moral

Zur ethischen Begründung von Entwicklungszusammenarbeit

Lange Zeit schien der Verweis auf das Eigeninteresse Deutschlands als Begründung für Entwicklungszusammenarbeit selbstverständlich. Vor allem mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes ist diese Argumentation jedoch problematisch geworden. Peter Rottländer, Grundsatzreferent bei Misereor, skizziert im Folgenden die Begründungskrise in der Entwicklungszusammenarbeit und markiert den Rahmen für deren ethische Grundlegung.

Es waren die besten Entwicklungspolitiker selbst, die nicht müde wurden hervorzuheben, daß Entwicklungszusammenarbeit im (langfristigen) *Eigeninteresse* der Bundesrepublik liege. Man brauche gar nicht auf humanitäre und andere moralische Argumentationen zurückzugreifen, so wurde immer wieder betont, denn die Entwicklungszusammenarbeit sei weniger eine hochherzige, selbstlos-gute Tat, als vielmehr intelligente, weil langfristig denkende Interessenpolitik: deren Nutzen für die Menschen in der Dritten Welt diene zugleich den Interessen der Bundesrepublik. Vermutlich deshalb,

weil die Entwicklungszusammenarbeit von Anfang an unter dem Verdacht stand, ein Unternehmen *nur* aus moralischen Antrieben zu sein, das im Konkurrenzkampf handfester Interessen keine Chance habe, legten ihre Vertreter soviel Gewicht auf die Argumentation mit dem Eigeninteresse.

Das führte zu einer Art *Tabuisierung des Rekurses auf moralische Begründungen* – der abgeklärte Politiker sieht darin nur die Ohnmacht des bloßen Appells. Dies ist auf der praktischen Ebene nicht allzu problematisch, solange die Argumentation mit dem Eigeninteresse funktioniert. Inzwischen

ist aber eine Situation eingetreten, in der das Eigeninteresse keineswegs mehr *alle* Aufgaben der Entwicklungspolitik abdecken kann. Jetzt wird es zu einem Problem, daß vor lauter Eifer für das Eigeninteresse keine solide *ethisch-normative Begründung* von Entwicklungspolitik erarbeitet wurde.

Der Entstehungskontext von Entwicklungszusammenarbeit war zum einen der Kalte Krieg, die Systemkonkurrenz zwischen Ost und West, in der es um eine Aufteilung der gesamten Welt unter der Frage des attraktiveren Systems ging. Entwicklungszusammenarbeit diente immer auch dem Ziel, Dritte-Welt-Länder an den Westen zu binden oder zumindest einer eindeutigen Bindung an den Osten vorzubeugen. Sie war damit *Teil der Selbsterhaltungs- und Durchsetzungsbemühungen des Westens*. Mit dem Ende des Kalten Krieges und dem Verschwinden der Alternative des „real existierenden Sozialismus“ entfällt diese Begründung von Entwicklungszusammenarbeit.

Die Begründung von Entwicklungspolitik in der Krise

Aufgrund der stark exportorientierten Wirtschaftsstruktur der Bundesrepublik waren zum anderen die „Entwicklungsländer“ immer auch als *zukünftige Märkte* von Bedeutung: Entwicklungszusammenarbeit sollte den Boden bereiten oder zumindest Sympathien erzeugen, die dann der Wirtschaft („und damit uns allen“) nützen würden. Sowohl durch die Erschließung des Ostens als zukünftigem Markt als auch durch Differenzierungsprozesse innerhalb der Dritten Welt ist dieses Argument zu pauschal geworden: es gilt nur mehr für einige, schon relativ starke „Entwicklungsländer“, während deren Mehrheit und insbesondere die ärmsten Länder ökonomisch praktisch ohne Bedeutung für die Industrieländer sind. Wenn sie überhaupt jemals als Märkte interessant werden sollten, vergehen noch viele Jahrzehnte. Als Markterschließung oder -vorbereitung kommt der Entwicklungszusammenarbeit in diesen armen Ländern im Grunde keinerlei Bedeutung mehr zu.

Für die nach dem Zweiten Weltkrieg international desavouierte Bundesrepublik bot die Entwicklungszusammenarbeit außerdem eine Möglichkeit zur *Rückkehr auf die Bühne der Weltpolitik*; die Deutschen konnten sich als geläutert und humanitär orientiert erweisen. Wie die Entwicklungen der letzten Jahre gezeigt haben, sehen sowohl viele andere Staaten, als auch viele Politiker der Bundesrepublik jedoch inzwischen den Zeitpunkt für gekommen, daß die Bundesrepublik ihren Part in der Weltpolitik gemäß ihrer wirtschaftlichen Bedeutung „normal“ (d.h. ähnlich anderen starken Nationen wie etwa Großbritannien, Frankreich, USA...) spielen können soll. Damit entfällt auch diese spezifische Begründung von Entwicklungszusammenarbeit.

