

# Die Würde des Kompromisses

## Ein moraltheologisches Plädoyer

von Stephan Goertz

Es wäre anachronistisch, würde man im Gestus einer endlich notwendigen Aufklärung über die sittliche Würde des Kompromisses in ethischen und politischen Debatten zu sprechen beginnen. Zu intensiv sind in den letzten Jahrzehnten immer wieder theologisch-ethische Reflexionen über den Kompromiss angestellt worden, als dass an dieser Stelle zuerst grundsätzliche Desiderata festgestellt und daran anschließend aufgearbeitet werden müssten.<sup>1</sup> Dennoch

---

<sup>1</sup> Als wichtigste Referenztexte innerhalb der katholischen Theologie dürfen gelten (in chronologischer Reihenfolge): *Monzel, Nikolaus*, Der Kompromiß im demokratischen Staat. Ein Beitrag zur politischen Ethik, in: *Hochland* 51 (1958/59) 237–247; *Schüller, Bruno*, Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: *Theologie und Philosophie* 46 (1971) 321–341; *Demmer, Klaus*, Entscheidung und Kompromiß, in: *Gregorianum* 53 (1972) 323–351; *Attard, Mark*, Compromise in Morality, Diss. Theol. Rom 1976; *Weber, Helmut*, Der Kompromiß in der Moral. Zu seiner theologischen Bestimmung und Bewertung, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 86 (1977) 99–118; *Wiltung, Hans-Josef*, Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung Bd. 3), Düsseldorf 1975; *Windisch, Hubert*, Handeln in Geschichte. Ein katholischer Beitrag zum Problem des sittlichen Kompromisses, Frankfurt a.M. 1981; *Weber, Helmut* (Hrsg.), Der ethische Kompromiß (Studien zur theologischen Ethik 12), Freiburg i.Ue., Freiburg i.Br. 1984; *Mieth, Dietmar*, Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiß, ebd., 113–146. Ausführlicher zur Tradition innerhalb der evangelischen Theologie vgl. *Walter, Dieter*, Zur Behandlung des Kompromißproblems in der Geschichte der evangelisch-lutherischen Ethik, in: *Kerygma und Dogma* 4 (1958) 73–111; *Hertzler, Hans A.*, Die unbedingte Forderung. Eine Untersuchung zum Problem des Kompromisses in der theologischen Ethik, Diss. Theol., Göttingen 1968. Die relevanten Texte sind zwischen Ende der 50er und Anfang der 80er Jahre entstanden. In Anwendung auf eine konkrete politische Auseinandersetzung und mit kriteriologischer Vertiefung: *Heimbach-Steins, Marianne*, Kompromiss: die Not ethischer Verständigung in der pluralen Gesellschaft. Eine politisch-ethische Problem-skizze am Beispiel des „Asylkompromisses“, in: *Peter Fonk, Udo Zelinka* (Hrsg.), Orientierung in pluraler Gesellschaft (Studien zur theologischen Ethik 81), Freiburg i.Ue., Freiburg i.Br. 1999, 127–148. Weiterführend zuletzt und zudem für das Thema der Stammzellforschung instruktiv: *Kruip, Gerhard*, Gibt es moralische Kriterien für einen gesellschaftlichen Kompromiss in ethischen Fragen? Zugleich ein Kommentar zur getroffenen Regelung des Imports von embryonalen Stammzellen, in: *Bernd Gobel, Gerhard Kruip* (Hrsg.), Gentechnologie und die Zukunft der Menschenwürde, Münster 2003, 133–149.

mag es nicht überflüssig sein, den in der Debatte erreichten Stand einer differenzierten Problemwahrnehmung des Phänomens Kompromiss nochmals gebündelt vorzulegen. Auch, um sich mit Hilfe einer solchen Erinnerung etwas mehr Klarheit zu verschaffen über die Struktur des Konfliktes, der in diesem Band beleuchtet wird. Und schließlich sollen zumindest an einigen Stellen vertiefende Hinweise auf Konstellationen erfolgen, die das Thema des Kompromisses noch einmal in andere Zusammenhänge eintauchen lassen. Wer den Kompromiss lediglich als abgeschottetes Spezialthema behandelt und seine Kontexte vernachlässigt, entläßt gewissermaßen das ihn umgebende Kraftfeld.

### I. Entdeckte Würde

Sich der heutigen Allgegenwärtigkeit des Wortes Kompromiss zu vergewissern, fällt leicht. In unterschiedlichen Kontexten wird immer dann von einem Kompromiss gesprochen und dieser eingefordert, wenn es um den *vermittelnden Ausgleich unterschiedlicher Standpunkte und Interessen* geht. Dem Kompromiss geht es um Differenz- und Dissensmanagement auf den verschiedenen Ebenen der sozialen Wirklichkeit mit dem Ziel, Konflikte nicht konfrontativ eskalieren zu lassen, sondern auf dem Wege einer von den Beteiligten akzeptablen Vereinbarung zu befrieden. In dieser weiten Bedeutung meint Kompromiss „die Preisgabe voller Zielverwirklichung durch Teilverzicht aller Parteien“<sup>2</sup> und bezeichnet sowohl dieses spezifische *Verfahren* der Konfliktregelung als auch die getroffene *Vereinbarung* selbst. Die Ursprungsbedeutung des lateinischen ‚compromissum‘ ist hier noch zu entdecken, ging es doch im römischen Zivilrecht bereits um die Vereinbarung streitender Parteien, sich einem Schiedsrichterspruch zu unterwerfen. Der Bezugsrahmen wird dann im 19. Jahrhundert ausgedehnt auf die politisch-diplomatische Konfliktlösung. Das Einsickern des Wortes in die Alltagssprache signalisiert, wie ubiquitär die Erfahrungen von Verschiedenheit geworden sind und als wie sinnvoll und funktional die kompromissbereite Suche nach einem Interessenausgleich erachtet wird. Die Idee des Kompromisses ist tief in das Fundament des demokratischen Selbstverständnisses eingelasen, denn sie steht für den Verzicht auf die gewaltsame Durchsetzung der Interessen einer machtvollen Zentralinstanz. Weil uns die

---

<sup>2</sup> Osswald, Klaus-Dieter, Kompromiß, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 4 (1976) 941–942, 942.

Wirklichkeit in vielen Fällen nicht den Gefallen tut, auf unsere im Konsens gefallenen Entscheidungen zu warten und weil gewaltsam herbeigeführte Entscheidungen delegitimiert sind, wächst die Bereitschaft zum Kompromiss. Er garantiert nicht schon als solcher die Richtigkeit der Entscheidung, auch wenn er vielleicht spezifische Teilblindheiten der Beteiligten zu überwinden vermag. Jedenfalls reichert er das Resultat mit demokratischer Zustimmungsfähigkeit an.

