

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, lowercase, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Zeitschrift für Evangelische Ethik (2004)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal
Publisher	Gütersloher Verlagshaus
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 13:39:48
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173568

Zeitschrift für Evangelische Ethik

Herausgegeben von Johannes Fischer, Zürich (geschäftsführend); Christofer Frey, Bochum; Wolfgang Huber, Berlin; Ulrich Körtner, Wien; Hartrnut Kreß, Bonn; Klaus Tanner, Halle.

Redaktion: Matthias Neugebauer, Zürich.

48. Jahrgang 2004 • Inhaltsverzeichnis

Gütersloher Verlagshaus

Kommentare

Johannes Fischer: Bologna als Reformimpuls für das Curriculum in theologischer Ethik	83-87
Wolfgang Huber: Toleranz. Umstritten und aktuell	162-165
Ulrich Körtner: Siebzig Jahre nach Barmen	2-6
Klaus Tanner: Selbstbestimmung mit Maß	243-246

Studien

Walter Bruchhausen: Medizinethik. - auch ein Thema für Afrika? Menschenrechte, Knappheit und einheimische Traditionen im Gesundheitswesen südlich der Sahara	18-32
Johannes Fischer: Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum	247-266
Stephan Goertz: Rückkehr der Pflichten gegen sich selbst? Über den heute möglichen Sinn eines Prinzips	166-178
Andreas Klein: Anschläge auf die Freiheit? Neurobiologische und metaphysisch-theoretische Betrachtungen einer ethischen Zentralkategorie	179- 196
Raul F. Kneucker: Gott über der, in der, unter der Verfassung? Ein Beitrag zur Debatte über den Gottesbezug in einer neuen österreichischen Bundesverfassung	278-290
Volkmar Köhler: Zur Umweltpolitik und zur Menschenrechtspolitik der VR Cina	7- 17
Ulrich H. Körtner: Sterben in der modernen Stadt. Gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Rahmenbedingungen von Palliative Care	197-210
Hartmut Kreß: Der Streit um das Kopftuch und der Umgang mit religiöser Toleranz	88-94
Andreas G. Scherer: Schwindende Grenzen zwischen Wirtschaft und Politik. Die neue Verantwortung der multinationalen Unternehmung und der Beitrag Kar! Hohmanns zu ihrer Bestimmung	107-118
Frank Surall: Kinder im Krankenhaus. Ethische Abwägungen zwischen Kinderrecht und Kostendruck	33-45
Christian Walther: Strukturwandel der Freiheit Gedanken zu einer aktuellen Kontroverse	267-277
Wolfgang Vögele: Welches Handeln folgt aus welchem Glauben? Theologische Bemerkungen zu Werten, Orientierungen und Gewissheit	95-118

Diskussion

Gerhard Höver: Überlegungen zum Problem der ethischen Kategorienbildung	46-52
Christine Globig: Menschenrechte oder Frauenrechte? Gleichheit oder Differenz? Eine Ortsbestimmung feministischer Rechtstheologie	53-64
Ulrich H. J. Körtner: Die christlichen Kirchen in gemeinsamer Verantwortung	211-214

Berichte

Claus Günzler: Albert Schweizers Konzept der tätigen Weltverantwortung	135-146
Stefan Heuser: Wovon Menschen leben - Wirtschaft, Gerechtigkeit und Gemeinwohl	215-218
Katrin Hatzinger: Bioethische Entwicklungen auf europäischer Ebene aus Sicht des EKD-Büro Brüssel	219-224
Stefan Märkt: Braucht der Markt eine Minimoral?	119-134
Matthias Neugebauer/Jean-Daniel Strub: Armut in der Schweiz	291-300