Es gibt gegenwärtig eine Reihe von Versuchen, das Eigeninteresse-Motiv als Begründungsfigur von Entwicklungspolitik unter den neuen Bedingungen zu *reformulieren*. Sie rekur-

rieren dabei auf das Konzept der „Einen Welt“ und unterstellen vorschnell, diese Eine Welt in Form einer alle Menschen umgreifenden Interdependenzstruktur sei real gegeben.

Die problematische Argumentation mit der Einen Welt

In der *Einen Welt der Ökonomie* wird davon ausgegangen, daß die Menschen über den Markt bereits in einer Beziehung zueinander stehen, und daß sie alle ein Interesse daran haben, diese Beziehungen möglichst fair (zum allseitigen Nutzen) zu gestalten. Entwicklungspolitik ist dann Teil der Bemühungen um die Gestaltung der Interdependenzen. Dieser Ansatz ist zwar für alle Teilnehmer am Weltmarkt relevant, aber er gibt keine Antwort für die Situation derer, die nicht, nicht mehr bzw. immer weniger an diesem Marktgeschehen teilnehmen. Faktisch sind immer mehr Menschen in den Weltmarkt-Teilnehmerländern selbst und immer mehr arme Länder, ja ganze Regionen *vom Weltmarkt weitgehend ausgeschlossen*, auf eine unfreiwillige Weise vom Geschehen abgekoppelt. Gerade bezüglich der ärmsten Länder nähern wir uns einem Zustand der Beziehungslosigkeit – Hauptverbindung zu einigen dieser Staaten sind inzwischen die Zuwendungen der traditionellen Entwicklungszusammenarbeit. Diese Situation ist aus der Sicht der Industrieländer nicht weiter problematisch: es entsteht für unser Land weder Nutzen aus einer Verstärkung der Beziehungen, noch Schaden aus deren Abbruch. „Wenn Schwarzafrika heute in einem Loch versänke, würde dies Europa wirtschaftlich kaum berühren“ (*Erhard Eppler*, in: *Der Spiegel*, 43/1993). Um eine Entwicklungszusammenarbeit gerade mit diesen Ländern zu begründen, die als die ärmsten gewissermaßen deren erste Adressaten sind, braucht es darum andere Argumente als den Rekurs auf existierende Verbindungen.

Die ökologische Variante der Vorstellung einer real existierenden Einen Welt basiert auf dem Bild einer alles *umfassenden globalen Vernetzung*. Deren systemische Struktur ist so zu verstehen, daß Veränderungen an irgendeiner Stelle Veränderungen an allen möglichen anderen Stellen nach sich ziehen können und insofern niemandem nichts gleichgültig sein *kann*. Es gibt eine *globale Zwangssolidarität*, die besonders anschaulich wird in den umfassenden Bedrohungen durch mögliche Klimaveränderungen, Verschwinden der Artenvielfalt, Verseuchung der Meere usw. Entwicklungszusammenarbeit wäre hier insofern Verfolgung des langfristigen Eigeninteresses der Bundesrepublik, als sie die Menschen in den Dritte-Welt-Ländern unterstützt, damit diese auf Aktivitäten verzichten, deren Folgen *auch für uns äußerst nachteilig* sind.

Aber auch diese Argumentationslinie ist wie das Argument von den zukünftigen Märkten zu pauschal, denn es gibt eine ganze Reihe von Regionen, die ökologisch relativ belanglos sind, deren weitere Belastung oder Entlastung kaum Folgen

für andere Regionen der Erde haben dürfte. Und selbst wo die Natur für die Industrieländer von Bedeutung ist, entspringt diesem Interesse keineswegs notwendig ein „positives“ Interesse an den dort lebenden Menschen. Die Forderung, daß die Menschen, i.e. faktisch die Armen, aus den ökologischen Problemzonen der Dritten Welt entfernt werden müßten, reicht zwar noch nicht über die Stammtische hinaus; aber wie weit ist sie entfernt, wenn in Diskussionen zur Entwicklungspolitik stets an erster Stelle von der notwendigen Geburtenkontrolle geredet wird und mancher Ökologe den Menschen im wesentlichen als Störenfried einer ansonsten so bewundernswert funktionierenden Natur sieht?

Entwicklungszusammenarbeit als Fluchtursachenbekämpfung

Auch unter dem Stichwort der *Migration* wird eine Aufeinanderverwieseneit aller Menschen als real gegeben gedacht und als Fundament zur Begründung von Entwicklungspolitik aus Eigeninteresse eingesetzt. Wenn wir nicht etwas gegen das Elend der Menschen in der Dritten Welt unternehmen – lautet diese Argumentation –, bleibt diesen nichts anderes übrig, als ihr Land zu verlassen; die Armen dieser Welt werden in die Industrieländer einströmen und dort Probleme heraufbeschwören, die nicht mehr lösbar sind. Entwicklungspolitik wird so verstanden als *Fluchtursachenbekämpfung zur Rettung unseres Wohlstands*.