Je mehr sich Menschen ihrer gemeinsamen Verschiedenheit bewusst werden und das nicht als Bedrohung, sondern als Ausdruck von Identität wahrnehmen, umso mehr wächst die Plausibilität für kompromissbereite Streitbeilegung. Nicht zuletzt durch die historischen Erfahrungen bei der Überwindung religiöser Konflikte sind Gesellschaften toleranter geworden. Kompromisse transportieren im besten Falle die Einsicht, dass andere Überzeugungen nicht gänzlich unvernünftige Überzeugungen sein müssen. Was man selbst für richtig hält, trifft – und das ist die neue Zumutung der Selbstrelativierung – auf vernünftige Widersprüche und kann daher nicht einfach zur Basis einer dann kompromisslos durchzusetzenden allgemein verbindlichen Regelung werden.<sup>3</sup> Man würde also die besondere sittliche Pointe des Kompromisses verfehlen, würde man in ihm das bloß strategische Instrument einer sozial zerklüfteten Gesellschaft erkennen.

## II. Zur Unterscheidung zwischen ethischen und sozialen Kompromissen

Die Expansion des Kompromissbegriffs in verschiedene soziale Räume hinein zeigt uns die Plausibilität des damit umschriebenen Verfahrens. Für die ethische Diskussion des Kompromisses ist es hilfreich, eine vor allem von Dietmar Mieth deutlich markierte Unterscheidung aufzugreifen: die Unterscheidung zwischen ‚ethischen‘ und ‚sozialen‘ Kompromissen.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Forst, Rainer, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 2007, 211–223; ders., *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M. 2003; Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, 258–278.

<sup>4</sup> S. Mieth, *Überzeugung* (s. Anm. 1). Mieth spricht von ‚gesellschaftlichen‘ Kompromissen, während hier der Terminus ‚sozialer‘ Kompromiss favorisiert wird, um deutlicher zu machen, dass es um Kompromisse zwischen verschiedenen sozialen Akteuren auf verschiedenen sozialen Ebenen geht.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch wird sich auf ‚praktische‘ Kompromisse sozialer Akteure beziehen, die in der Situation divergenter Interessen und Perspektiven einen für die Beteiligten zumutbaren Ausgleich anstreben. Ob ein solcher Kompromiss Kandidat einer ethischen Reflexion wird, liegt zum einen an der Gestaltung des Verfahrens der Konfliktregelung und zum anderen an der moralischen Relevanz des Gegenstandes des Kompromisses. Die meisten der alltäglich in allen möglichen Interaktionen getroffenen Kompromisse werden nicht auf die ethische Ebene zu heben sein. Erst wenn eine besonders folgenschwere Entscheidung in Fragen des Guten und Gerechten ansteht, können wir von einem *ethisch relevanten sozialen Kompromiss* sprechen. Vorausgesetzt wird dabei eine Konfliktlage zwischen den moralischen Überzeugungen von Akteuren in Situationen, die auf eine Entscheidung zusteuern. Sobald das Beharren auf den den Dissens begründenden Positionen als problemverschärfend beurteilt wird, kann – durch eigene Einsicht oder mögliche Interventionen von anderen angestoßen – nach einem Ausgleich gesucht werden. Die ethische Debatte um den Kompromiss hat sich immer wieder an öffentlich präsenten sozialen Konflikten entzündet, von der Nachrüstungsdebatte der 1980er Jahre über den Asylkompromiss der 1990er Jahre bis hin zur Stammzelledebatte der letzten Jahre.

Zu unterscheiden von diesem Kompromiss im eigentlichen Sinne ist das, was als ‚ethischer‘ Kompromiss bezeichnet worden ist. Der Begriff steht hier für das Ausbalancieren konfligierender moralischer Ansprüche in der ethischen Reflexion mit dem Ziel, zu einer vernünftig begründeten sittlichen Position zu finden. Ziel des Kompromisses ist ein „differenziertes und um Ausgewogenheit bemühtes Urteil“<sup>5</sup>. Beim sozialen Kompromiss geht es hingegen um den Ausgleich zwischen divergenten moralischen Überzeugungen. Der ethische Kompromiss produziert die sittlichen Urteile, die dann womöglich in der sozialen Wirklichkeit bei der Regelung strittiger Sachverhalte aufeinander prallen. Anders als beim sozialen Kompromiss geht es beim ethischen Kompromiss erst einmal um die Bestimmung des Inhalts sittlicher Forderungen. Wir befinden uns damit im Bereich der Begründung sittlicher Handlungsurteile.<sup>6</sup> Der moraltheologische Diskurs um die sittliche Würde des ethischen Kompromisses hat bis heute seinen systematischen Ort in der Normierungstheorie.

---

<sup>5</sup> Weber, Kompromiß (s. Anm. 1), 99.

<sup>6</sup> Vgl. dazu vor allem *Wiltung*, Kompromiß (s. Anm. 1).

### III. Wem welche ethischen Kompromisse zum Problem werden

Inmitten der Hochphase der innertheologischen Debatte um die Normierungstheorie urteilte der Pädagoge Theodor Wilhelm: „Die katholische Morallehre kann, selbst wenn sie wollte, Kompromisse nicht anerkennen ...“<sup>7</sup> Es widerspräche dem geschlossenen, konservativen Weltbild des Katholizismus, auch nur an einer Stelle Schlupflöcher zu eröffnen. Der standfeste Gläubige müsse sich in Konflikten nicht wirklich entscheiden, weil die Antworten stets schon parat lägen. Nicht auf seine unvertretbare personale Verantwortung komme es an, sondern auf seine Fähigkeit, situativ beurteilen zu können, welche Regel anzuwenden sei. Auch in Konflikten gebe es sichere Wege. In langen historischen Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen moralischen Denkschulen habe der Rigorismus schließlich gesiegt und der Moraltheologie jede Kompromissliebe ausgetrieben.