Auch diese Argumentation ist ausgesprochen problematisch. Zum einen läßt sich der *unterstellte direkte Zusammenhang in der Realität kaum belegen*. Maßnahmen der Entwicklungszusammenarbeit sind auf langfristige Verbesserungen angelegt; es handelt sich um ausgesprochen langwierige Prozesse, die nur sehr bedingt mit den meist akut (etwa durch Bürgerkriege) entstehenden Gründen für Migrationsbewegungen zu tun haben. Zudem bleiben gerade die Ärmsten in der Nähe ihrer alten Heimat („Nachbarschaftsmigrationen“), allein schon weil sie nicht die Mittel für eine Flucht nach Europa besitzen.

Aber auch wenn man einmal unterstellt, die Migration würde ein großes Problem für die Industrieländer werden und Entwicklungspolitik würde sich wesentlich als Politik zur (indirekten) Eindämmung der Zuwanderung begründen und auf diese Weise eine neue politische Legitimation finden, wäre ein solcherart definiertes Eigeninteresse den früheren nicht vergleichbar. Es ginge nicht mehr darum, positiv an der Dritten Welt interessiert zu sein, sondern im Gegenteil, es bestünde ein *negatives Eigeninteresse*: „unser“ Interesse läge darin, die Dritte Welt auf Distanz zu halten, unseren Wohlstand vor ihr zu schützen, d. h., es ginge um die *Abwehr einer Bedrohung*. Entwicklungspolitik wäre somit der friedliche Versuch eines Unterfangens, das bei Nichteintritt der erwünschten Wirkung durch militärisches Eingreifen gestützt werden müßte. Das negative Eigeninteresse gehört nicht

zum Eigeninteresse-Motiv im herkömmlichen Sinne, denn es ist ein wohlverstandenes Desinteresse, das auf eine langfristige Sicherung von Distanz als Grundlage für den Erhalt des Wohlstandsniveaus der Industrieländer achtet.

Alles in allem zeigt sich, daß die Argumentation mit dem Eigeninteresse zwar noch für einen Teil der Entwicklungspolitik tragfähig ist, nämlich im Blick auf die Länder, an denen die Industrieländer nach wie vor *wegen ihrer Rohstoffe oder aus bestimmten ökologischen oder strategischen Gründen* ein Interesse haben. Gerade für die ärmsten und bedeutungslosesten Länder, Regionen und Bevölkerungsteile findet sich aber entweder kein Interesse mehr oder allein das „negative Interesse“ der Abwehr. Die „Eine Welt“ wird vielleicht gerade deshalb so sehr beschworen, weil insgeheim viele spüren, daß sie zwar moralisch und vielleicht auch politisch wünschenswert ist, daß die Interessenlage aber eher auf neue Spaltungen, auf den (undramatischen, stillen) Ausschluß derer drängt, für die man ohnehin keine Verwendung hat.

„In New York ebenso wie in Zaire, in den Metropolen ebenso wie in den armen Ländern werden immer mehr Menschen für immer aus dem ökonomischen Kreislauf ausgestoßen, weil sich ihre Ausbeutung nicht mehr lohnt“, schreibt *Hans Magnus Enzensberger* (in: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt 1993). Die Politik muß definieren, was sie gegenüber diesen Menschen, von denen sie keinerlei Nutzen zu erwarten hat, zu tun bereit ist. Die Begründung politischen Handelns zugunsten der „Nutzlosen“, also ohne Eigeninteresse-Fundierung, ist dabei in starkem Maße auf moralische Überlegungen verwiesen.

Moralische Fundamente von Entwicklungspolitik

Für eine moralische Fundierung von Entwicklungspolitik ist es dabei vor allem entscheidend, der verbreiteten Einschätzung, daß mit moralischen Motiven kaum Politik zu machen sein dürfte, einige Argumente entgegenzustellen. Nicht so selbstverständlich, wie sie zunächst klingen mag, ist die Feststellung, daß es diese moralischen Motive im praktischen Handeln gibt und daß sie dieses Handeln tatsächlich wirkmächtig prägen. *Amitai Etzioni* hat in seinem berühmten gewordenen Buch über die „moral dimension“ (deutsch: *Jenseits des Egoismusprinzips*, Stuttgart 1994) für den Bereich der neoklassischen Ökonomie aufgewiesen, daß das Prinzip der Vermehrung des eigenen Nutzens das Handeln der Menschen in der Realität keineswegs so ausschließlich bestimmt, wie es von der Theorie unterstellt wird. *Emotionen* fließen ebenso in die Handlungen ein wie die jeweiligen *moralischen Auffassungen*, und dies oftmals in einem größeren Ausmaß als die rational durchdachte Mehrung des eigenen Nutzens. Auf der Ebene der Theorie finden die moralisch motivierten Handlungen allerdings keinen Niederschlag, weil sie im gegebenen Paradigma der Wirklichkeitsrekonstruktion nicht vorkommen. Das führt zu erheblichen Fehleinschätzungen, wenn Verhalten prognostiziert werden soll, wie Etzioni an

einer Vielzahl von Beispielen belegt. Besonders interessant sind empirische Überprüfungen einiger Lieblingsthemen der Theorie, wie etwa des „Schwarzfahrereffekts“. Dabei handelt es sich um die Erwartung, daß Menschen für ein öffentliches Gut nichts bezahlen, wenn sie damit unbemerkt durchkommen. Empirische Untersuchungen zeigen aber, daß die Menschen nicht „schwarz fahren“, sondern freiwillig Einzahlungen leisten, weil sie es „richtig“ oder „fair“ finden, so zu handeln (Etzioni, 115–124). Besonders aufschlußreich war ein Schwarzfahr-Experiment mit Absolventen der Wirtschaftswissenschaften. Im Vergleich mit anderen Gruppen gaben sie erheblich weniger Geld für ein öffentliches Gut aus, und sträubten sich deutlich dagegen, diese Beiträge als Erfordernis der Fairneß anzusehen. Die Aneignung der einseitig verkürzten Theorie, daß menschliches Verhalten einzig eigennutzbestimmt sei, scheint einen demoralisierenden Effekt zu haben: Die Studenten haben ihr Verhalten dieser Theorie angepaßt. Sie erzeugt so überhaupt erst eine Einstellung, die sie als vorgegebene menschliche Disposition behauptet hatte (Etzioni, 443–447).

Im entwicklungspolitischen Bereich scheint es sich analog zu verhalten. Besonders von Politikern wird immer wieder behauptet, daß in der Bevölkerung letztlich kein Rückhalt für Entwicklungspolitik bestehe. Die Menschen seien eigennutzorientiert, würden Maßnahmen zugunsten der Dritten Welt eher ablehnen und deshalb seien die Handlungsspielräume der Politik so extrem eng. „Umfrageergebnisse widersprechen dieser Meinung eher, als daß sie sie bestätigen. Knapp drei Viertel der Bevölkerung der (alten) Bundesrepublik, mit steigender Tendenz, steht positiv zur Entwicklungshilfe allgemein. ... Ansonsten zeigt sich in einer vergleichenden Studie der europäischen Länder, von der EG-Kommission in Auftrag gegeben, ein eher noch günstigeres Bild“ (K.O.Hondrich/C.Koch-Arzberger, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1992, 90). Fragt man nach den Motiven, stößt man auf eine bemerkenswerte moralische Grundhaltung, die von einer *prinzipiellen Verbundenheit aller Menschen* ausgeht, und die in dieser Verbundenheit eine Verpflichtung zum gegenseitigen Beistand grundgelegt sieht. *Pierre Sané*, der Generalsekretär von Amnesty International, sieht diese Haltung, deren moralische Substanz man als „universelles Verantwortungsempfinden“ bezeichnen könnte, mit dem höchst anspruchsvollen Bemühen verbunden, „sich die Gabe des Mitgefühls für jedes einzelne Menschenleben zu bewahren“ (in: Die Zeit, 18.6.93).

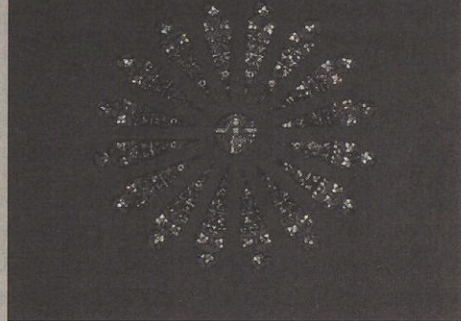
Bei vorhandenen moralischen Grundauffassungen ansetzen

Es geht wohlgerne nicht darum, einen moralischen Anspruch von außen (als heteronome Forderung) an die Menschen heranzutragen. Vielmehr soll im Rekurs auf ihre bereits vorhandenen moralischen Haltungen und Handlungen gezeigt werden, in welchem Ausmaß Moral das Denken und

Das große Buch der Gebete

HERDERS HAUSBUCH DER GEBETE

Ausgewählt von Werner Schaub



NEU: 256 Seiten, gebunden,
DM 38,- /öS 297,- /SFr 39,-
ISBN 3-451-23312-6

Dieses große, ansprechende Hausbuch lädt dazu ein, das lebendige Beten zu pflegen. Die kostbarsten Gebetstexte aus Tradition und Gegenwart sind hier gesammelt, moderne Gebete ebenso wie Gebete der Mystiker und Heiligen, der Dichter und Denker. Ein spirituelles Wurzelwerk für den Alltag, ein Gebetskompass für Menschen unserer Zeit, ein großes Lebensbegleitbuch.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Handeln im entwicklungspolitischen Feld in der Realität bestimmt. Entwicklungspolitische Aktivitäten können so als *selbstverständliche Folge* der existierenden moralischen Grundauffassungen der Menschen angesehen werden.