Wie zutreffend ist diese Sicht der Dinge? Ganz entgegen der Unterstellung Wilhelms kommt Helmut Weber zu dem Schluss, dass „grundsätzlich jedes menschliche Handeln ein Anwendungsfall“ des Kompromisses ist. Denn „es stehen immer gute und negative Folgen einander gegenüber, und immer muss darum auch Negatives in Kauf genommen werden“<sup>8</sup>. Der Kompromiss gilt hier als *handlungstheoretische Konstante*. Ob man es nun Kompromiss nenne oder nicht, dem handelnden Menschen sei es verwehrt, das Gute mit absoluter Sicherheit endgültig zu erkennen und zu verwirklichen. Die menschliche Endlichkeit bedinge eine Ethik des Kompromisses.<sup>9</sup> Entgegen dem vermuteten katholischen Sicherheitsdenken bekennt sich Weber theologisch ausdrücklich (vgl. Mt 13,24–30; 1 Kor 13,9f.) zu den Uneindeutigkeiten unserer sittlichen Erkenntnis und damit zur Offenheit der Kompromissbildung. „Ist die eigene Meinung tatsächlich immer schon die einzig richtige? Muß ich nicht einkalkulieren, daß auch andere und anderes ein gewisses Recht haben?“<sup>10</sup> Die Sache des Kompromisses, seine Absage an die rigoristische Durchsetzung der einen Wahrheit, ist in der Tradition der Moraltheologie gut aufgehoben. Den im Laufe der Geschichte formulierten reflexiven Regeln der *Epike*, des *minus malum*, der *Handlung mit Doppelwirkung* oder der *cooperatio in malum* ist gemeinsam, dass sie einen Ausweg anbie-

<sup>7</sup> Wilhelm, Theodor, Traktat über den Kompromiß. Zur Weiterbildung des politischen Bewußtseins, Stuttgart 1973, 71.

<sup>8</sup> Weber, Kompromiß (s. Anm. 1), 111.

<sup>9</sup> Vgl. auch Demmer, Entscheidung (s. Anm. 1).

<sup>10</sup> Weber, Kompromiß (s. Anm. 1), 116.

ten wollen für Situationen, in denen die Konsequenzen der alleinigen Verfolgung einer einzigen sittlichen Intention als nicht tragbar empfunden werden. Einzelne normative Forderungen sollen nicht länger um jeden Preis und unter allen Umständen durchgesetzt werden. Nicht als Aufweichung des Tötungsverbotes, sondern als Präzisierung seiner Geltungsbedingungen ist es etwa erlaubt, unter gegebenen Umständen auch solche Schmerzmittel zu verabreichen, die den Eintritt des Todes eines Patienten beschleunigen können. Hier ist ein Kompromiss herzustellen zwischen dem Gut des Lebens und dem Gut der Linderung schwerer Schmerzen. Viele weitere Beispiele aus der eigenen Tradition zeigen immer wieder diese Bereitschaft, bei neu auftretenden moralischen Herausforderungen findig die Härten unnachgiebiger Forderungen zu mildern. So hielt man zwar am Verbot einer jeden Falschaussage fest, da man aber die Situationen kennt, in denen dies mitunter mit dem berechtigten Schutz anderer kollidiert, definierte man z. B. das mehrdeutige Sprechen aus dem Lügenverbot heraus. Die Strategie ist unschwer zu erkennen: Sittliche Ansprüche sollen auf der einen Seite nicht entschärft werden, auf der anderen Seite ist man „zutiefst bedrängt von der Not und dem Leid, das die strenge Einhaltung“<sup>11</sup> bestimmter Normen mit sich bringt. Die jüngere Moralthologie hat daraus die Konsequenz gezogen, die hier angelegte Logik zu verallgemeinern. Immer dann, so heißt es nun formalisiert, können die mit einem Handeln verbundenen negativen Folgen in Kauf genommen werden, wenn es dafür einen angemessenen Grund gibt. Erst die Verursachung eines ‚malum physicum‘ ohne entsprechenden angemessenen Grund macht eine Handlung zu einer schlechten Handlung.<sup>12</sup> Einer teleologischen Normierungstheorie, die immer mit der Notwendigkeit von Abwägungsprozessen rechnet, scheint daher der Kompromiss inhärent zu sein. Präziser aber müsste von zu treffenden *Wertvorzugsurteilen* und nicht von einem *Wertausgleichsverfahren* gesprochen werden.<sup>13</sup> Die teleologische Begründungsstruktur weist dahingehend eine Ähnlichkeit zum Kompromiss auf, als für sie der reale Handlungskontext unverzichtbar die sittliche Richtigkeit unseres Handelns mitbestimmt. Sie rechnet stets mit der Komplexität sozialer Wirklichkeiten und den verwickelten Handlungsketten einer modernen Gesellschaft. Jedes menschliche Handeln kann die Unbe-

<sup>11</sup> Schüller, Bruno, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf <sup>3</sup>1987, 179.

<sup>12</sup> Vgl. Knauer, Peter, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt a.M. 2002.

<sup>13</sup> So Mieth, Überzeugung (s. Anm. 1), 119f.

dingtheit des Sittlichen nur im Rahmen des Möglichen annäherungsweise zur Darstellung bringen. Die Konsequenzen der kompromisslosen Befolgung einzelner normativer Ansprüche sind Teil unserer Handlungsverantwortung. Und wir dürfen nicht einfach die Schuld auf die Gesellschaft oder wen auch immer schieben, wenn unsere moralischen Vorstellungen auf keine Resonanz stoßen. Wie wollte man sich sonst vor Selbstgerechtigkeit schützen?

Wodurch aber kommt es dann zu der Wahrnehmung, die katholische Morallehre sperre sich gegen die Idee des Kompromisses? Es ist die Klasse der so genannten ‚in sich schlechten‘ Handlungen, die den Kompromiss zum Problem werden lassen. Aus deontologischer Sicht muss das, was Moraltheologie traditioneller Weise tut, nämlich sich mit Hilfe reflexiver Prinzipien neue Handlungsurteile offen zu halten, als Kapitulation ethischer Prinzipien gelten. Was unter keinen Umständen erlaubt ist, darf nicht im Verfahren des Kompromisses zu etwas sittlich Erlaubtem werden. Machen wir uns das an einem Beispiel klar.