Dieses universelle Verantwortlichkeitsempfinden ist ein kostbares Gut, das nicht einfach gegeben ist, sondern von den Individuen unter Rückgriff auf die ihnen vertrauten Ethosarten bzw. Moralen übernommen bzw. gewählt wird – oder auch nicht. Dabei gilt es zu beachten, daß dem universellen Verantwortlichkeitsempfinden gegenwärtig Praktikabilität und Sinnhaftigkeit abgesprochen werden. Exemplarisch seien drei Argumentationen genannt:

– Die massenmedial vermittelte Informationsflut überfordere die *Hilfsbereitschaft des einzelnen hoffnungslos*, lautet ein Argumentationsmuster. Es sei nicht mehr möglich, auf alles Leid, von dem man erfährt, angemessen zu reagieren – ein gewisses Maß an *Zynismus* sei daher unvermeidlich, jede und jeder müsse auswählen. Aus diesem Dilemma erwachsen große Belastungen gerade für moralisch sensible Menschen. Um sie zu verringern, wird vorgeschlagen, die Universalität des Verantwortlichkeitsempfindens zurückzunehmen.

– In einer großen Zahl von Studien wird die Erosion der Solidaritätsbereitschaft in modernen Gesellschaften vor allem *als Folge der Individualisierungsschübe* der letzten Jahrzehnte diagnostiziert – so die schon klassische Untersuchung „Gewohnheiten des Herzens“ (Köln 1987) der Gruppe um *N. Bellah* und für den Bereich der Entwicklungspolitik zuletzt der Essay „Das Reich und die neuen Barbaren“ von *J.-C. Rufin* (Berlin 1993). Allerdings gibt es einige einleuchtende Einwände gegen die *Erosionsthese*, die davor warnen, Umbruchprozesse vorschnell für Abbrüche zu halten.

– Auf der Ebene der moralischen Selbstverständigungen schließlich gibt es einen zunehmenden *Kontextualismus*, der sich nicht allein gegen das Diktat universeller Präskriptionen im Interesse der nichtgefragten anderen auflehnt, sondern auch eine *Eingrenzung moralischer Selbstverpflichtung auf überschaubare Räume im Nahbereich* betreibt. Das universelle Verantwortlichkeitsempfinden erscheint hier als ein Relikt größenwahnsinniger Supermoralen, die den einzelnen erdrücken und kontextuelle Pluralität blockieren.

Dieser Status des universellen Verantwortlichkeitsempfindens als einer gegebenen und zugleich in ihrer Weiterexistenz bedrohten moralischen Haltung ist die Ausgangssituation für eine ethische Reflexion, die sich als *kritische Moraltheorie* versteht. Das universelle Verantwortlichkeitsempfinden ist zunächst einmal eine *moralische Disposition*, in der sich emotive und rationale Momente verbinden: Es verknüpft ein im besten Sinne verstandenes Mitleid („Mitgefühl“) mit dessen vernunftgeleiteter universeller Ausrichtung. Die *ethische Reflexion* ist eine Auseinandersetzung (Rechtfertigung, Begründung, Kritik usw.) mit dieser moralischen Disposition auf der Ebene der Vernunft. Die Hilfsbereitschaft nimmt ab, je langfristiger und abstrakter die Maßnahmen sind.

Angesichts der Infragestellungen des universellen Verantwortlichkeitsempfindens kommt der *Rechtfertigungsargumentation* eine besondere Bedeutung zu. Denkt man ethisch auf der Linie *Kants*, dann steht mit dieser Herausforderung die Moral selbst zur Debatte: für Kant zeichnet sich Moral durch ihren „formalen“ Charakter, durch das Prinzip der Verallgemeinerung aus. Damit leistet in Kantischen Ethiken die Beantwortung der Frage, warum man überhaupt moralisch sein solle (statt auf dem Standpunkt des Selbstinteresses zu verharren), zugleich eine Begründung der *Universalität* des Verantwortlichkeitsempfindens. In einem mehr *ethosorientiert-kommunitaristisch* ansetzenden Denken stellt sich die Herausforderung einer Rechtfertigung des universellen Verantwortlichkeitsempfindens als Frage an die jeweiligen „partikularen“ Ethosarten bzw. Moralen: Ist eine solche Haltung in dem betreffenden Ethos angelegt, bzw. ist sie als auf der Linie dessen zu verstehen, was als das Anliegen dieses Ethos herausgearbeitet werden kann?