Gemäß deontologischer Beurteilung gibt es keine Umstände, die eine durch menschliche Entscheidung herbeigeführte Trennung des ehelichen Sexualaktes von seiner möglichen prokreativen Funktion rechtfertigen könnten. Wie aber ist der folgende Fall zu beurteilen: Ein Ehepaar, von denen ein Partner HIV-positiv ist, möchte weiterhin seiner ehelichen Liebe auch eine körperlich-sexuelle Ausdrucksgestalt geben. Die katholische Kirche hat auf dem II. Vaticanum diese eheliche Sexualität als solche gewürdigt. „Jene Akte also“, so *Gaudium et spes* 49, „durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde.“ Was spricht dagegen, die Verantwortung füreinander dadurch zum Ausdruck zu bringen, dass man beim sexuellen Verkehr ein präventives Mittel einsetzt, also ein Kondom benutzt? Dagegen spricht, so eine moraltheologische Auskunft, dass auch in diesem Fall der serodifferenten Eheleute das gewählte präventive Mittel eine in sich schlechte Handlung sei und man das Böse nie tun dürfe, um Gutes zu erreichen.<sup>14</sup> Als Ausweg bleibe nur die Abstinenz. Von einem anderen Verständnis menschlicher Handlungen aus kommen viele Moraltheologen zu einem anderen Urteil. Nicht die bloße *physische* Handlung, sondern die mit der Handlung verknüpfte *Intention* bestimme den moralischen Charakter einer Handlung. Nur ein Beispiel aus den Handbüchern: Wenn ich mir eine fremde Sache widerrechtlich aneigne, dann begehe ich Dieb-

<sup>14</sup> Vgl. etwa *Smith, Janet E.*, The Morality of Condom Use by HIV-Infected Spouses, in: *The Thomist* 70 (2006) 27–69.

stahl; befinde ich mich aber in einer äußersten Notlage, dann wird diese Aneignung einer fremden Sache zu einer erlaubten. Nicht der Diebstahl wird wohlgemerkt erlaubt, sondern es liegt kein Diebstahl vor und wir sollten die Handlung deshalb anders bezeichnen.<sup>15</sup> Ein ethischer Kompromiss. *Eine identische Handlung und doch auf Grund der Umstände eine moralisch andere Handlung*. Übertragen auf unseren Fall: Wenn ein Kondom benutzt wird, um sich oder den Partner/die Partnerin vor einer gefährlichen Infektion zu schützen, dann intendiert eine solche Handlung im *direkten* Sinne den Schutz vor einer Krankheit und nicht die Empfängnisverhütung. Diese ist nur ein nicht intendierter Nebeneffekt der Handlung.<sup>16</sup> Also kann die Benutzung des Kondoms moralisch erlaubt sein. Gleiches gilt, wenn wir das Prinzip des kleineren Übels (*minus malum*) anwenden würden.<sup>17</sup> Diejenigen, die sich im Falle der serodifferenten Eheleute nicht für das strikte Verbot von Kondomen aussprechen, tun dies in dem Bewusstsein, dass sie in der Tradition ein ganzes Arsenal von Instrumenten vorfinden, die genau dies ermöglichen, ohne zugleich eine neue Sexualmoral entwerfen zu müssen.<sup>18</sup> Die Moraltheologie bleibt sich treu, wenn sie neue Beurteilungen von Handlungen nicht ausschließt. Und sie kann darlegen, dass es ihr damit nicht um das Böse um des Guten willen geht. Es ist ja gerade strittig, ob die gar nicht negierte Verletzung eines ‚bonum physicum‘ sittlich begründet ist oder nicht. Man darf das eigene Urteil nicht immer schon voraussetzen, wenn man in den Prozess der Urteilsbildung eintritt. Wer fragt, ob es je Gründe geben dürfe, Böses um des Guten willen zu tun, der hat nicht nur in unserem diskutierten Fall eine sinnlose Frage gestellt.

Das Beispiel sollte zeigen, dass moraltheologische Plädoyers für den ethischen Kompromiss eine Kritik an bestimmten verabsolutierten Handlungsnormen bedeuten. Um es ausdrücklich zu betonen: Es geht nicht um die Alternative Unbedingtheit versus Relativismus, sondern um das angemessene Verständnis von Unbedingtheit in der christlichen Ethik. „Besteht nicht – wenn es sie gibt – christliche Radikalität schein-paradoxaerweise in jener unbedingten Nächstenliebe (zusammen mit der Gottesliebe), welche sich undoktrinär und unf-

<sup>15</sup> Vgl. *Mausbach, Joseph*, *Katholische Moraltheologie* Bd. 3, bearb. von *Gustav Ermecke*, Münster 1961, 533f.

<sup>16</sup> Vgl. *Rhonheimer, Martin*, *The Truth about Condoms*, in: *The Tablet* 10.7.2004.

<sup>17</sup> Vgl. *Johnstone, Brian V.*, *AIDS Prevention and the Lesser Evil*, in: *Studia Moralia* 39 (2001) 197–216.

<sup>18</sup> So besonders *Keenan, James F.*, *Applying the Seventeenth-Century Casuistry of Accomodation to HIV Prevention*, in: *Theological Studies* 60 (1999) 492–512.

natisch dem Mitmenschen in *seiner* konkreten Situation zur Verfügung stellt?“<sup>19</sup>

#### IV. Können und Sollen

Noch ein weiterer Aspekt des ethischen Kompromisses kann an unserem Beispielfall erläutert werden. Eine häufige Reaktion auf die Feststellung, dass das Festhalten an absoluten Verboten im Falle von AIDS mit ungewöhnlichen Härten für die Betroffenen verbunden sein kann, ist der Hinweis auf die Möglichkeit des Menschen, sich auch in schwierigen Situationen an die vorgelegte Morallehre halten zu können.<sup>20</sup> AIDS wird nicht zur Herausforderung der eigenen normativen Position, denn, so die zum Ausdruck gebrachte Überzeugung, wenn sich alle an die vorgelegte Moral hielten, dann sei das Problem HIV/AIDS von der Wurzel her zu lösen. Abstinenz und Treue seien nun einmal die wirksamsten Mittel gegen das Virus. Das Gesollte könne im Handeln befolgt werden, man müsse es nur wollen. Das Sollen ist ein Können.

Ist es das aber wirklich? Wie steht es um das Können etwa von jungen Frauen in Verhältnissen sexualisierter Gewalt, in Verhältnissen, die sie nicht ihre Rechte erkennen lassen, die ihnen Bildung vorenthalten? Wem außer dem Adressaten der Botschaft nutzt hier der Hinweis auf absolute normative Verbindlichkeiten? Von welchem Verständnis handelnder Akteure geht die strikte Sollensforderung aus? Menschen sind zwar zur Freiheit bestimmt, aber nicht von Natur aus schon frei. Der Hinweis auf die menschliche Freiheit wird als abstrakter Hinweis inhuman, wenn er das konkrete Können nicht in Rechnung stellt. ‚Sollen setzt Können voraus‘, so lautet das klassische Axiom. Wer sich gegen diesen Satz sperrt, der wird den Adressaten seiner moralischen Forderungen das Gefühl vermitteln, hinter dem ‚eigentlich‘ gesollten Handeln stets zurtückzufallen. Dann von Kompromissen zu sprechen, geschieht im Schatten des unerfüllbar Guten. Aber „ethische Pflichten begründen keine abstrakte Verbindlichkeit unabhängig von jeder Lebenslage, von allen Umständen, von allen Voraussetzungen in der Erkenntnis.“<sup>21</sup> Wer aus christlicher Motivation die

<sup>19</sup> Eid, Volker, Die gestörte Kommunikation über das Ethische. Fakten und Hintergründe, in: Weber (Hrsg.), Kompromiß (s. Anm. 1), 59–76, 73.

<sup>20</sup> S. Cessario, Romanus, Moral Theology on Earth: Learning from two Thomases, in: Studies in Christian Ethics 19 (2006) 305–322.

<sup>21</sup> Mieth, Überzeugung (s. Anm. 1), 120.

Differenz zwischen formal unbedingten Ansprüchen und ihrer notwendigen konkreten Vermittlung in einer kontingenten Welt anerkennt, der „pflegt nicht den Adel reiner Gesinnung (...), sondern hält sich an die in den Verhältnissen der Unfreiheit erscheinene Befreiung und geht ohne Angst, sich in der Entäußerung zu verlieren, auf die widerspruchsvolle Wirklichkeit ein, um zu tun, was Menschen tun können“<sup>22</sup>.

#### *V. Zwischenbeobachtung: Zum gesellschaftlichen Kontext des Kompromisses*

Der Aufstieg des Kompromisses zu einer gesellschaftlichen Wertidee, die in positiver Nachbarschaft zur Tugend der Toleranz angesiedelt ist, kann gesellschafts- und kulturtheoretisch eingeholt werden.<sup>23</sup> Kompromissbereitschaft ist ein Aspekt gesellschaftlicher Zivilisierungsprozesse. Zum explizit formulierten Dissens und zur Option des Kompromisses kommt es erst dann, wenn man nicht mehr fürchten muss, dass auf Widerspruch mit physischer Gewalt reagiert wird. Im Untergrund treibt das gesellschaftliche Differenzierungsgeschehen die Notwendigkeit und Bereitschaft hervor, sich auf Kompromisse einzulassen. Die zentrale Botschaft der Theorie funktionaler Differenzierung lautet, dass sich die Entwicklung westlicher Gesellschaften als das Geschehen einer funktionspezifischen Ausdifferenzierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilsysteme begreifen lässt. Seit den 1960er Jahren ist dieser soziologische Theoriestrang in der deutschsprachigen Soziologie im Aufwind. Seine Faszination liegt darin begründet, dass er uns einen Analyseschlüssel zur Erklärung zahlreicher sozialer Phänomene an die Hand gibt. Das gilt auch für die Wertschätzung des Kompromisses. Denn dieser reagiert auf die Allgegenwart von Widersprüchen auf eine nichthierarchische und gewaltfreie Weise. Die Differenzierungstheorie kann erklären, warum die Kontingenz des Sozialen zunimmt und damit die Wahrnehmung des eigenen Standpunktes als eines neben anderen wahrscheinlicher wird. Die je eigene Logik sozialer Teilsysteme wird mit der Zeit verfei-

---

<sup>22</sup> *Pröpfer, Thomas*, Freiheit, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. 1, München 2005, 398–422, 421.

<sup>23</sup> Vgl. *Kaufmann, Franz-Xaver*, Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften, Stuttgart 1973; *Luhmann, Niklas*, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984; *Schimank, Uwe*, Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen 1996.

ner und von den Perspektiven anderer Systeme gereinigt. Das Wissenschaftssystem etwa bestimmt die Kriterien für die Wahrheitsfindung selbst und nicht unter den Prämissen anderer Systeme. Die Religion musste mit diesem Autonomieanspruch umzugehen lernen. Auch sie selbst wird thematisch gereinigt, religiöse Sinnansprüche kann man nicht kaufen oder gerichtlich durchsetzen. Je mehr die Individuen lernen, sich zwischen den pluralen Sinnwelten zu bewegen, umso mehr lernen sie deren Grenzen kennen. Denn keines der einzelnen Systeme ist das Ganze der Wirklichkeit und keines kann die anderen umstandslos dominieren. Eine gesellschaftliche Zentralperspektive gibt es jetzt nicht mehr. Zur Lösung von Konflikten kann kein Oberschiedsrichter angerufen werden, der das gesellschaftliche Spielfeld überblickt. Die einzelnen Systeme arbeiten je gemäß ihrer eigenen Logik. Und weil sie zunächst einmal systematisch nicht berücksichtigen, welche Wirkung das auf die Realitäten außerhalb ihrer selbst hat, kommt es dazu, dass die Systeme sich gewissermaßen in die Quere kommen. Sie sind auf Leistungen anderer Systeme angewiesen, und zugleich beeinflussen sie deren Leistungsfähigkeit. Das Wirtschaftssystem ist angewiesen auf sozialisierte und gut ausgebildete Individuen und kann zugleich den externen Effekt haben, dass es die Stabilität familiärer Bindungen schwächt. Eigenlogik und Interdependenzen schließen sich nicht aus. Die Teilsysteme lernen, miteinander umzugehen und bilden intern Strukturen, die die anderen Systeme beobachten und mit ihnen kommunizieren. Wirtschaftsunternehmen oder Wissenschaftsorganisationen haben Rechtsabteilungen, um auf Veränderungen rechtlicher Rahmenbedingungen reagieren zu können und womöglich auf deren Ausgestaltung Einfluss zu nehmen. Die Kirchen unterhalten katholische Büros, um von Veränderungen politischer Entscheidungen nicht überrascht zu werden. Als eine der spannendsten Herausforderungen in ethischer Hinsicht kristallisiert sich dabei die Frage heraus, ob und wie man die diversen Teilsysteme in eine gewünschte Richtung steuern kann. Das moralisch Gesollte muss auf irgendeine Weise in die Systemlogik implementierbar sein, wenn es nicht ohnmächtig bleiben will. Die Hersteller schadstoffreicher Fahrzeuge stellen ihre Produktion nicht um, wenn sie fürchten müssen, dadurch ökonomisch an den Rand gedrängt zu werden. Bildungsinstitutionen tun das, was man von ihnen erwartet, nicht, wenn sie sich rein politischen Opportunitäten beugen sollen. Die Erzwingbarkeit eines Ziels stößt auf Widerstände, die Teilsysteme verfügen über Möglichkeiten, sich fremden Zugriffen zu entziehen. So kommt es dazu, dass „intersystemische Verhand-

lungnetzwerke“<sup>24</sup> entstehen, in denen die möglichen Spannungen klein gearbeitet werden. In den vielen Verhandlungsgremien, den runden Tischen, den gemeinsamen Ausschüssen, auch den Ethikkomitees und -räten usw. wird versucht, trotz des generellen und unaufhebbaren Dissenses in den Systemorientierungen „tragbare intersystemische Kompromisse“ zu finden,

„ob es nun darum geht, wirtschaftliches Gewinnstreben politisch verlässlich und ökologisch verträglich zu machen, die gesellschaftlichen Risiken wissenschaftlicher Wahrheitssuche zu begrenzen oder die mit der Leistungssteigerung medizinischer Krankenbehandlung einhergehende ‚Kostenexplosion‘ zu regulieren“<sup>25</sup>.