Ethische Rechtfertigung des universellen Verantwortlichkeitsempfindens

Eine Rechtfertigung des universellen Verantwortlichkeitsempfindens kann also zum einen vorgenommen werden, indem es im Rekurs auf einen Standpunkt der Moralität entweder – kantisch – aus der Verallgemeinerungspflicht moralischer Normen expliziert oder – diskursethisch – als im Interesse aller Beteiligten liegend (durch reale und advokatorische Diskurse) aufgewiesen wird. Zum anderen kann sich die Rechtfertigung als *praktische Hermeneutik eines bestimmten („partikularen“) Ethos* realisieren. Beispielsweise könnte im Kontext christlicher Ethik die Universalität der Nächstenliebe in Erinnerung gerufen und die besondere Bedeutung der Armen und Fremden als derjenigen herausgearbeitet werden, die nur um den Preis des Heilsverlustes übergangen werden können (Mt 25).

In einem weiteren Schritt der ethischen Argumentation geht es dann um Fragen der *Realisierbarkeit*, im gegebenen Zusammenhang also etwa um die Frage der Überforderung durch das universelle Verantwortlichkeitsempfinden. Gegen eine Prioritätensetzung ist dabei ethisch nichts einzuwenden, vorausgesetzt, die Kriterien solcher Prioritäten sind ethisch gerechtfertigt. Und genau dies wird man von dem vielbemühten Kriterium der räumlichen Nähe und vorgegebenen persönlichen Verbundenheit nicht ohne weiteres sagen können.

Eine ethische Rechtfertigung des universellen Verantwortlichkeitsempfindens hat aber nicht nur eine Bedeutung „nach außen“, als Abwehr seiner Infragestellungen, sondern auch „nach innen“, als kritische Rückfrage an die gegebenen moralischen Einstellungen. Denn im Zuge der ethischen Reflexion werden die moralischen Einstellungen auf die Formulierung von Normen hin weiterentwickelt und präzi-

siert. Diese Klärungen und Weiterführungen wirken wiederum zurück auf die moralischen Positionen.

Ein Beispiel: Empirische Untersuchungen weisen darauf hin, daß die Bereitschaft der Menschen zu einer Unterstützung der weit entfernt lebenden Armen der Dritten Welt offenbar bei *akuten Katastrophen* am größten ist, daß sie abnimmt, je langfristiger, abstrakter und unspektakulärer die Maßnahmen sind, und daß sie ins Wanken gerät, wo eigene Vorteile oder Interessen gefährdet sind – etwa bei Strukturmaßnahmen, die den Menschen in der Dritten Welt helfen, aber der heimischen Landwirtschaft Probleme bereiten. Die ethische Reflexion zeigt, daß es sich hier um Inkonsistenzen handelt, die moralisch kaum zu rechtfertigen sein dürften. Ethik als kritische Moraltheorie kann insofern zu der (impliziten) Aufforderung führen, die eigenen Haltungen und Handlungen in Übereinstimmung mit den ethisch weiterentwickelten moralischen Positionen zu bringen.

Eine ethisch gerechtfertigte moralische Position wie das universale Verantwortlichkeitsempfinden könnte als moralisches *Fundament* für entwicklungspolitische Aktivitäten fungieren. Es ist eine andere, mit einer solchen Fundierungsreflexion keineswegs bereits angesprochene Frage, *wie* auf diesem Fundament weitergebaut, *wie* Entwicklungspolitik gestaltet werden sollte.

Kirche als Bezugsgröße eines „indirekten Eigeninteresses“?

Diese Überlegungen wollen die Argumentation mit dem Eigeninteresse nicht durch eine Argumentation mit der Moral ersetzen. Es geht nicht um Alternativen, sondern um den Hinweis auf eine *zweite Begründungslinie für Entwicklungspolitik*, die dann besonders wichtig wird, wenn die Argumentation mit dem Eigeninteresse nicht an die gewünschte Praxis heranreicht. Erstrebenswert ist immer eine *Kombination*: das moralisch gewünschte Handeln konvergiert mit einem politischen Eigeninteresse. Ist eine solche Kombination auch in dem hier zur Debatte stehenden Fall, der entwicklungspolitischen Zusammenarbeit mit den „überflüssigen“ Ländern und Regionen, mit den Opfern der neuen Spaltungen denkbar? Das Eigeninteresse-Motiv wurde bisher nur als ein Interesse von Wirtschaft und Politik unseres Landes an den Ländern der Dritten Welt angesprochen. Nun hat Politik zugleich auch *Eigeninteressen nach innen*. In hohem Maße ist sie etwa an einer möglichst breiten Zustimmung der Bevölkerung zu ihren Maßnahmen interessiert. Das verpflichtet sie zugleich zu einer produktiven Aufnahme gesellschaftlicher Strömungen – was sich etwa an der politischen Resonanz von Ökologie- und Frauenbewegung ablesen läßt. Wenn es gelänge, die Opfer der neuen Spaltungen, die „Überflüssigen“, die selbst praktisch keine Verhandlungsmacht mehr besitzen, „advokatorisch“ stark zu machen, wenn sich große gesellschaftliche Gruppierungen, wie etwa die Kirchen, diese Aufgabe zu eigen machen würden,