Immer sollen intersystemische Konflikte bearbeitet werden, die sich nie werden auflösen lassen. Die differenzierte Gesellschaft lebt davon, dass sie nicht mehr integriert ist. Mit den Kompromissen wird es kein Ende geben. Da die Individuen daran gewöhnt werden, sich in verschiedenen sozialen Kreisen zu bewegen, liegt es nahe, Kompromissbereitschaft einzuüben. Wer kompromisslos nur die Logik einer Sinnperspektive verfolgen will, der wird auf kurz oder lang die Kosten dafür zu spüren bekommen. Denn die übrigen Systeme, an denen man zwangsläufig auch teilnimmt, werden ihre Leistungen auf den Prüfstand stellen. Auch ein Akteur im Wirtschaftssystem will Anerkennung als Person, will womöglich politischen Einfluss etc. Das Kompromisslose hat sich einmal heroisch stilisiert, inzwischen wird man es bedauern. Ausgewandert aus der alten Homogenität seiner sozialen Mitwelt saugt der Bewohner einer pluralen, differenzierten Gesellschaft den Kompromiss wie die Muttermilch auf.

## *VI. Gute und schlechte Kompromisse: eine Krieriologie*

Konflikte kommen und gehen. Gesellschaftlich gewichtige Konflikte, die sozialen Kompromissen öffentliche Aufmerksamkeit verleihen, sind eher die Ausnahme.<sup>26</sup> Die Stammzelledebatte ist ohne Zweifel kein Bagatellereignis. Mit erheblichem Mobilisierungspotential ausgestattet, geht es hier um fundamentale sittliche Überzeugungen. Und moralische Fragen sind per se „konfliktfördernd, indem sie in Aussicht stellen, dass man mit der eigenen Po-

---

<sup>24</sup> Schimank, Uwe, Organisationsgesellschaft, in: Georg Kneer et al. (Hrsg.), *Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie*, München 2001, 278–307, 298.

<sup>25</sup> Ebd., 299.

<sup>26</sup> Vgl. Luhmann, *Systeme* (s. Anm. 23), 541f.

sition auf der richtigen Seite liegt und die Gegenseite der öffentlichen Ablehnung (...) aussetzen kann“<sup>27</sup>. Besucht man auch nur für kurze Zeit die einschlägigen Internetseiten derjenigen, die sich gerne als eifrige Wächter moralischer Standards inszenieren, wird man der Beobachtung Luhmanns sofort zustimmen. Bei der Frage, wie der gefundene politische Kompromiss zur Forschung mit embryonalen Stammzellen ethisch zu bewerten ist, verlassen wir die Ebene des ethischen Kompromisses. Wir haben es mit einem *ethisch relevanten sozialen Kompromiss* zu tun. In einer moralisch strittigen Frage sollte aus nachvollziehbaren wissenschafts-politischen Gründen eine Entscheidung herbeigeführt werden. Ein Konsens auf der Ebene der moralischen Beurteilung des Status menschlicher Embryonen aber war und ist nicht zu erwarten. Und wenn das Ausspielen von Macht nicht in Frage kommt, welche Optionen bleiben dann?<sup>28</sup> Man kann sich der Suche nach einem Kompromiss verschließen, weil man an keinem Ergebnis, welches sich nicht völlig mit der eigenen Position deckt, mitwirken will. Einen besseren oder schlechteren Kompromiss gibt es dann nicht; jeder Kompromiss gilt als ein schlechter. Die ethische Kompromisslosigkeit hat die soziale im Schlepptau. In der Auseinandersetzung um den Verbleib der katholischen Beratungsstellen im System der Schwangerschaftskonfliktberatung hat ein solcher Ansatz letztlich den Ausschlag gegeben.

Wer aber bereit ist, einem zu findenden Kompromiss überhaupt Gutes abzugewinnen, weil er nicht in „Schwarz-weiß“-Kategorien denken möchte, der wird sich mit seinen Argumenten an der Debatte beteiligen und das aus seiner Sicht Bestmögliche zu erreichen versuchen. Das Ergebnis des Kompromisses kann dann anschließend nochmals ethisch bewertet werden und auch da gibt es verschiedene Varianten. Der Kompromiss kann abgelehnt werden und das eigene Handeln sich anschließend konzentrieren auf dessen Kritik oder gar Formen des zivilen Widerstandes erkunden. Oder aber man ist zwar inhaltlich gegen den schließlich gefundenen Kompromiss, hält ihn also für eine falsche Entscheidung, bewertet aber das Zustandekommen als einen im Ganzen fairen Vorgang und verweigert ihm zumindest in dieser Hinsicht nicht jede Anerkennung.<sup>29</sup>

Hinter der Idee eines Kompromisses steht die moralische oder pragmatische Einsicht einer pluralen und demokratischen Gesell-

---

<sup>27</sup> Ebd., 535.

<sup>28</sup> Die Freigabe der Bundestagsabstimmung von Fraktionszwängen ist das politisch eindeutige Signal, in einer Frage wie der der Stammzellforschung auf die mögliche Inanspruchnahme von bestehenden Machtverhältnissen zu verzichten.