dann wäre die Politik genötigt, deren Anliegen aus Eigeninteresse aufzunehmen.

Zunächst einmal haben die Kirchen selbst ein Eigeninteresse an der Überwindung der neuen Spaltungen, oder vorsichtiger formuliert: an der Integration von vielen Menschen, die zu den Ausgegrenzten gehören. Denn viele Mitglieder der Kirchen zählen zu den Ausgeschlossenen der Einen Welt, zu jenen Ländern und verarmten Massen, an denen die Industrieländer kein Interesse mehr haben – oder einzig das Negativinteresse, sie auf Distanz zu halten. Die Kirchen können einen Rückzug der Industrieländer auf sich selbst und die für sie relevanten Länder und Regionen nur *um den Preis einer inneren Spaltung* mitvollziehen. Schon jemand, der gar kein Interesse an den Inhalten des christlichen Glaubens hätte, sondern allein die Kirche als Organisation zusammenhalten wollte, müßte aufgrund des *Selbsterhaltungsinteresses* seiner Organisation gegen eine Trennung von den „Überflüssigen“ optieren. Um wieviel mehr gilt dies für alle diejenigen, die auch von den Inhalten her denken, für die also sowohl die Kirche als Gemeinschaft wie auch deren Hinwendung zu den Armen von vitaler Bedeutung sind.

Insbesondere über die lateinamerikanische, aber auch über andere Ortskirchen der Dritten Welt ist die „Option für die Armen“ nach dem II. Vatikanum zu einem Zentralbegriff kirchlichen Selbstverständnisses geworden. Daß die Kirche vor allem für die Armen dazusein habe, war eine bekehrungsartige Einsicht, die zu großen Umorientierungen und Umbrüchen geführt hat. In *Oscar Romeros* prägnanter Formulierung gesagt: „Je nachdem ob es den Armen nützt, wird die Kirche dieses oder jenes politische Vorhaben unterstützen.“ Mit der Option für die Armen ist eine theologische Vergewisserung über Wesen und Aufgabe der Kirche verbunden, derzufolge diese aus „spirituellen“ Gründen der Nachfolge Christi eine besondere Nähe zu den Armen suchen muß, in denen sie ihren Herrn erkennt. Mit dieser Option stellt sie sich unter den Anspruch einer Solidarität mit genau denjenigen, die aus dem Eigeninteresse-Motiv der Entwicklungspolitik herausfallen, mit den „Überflüssigen“. Je mehr sich der Trend zum Nichtbeachten und Vergessen der Ausgegrenzten durchsetzen sollte, desto mehr fällt der Kirche die Aufgabe zu, eine Institution *gesellschaftskritischer Anwaltschaft für die Ärmsten der Erde* zu sein.

Insofern wird eine von der Option für die Armen her erneuerte Kirche *aus sich selbst heraus* zu einem Interessenvertreter der Armen und damit zu einem Faktor im Interessenkalkül der Politik. Wäre(n) die Kirche(n) in der Bundesrepublik entschiedene Verfechter der Option für die Armen und würde(n) sich selbst aktiv als Anwälte der Armen der Dritten Welt in unserer Gesellschaft engagieren und in dieser Rolle nicht nachlassen, könnten die Armen nicht mehr als „Überflüssige“ behandelt werden, deren Nichtbeachtung keinerlei Folgen zeitigt. Durch die Aktivität der „Anwälte“ müßte zumindest auf diese selbst Rücksicht genommen und auf sie eingegangen werden, d.h., auch die vergessenen Armen der ärmsten Länder wären durch ihre Anwälte wieder

in den hiesigen politischen Debatten präsent. Die Politik könnte darauf mit ihrem eingespielten Eigeninteresse-Instrumentarium reagieren, denn es würde ja zu ihren originären Aufgaben gehören, die anwaltschaftlichen Unruhestifter für die Armen der Dritten Welt bei der politischen Planung zu berücksichtigen und ihre Anliegen aufzuneh-

men, um die gesellschaftliche Legitimation der eigenen Politik zu erhalten. Die Begründung von staatlicher Entwicklungszusammenarbeit würde dann auf Akteure in unserer Gesellschaft rekurrieren können, die eine Solidarität mit den Armen der Dritten Welt als gesamtgesellschaftliche Aufgabe einfordern.