<sup>29</sup> Siehe *Kruip*, Kriterien (s. Anm. 1).

schaft, dass bestimmte Konflikte besser auf partizipative Weise denn mit Hilfe von Machtüberlegenheit oder Gewalt zu bewältigen sind. Den Kompromiss als Modus von Konfliktlösungen bewusst zu wählen impliziert, ethische Standards nicht nur auf der eigenen Seite zu vermuten. Im Falle der Stammzellforschung stößt die gesellschaftliche Institution des Kompromisses jedoch auf den Verdacht, dass im Verfahren jener Wert unter die Räder kommt, der in der Demokratie geschützt werden soll: die unbedingte Würde eines jeden einzelnen Menschen.<sup>30</sup> Diese Konstellation, die etwa auch beim so genannten ‚Asylkompromiss‘ der 1990er Jahre zu Tage trat, ist in der Tat prekär. Ist es denkbar, dass sich die Demokratie auf demokratische Weise selbst gefährdet? Und was wäre die angemessene Reaktion auf eine solche Vermutung? Wie kann vermieden werden, dass das Vertrauen in demokratische Strukturen und die sie stützenden kulturellen Überzeugungen zerbricht? Dadurch, so die These, dass der Respekt vor den unterschiedlichen moralischen Überzeugungen im Verfahren erfahrbar bleibt, dass auch anderes Ethos geachtet wird. Von daher sind alle Mittel auszuschließen, die auf Formen von bloßer Machtausübung, Gewalt oder Manipulation hinauslaufen. Hingegen sind alle Verfahren ethisch auszuzeichnen, die auf die Aktivierung kommunikativer Vernunft für die zivilgesellschaftlichen Willensbildungsprozesse setzen.<sup>31</sup> Und die bei allen weiterhin bestehenden Kontroversen sich doch einfügen lassen in einen durch die Menschenrechte formulierten normativen Rahmen.<sup>32</sup> Aus spezifisch *verantwortungsethischen* Gründen kommen weitere Aspekte hinzu. Komplexe Zusammenhänge bedürfen einer differenzierten Analyse unter Einbeziehung unterschiedlicher wissenschaftlicher Perspektiven und lassen nicht nur das Tun, sondern auch das Unterlassen rechenschaftspflichtig werden. In die Kompromissbildung sind Überlegungen einzubeziehen, welche Akteure auf welche Weise in welchen Kontexten Verantwortung übernehmen können. Das Ergebnis eines Kompromisses sollte offen sein für mögliche Revisionen. Auf unvorhergesehene Entwicklungen, auf nicht geplante Ereignisse sollte reagiert werden können. Auch nach dem Kompromiss verlieren die für den Kompromiss aktivier-

---

<sup>30</sup> Vgl. hierzu *Römel, Josef*, Moralischer Pluralismus. Problemstellungen in Theologie, Ethik und Politik, in: *Wilhelm Guggenberger, Gertraud Ladner* (Hrsg.), *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*, Münster 2002, 27–40.

<sup>31</sup> Dazu näher *Kruip*, *Kriterien* (s. Anm. 1).

<sup>32</sup> Vgl. *Kettner, Matthias*, Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik?, in: *ders.* (Hrsg.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt a.M. 2000, 388–407.

ten Verhandlungsnetzwerke nicht ihre Funktion. Viele Regelungen bleiben vorläufig und es besteht Anlass für ein „permanentes Monitoring mit daraus folgender Nachbesserungspflicht“<sup>33</sup>. In einer differenzierten Gesellschaft, die auf Grund ihrer internen Komplexität per se eine Risikogesellschaft darstellt, in der die Folgen unserer Entscheidungen immer öfter unüberschaubar sind, wachsen die kognitiven Anforderungen an die Übernahme von Verantwortung. Schon von daher sind kooperative Aushandlungsprozesse unverzichtbar.

### *VII. Theologische Zweitcodierung des Kompromisses?*

Für religiöse Traditionen stellen Kompromisse wie in der Frage der Stammzellforschung oder bei der rechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruches oder der Sterbehilfe häufig eine besondere Belastung dar. Auf der einen Seite – und jetzt sprechen wir von der katholischen Kirche – hat man sich die normativen Grundlagen des liberalen Staates theologisch und lehramtlich angeeignet. Auf der anderen Seite wird die Erfahrung gemacht, dass dieser demokratische Staat Fragen, die man selbst für menschenrechtliche Fragen von Freiheit und Würde erachtet, als Ausdruck einer nicht verallgemeinerbaren Sondertradition behandelt.<sup>34</sup> Soll daraufhin die Anerkennung demokratischer Verfahren der Willensbildung unter einen Vorbehalt gestellt werden? Zumindest stellt sich verschärft die Frage nach der Qualität des Verfahrens, wenn der Eindruck sich verdichten sollte, die eigenen moralischen Überzeugungen seien nicht auf die gleiche Weise geachtet worden wie die anderer, nicht religiöser Staatsbürger. Die besondere Zumutung für religiöse Bürger, Positionen tolerieren zu müssen, die aus der Sicht religiös verbürgter Wahrheitsansprüche als falsch erscheinen, bleibt für Jürgen Habermas nur dann vernünftig, wenn auf der anderen Seite „religiösen Überzeugungen aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugeschrieben

<sup>33</sup> *Heidbrink, Ludger*, Handeln in der Ungewissheit. Paradoxien der Verantwortung, Berlin 2007, 87. Diese verantwortungsethisch abzuleitenden Forderungen stoßen jedoch nicht selten auf politischen Widerstand, weil ein Konflikt, der einmal mehr oder weniger sozial befriedet worden ist, nicht wieder aufbrechen soll. Man kann das beobachten an dem politischen Unwillen, etwa das Transplantationsgesetz von 1997, das offenbar nicht die selbst gesetzten Ziele erreicht hat, zu ändern. Was bleibt? Die Suche nach einem Kompromiss, der die berechtigten politischen Bedenken in Rechnung stellt.

<sup>34</sup> Vgl. *Habermas*, Naturalismus (s. Anm. 3), 268ff.

wird, der nicht schlechterdings irrational ist<sup>35</sup>. Die katholische Tradition einer kognitiven Ethik kommt dem entgegen. Das Modell einer christlich begründeten autonomen Moral dient ohne Zweifel der wechselseitigen Anerkennung von religiösen und nicht religiösen Mitgliedern einer Gesellschaft. Denn es geht von der gemeinsamen Moralfähigkeit des Menschen aus und setzt in moralischen Fragen keine Glaubensbekenntnisse voraus. Es entzerrt das Verhältnis von Religion und Moral und bringt die religiöse Perspektive eines unbedingten Sinns an den richtigen Stellen zur Geltung, d. h. dort, wo ein autonom begründetes Ethos an seine eigenen humanen Grenzen stößt und es an seiner eigenen Endlichkeit zu verzweifeln droht. Auch jenseits einer im engeren Sinne normativen Ethik bleibt für die Religion in Fragen der Moral Raum für glaubwürdiges Handeln. Im Gegenteil gilt, dass eine

„starke Betonung des religiösen Profils in kirchlichen Stellungnahmen ... in der Gefahr (steht), auf die innerkirchliche Diskussion einengend oder sogar disziplinierend zu wirken, die inzwischen erreichte innertheologische und innerkirchliche Pluralität wieder zu reduzieren und damit ein Glaubwürdigkeitsproblem zu erzeugen“<sup>36</sup>.