Peter Rottländer

In der Lebenswelt Jugendlicher

Zur Situation katholischer Jugendverbandsarbeit in Deutschland

Aus der Geschichte des deutschen Katholizismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sind die Verbände nicht wegzudenken. Wie andere Teile der kirchlichen Sozialstruktur sind sie derzeit in einem Umbruch begriffen, dessen Ausgang noch nicht abzusehen ist. Eine besondere exponierte und schwierige Stellung haben dabei die katholischen Jugendverbände, die vor der Aufgabe stehen, Kirche in der Lebenswelt Jugendlicher zu verwirklichen. Martin Lechner, Leiter des Jugendpastoralinstituts Don Bosco in Benediktbeuern, gibt einen Durchblick zur gegenwärtigen Situation.

Die Gründungssituation verbandlicher Jugendarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg war geprägt durch eine gewisse Abneigung vieler Bischöfe gegen eine Wiederzulassung der zahlreichen Verbände und Bünde, da diese sich in den 20er und 30er Jahren als schwer in kirchliche Strukturen integrierbar erwiesen hatten. Viel lieber wollte man auf die *Pfarrjugendarbeit* bauen, da diese sich in der Verfolgungszeit des Dritten Reiches in inhaltlicher wie methodischer Hinsicht durchaus bewährt hatte. Als jedoch sehr schnell deutlich wurde, daß das Wiederaufleben bzw. die Neugründung von Jugendorganisationen nicht zu verhindern war, bemühte man sich um eine Synthese der amtlichen wie verbandlichen Variante katholischer Jugendarbeit. Nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen Anhängern einer zentralen kirchenamtlichen Organisation und Vertretern einer Vielfalt katholischer Jugendarbeit wurde 1947 der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) gegründet, in dem eine Jugendarbeit nach den bischöflichen Vorgaben geleistet werden sollte: (1.) in wohlgeordneter Einheit der Mannes- und Frauenjugend, (2.) in der Übernahme des kirchenorganisatorischen Aufbaus nach Bistum, Dekanat, Pfarrei sowie (3.) in Unterstellung unter eine einheitliche kirchliche Leitung, organisatorisch verkörpert im Bischöflichen Jugendamt. Im BDKJ fanden somit sowohl die Gruppen der Pfarrjugend, der sog. Stamm, als auch die verschiedenen Bünde, Vereine und Verbände sowie die Aktionen und Bewegungen katholischer Jugend ihren Platz. Es war ein wirklicher „Bund“, der die gesamte organisierte katholische Jugend erfaßte. Entsprechend der damals vorherrschenden Leib-Christi-Ekklesiologie begriff sich der Bund selbst nicht als „Organ der Kirche“, sondern auch als „kirchlicher Organismus“, „als Körperschaft, Körper eigenen Lebens, aus eigenem Geist, eigenem Willen, eigener Kraft in der Freiheit der Jugend selbst“.

Der BDKJ erschien denn auch als ein geeigneter Ort, um die apostolische Kraft der jungen Katholiken zu sammeln und die pastoralen Ziele der Kirche umzusetzen: die missionarische Durchdringung der Lebensmilieus mit christlichem Geist, die Rückgewinnung verlorenen katholischen Terrains, den Aufbau eines christlichen Europas. Aus diesem Impetus heraus nahmen nach und nach alle katholischen Jugendverbände *missionarische Charakterzüge* an. Nicht auf bloße Bewahrung junger Menschen wollten die Gliederungen des Bundes zielen, sondern auf apostolische Wirksamkeit nach innen und außen, auf den Aufbau des Reiches Gottes in der jungen Generation und mit ihr in der Gesellschaft. Als „Lebens-, Glaubens- und Apostolatsschule“ für den einzelnen und als „jungkatholische Bewegung zur Erneuerung der Welt in Christi Auftrag und Heiligen Geistes Kraft“ (Dortmunder Gelöbnis 1954) stand man bereit und erwartete „Weisung und Führung“ durch die Bischöfe.

Katholische Jugendarbeit vor und nach dem Konzil

Das inhaltliche Programm dafür war vielfältig und beachtlich: Jahresthemen und sog. Standardthemen, neue liturgische Formen, religiöse Heimabende, Jugendpredigten, Bibelgespräche, Einkehrtage, Ehevorbereitungsseminare, politische und staatsbürgerliche Schulungen. Die gesamte Erziehungs- und Bildungsarbeit sollte in jungen Menschen ein Bewußtsein für ihre Weltverantwortung als Christen wecken und sie schrittweise zur sozialen Verantwortung in Familie, Beruf, Staat und Kirche befähigen. Viele Persönlichkeiten, die damals und bis heute in Gesellschaft und