Es gibt Bestrebungen, bioethische Kontroversen zum Gegenstand eines neuen Kulturkampfes zu machen. Eine lebensförderliche christliche Kultur stehe diametral einer gesellschaftlichen Kultur des Todes gegenüber. Wer Konflikte um bioethische Fragen auf diese Weise beobachtet, der behindert die eigene Kompromissfähigkeit. In der Vorstellungswelt des Kulturkampfes kann es nicht um Ausgleich, sondern nur um Sieg oder Niederlage gehen. Weil Kulturkämpfe aber nicht zu gewinnen sind, rettet man sich in die vermeintliche Reinheit des eigenen Zeugnisses. Was den freiwilligen Teilrückzug aus gesellschaftlichen Lebensbereichen bedeutet. Die Logik des Entweder-oder, entweder der Gesellschaft folgen oder der Religion treu bleiben, produziert ein Unbehagen in der Demokratie und setzt die religiös wertvolle Aneignung dieser Institutionalisierung von Freiheit aufs Spiel.

---

<sup>35</sup> Ebd., 271.

<sup>36</sup> *Kruip*, Kriterien (s. Anm. 1), 146.

## Literaturverzeichnis

- Attard, Mark*, Compromise in Morality, Diss. Theol., Rom 1976.
- Cessario, Romanus*, Moral Theology on Earth: Learning from two Thomases, in: *Studies in Christian Ethics* 19 (2006) 305–322.
- Demmer, Klaus*, Entscheidung und Kompromiß, in: *Gregorianum* 53 (1972) 323–351.
- Eid, Volker*, Die gestörte Kommunikation über das Ethische. Fakten und Hintergründe, in: *Weber* (Hrsg.), *Kompromiß*, 59–76.
- Forst, Rainer*, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a.M. 2003.
- Forst, Rainer*, Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 2007.
- Habermas, Jürgen*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005.
- Heidbrink, Ludger*, Handeln in der Ungewissheit. Paradoxien der Verantwortung, Berlin 2007.
- Heimbach-Steins, Marianne*, Kompromiss: die Not ethischer Verständigung in der pluralen Gesellschaft. Eine politisch-ethische Problemskizze am Beispiel des „Asylkompromisses“, in: *Peter Fonk, Udo Zelinka* (Hrsg.), *Orientierung in pluraler Gesellschaft* (Studien zur theologischen Ethik 81), Freiburg/Schweiz, Freiburg i.Br. 1999, 127–148.
- Hertzler, Hans A.*, Die unbedingte Forderung. Eine Untersuchung zum Problem des Kompromisses in der theologischen Ethik, Diss. Theol., Göttingen 1968.
- Johnstone, Brian V.*, AIDS Prevention and the Lesser Evil, in: *Studia Moralia* 39 (2001) 197–216.
- Keenan, James F.*, Applying the Seventeenth-Century Casuistry of Accommodation to HIV Prevention, in: *Theological Studies* 60 (1999) 492–512.
- Knauer, Peter*, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt a.M. 2002.
- Kruip, Gerhard*, Gibt es moralische Kriterien für einen gesellschaftlichen Kompromiss in ethischen Fragen? Zugleich ein Kommentar zur getroffenen Regelung des Imports von embryonalen Stammzellen, in: *Bernd Goebel, Gerhard Kruip* (Hrsg.), *Gentechnologie und die Zukunft der Menschenwürde*, Münster 2003, 133–149.
- Luhmann, Niklas*, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984.
- Mausbach, Joseph*, *Katholische Moraltheologie* Bd. 3, bearb. von *Gustav Ermecke*, Münster <sup>10</sup>1961.
- Mieth, Dietmar*, Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiß, in: *Weber* (Hrsg.), *Kompromiß*, 113–146.
- Monzel, Nikolaus*, Der Kompromiß im demokratischen Staat. Ein Beitrag zur politischen Ethik, in: *Hochland* 51 (1958/59) 237–247.

- Müller, Max*, Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens, Freiburg/München 1980.
- Osswald, Klaus-Dieter*, Kompromiß, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 4 (1976) 941–942, 942.
- Pröpfer, Thomas*, Freiheit, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. 1, München 2005, 398–422.
- Kaufmann, Franz-Xaver*, Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften, Stuttgart <sup>2</sup>1973.
- Rhonheimer, Martin*, The Truth about Condoms, in: The Tablet 10.7.2004.
- Römel, Josef*, Moralischer Pluralismus. Problemstellungen in Theologie, Ethik und Politik, in: *Wilhelm Guggenberger, Gertraud Ladner* (Hrsg.), Christlicher Glaube, Theologie und Ethik, Münster 2002, 27–40.
- Kettner, Matthias*, Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik?, in: *ders.* (Hrsg.), Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt a.M. 2000, 388–407.
- Schimank, Uwe*, Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen 1996.
- Schimank, Uwe*, Organisationsgesellschaft, in: *Georg Kneer et al.* (Hrsg.), Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie, München 2001, 278–307.
- Schüller, Bruno*, Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: Theologie und Philosophie 46 (1971) 321–341.
- Schüller, Bruno*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf <sup>3</sup>1987.
- Sellmaier, Stephan*, Ethik der Konflikte. Über den moralisch angemessenen Umgang mit ethischem Dissens und moralischen Dilemmata (Ethik im Diskurs 2), Stuttgart 2008.
- Smith, Janet E.*, The Morality of Condom Use by HIV-Infected Spouses, in: The Thomist 70 (2006) 27–69.
- Walter, Dieter*, Zur Behandlung des Kompromißproblems in der Geschichte der evangelisch-lutherischen Ethik, in: Kerygma und Dogma 4 (1958) 73–111.
- Weber, Helmut*, Der Kompromiß in der Moral. Zu seiner theologischen Bestimmung und Bewertung, in: Trierer Theologische Zeitschrift 86 (1977) 99–118.
- Weber, Helmut* (Hrsg.), Der ethische Kompromiß (Studien zur theologischen Ethik 12), Freiburg/Schweiz, Freiburg i.Br. 1984.
- Wilhelm, Theodor*, Traktat über den Kompromiß. Zur Weiterbildung des politischen Bewußtseins, Stuttgart 1973.
- Willing, Hans-Josef*, Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung Bd. 3), Düsseldorf 1975.
- Windisch, Hubert*, Handeln in Geschichte. Ein katholischer Beitrag zum Problem des sittlichen Kompromisses, Frankfurt a.M. 1981.