Rezensionen

Jochen Gerlach: Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik. Gütersloh 2002 (Walter Rohrer)	63-65
Ulrich H.J. Körtner: Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik. Freiburg (Schweiz) Freiburg i.Br. Wien 2001 (Georg Pfleiderer)	65-67
Friedrich Lohmann: Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte Berlin New York 2002 (Johannes Eurich)	67-69
Peter Bartmann / Ingolf Hübner (Hg.): Patientenselbstbestimmung. Paradigmenwechsel und Herausforderungen im Gesundheitswesen. Neukirchen-Vluyn 2002 (Matthias Neugebauer)	69-70
René Girard: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. München Wien 2002 (Karsten Laudien)	71-72
Volker Pfeifer: Didaktik des Ethikunterrichts. Wie lässt sich Moral lehren und lernen. Stuttgart 2002 (Norbert Anwander)	72-74
Lukas Ohly: Sterbehilfe: Menschwürde zwischen Himmel und Erde. Stuttgart 2002. (Markus Zimmermann-Acklin)	147-151
Gerd Bruder Müller: Suizid und Sterbehilfe. Würzburg 2003 (Markus Zimmermann-Acklin)	147-151
Günter Virt: Der Globalisierungsprozess. Facetten ein Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive. Freiburg (Schweiz) Freiburg i. Br. 2002 (Peter Dabrock)	151-154

Michael Haspel, Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002 (Wolfgang Vögele)	225-227
Gerhard Beesternöller, Krieg gegen den Irak - Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive der Kriegsächtungsethik, Beiträge zur Friedensethik 35, Stuttgart 2002 (Wolfgang Vögele)	225-227
Nord, Ilona: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe. Partnerschaft und ihre Lebensformen in der pluralen Gesellschaft. Gütersloh 2001 (Michael Haspel)	227-228
Christoph Mandry: Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie. Mainz 2002 (Stefan Heuser)	229-231
Jean-Claude Wolf: Das Böse als ethische Kategorie, Wien, Passagen Verlag 2002 (Markus Huppenbauer)	301-302
Ralf K. Wüstenberg. Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland (Öffentliche Theologie; 18), Gütersloh 2004 (Thomas G.H. Kaiser)	302-304
Hans G. Nutzinger (Hg.): Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik. Über religiöse Grundlagen wirtschaftlichen Verhaltens in der säkularen Gesellschaft. Metropolis Verlag Marburg 2003 (Gritt Klinkhammer)	304-306
Michael Roth: Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und an der Freude am Spiel. Leipzig 2002 (Kai Horstmann)	306-308
Werner Weinhold: Gott in der Verfassung. Studie zum Gottesbezug in Präambeltexten der deutschen Verfassungstexte des Grundgesetzes und der Länderverfassungen seit 1945. Fmkkfurt a.M. 200] (Gerhard Sprenger)	308-309
Michael Stolleis, Geschichte des Sozialrechts in Deutschland. Ein Grundriss. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2003 (Hans Michael Heinig)	309-311
Kreß, Hartmut: Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin. Stuttgart 2003 (Christi an Schwarke)	311-314

Bibliographie

ZEE Bibliographie, zusammengestellt am Lehrstuhl für Systematischen Theologie
(Ethik) der Ruhr- Universität Bochum 75,155,232,3]5

Eine Datenbank, die Verweise auf alle Texte in der Zeitschrift für Evangelische Ethik seit Beginn ihres
Erscheinens im Jahr 1955 enthält finden Sie im Netz unter <http://www.zee.de>

Einleitung

Das vorliegende Heft erörtert unterschiedlich gelagerte Themen. Innerhalb der akademischen, zumal der protestantischen Ethik haben Probleme der Entwicklungspolitik und des Nord-Süd-Verhältnisses in den letzten Jahren und Jahrzehnten insgesamt wohl zu wenig Beachtung gefunden. In diesem Heft finden sich nun zwei Beiträge, die ethisch vordringlichen Bereichen der Entwicklungspolitik, der internationalen Zusammenarbeit und des interkulturellen Dialogs nachgehen. Über die dramatischen ökologischen Probleme in China, aber auch darüber, dass das Leitbild der Nachhaltigkeit dort inzwischen durchaus aufgegriffen und umgesetzt wird, berichtet Volkmar Köhler, der als Parlamentarischer Staatssekretär für Entwicklungspolitik zuständig gewesen ist. Der Autor war im Übrigen ebenfalls langjährig Mitglied der EKD-Kammer für Entwicklung und Umwelt und ist als Berater der chinesischen Regierung mit den dortigen Umweltproblemen und der Frage der Menschenrechte aus eigener Anschauung sehr vertraut. - Der Beitrag von Walter Bruchhausen nimmt Afrika in Blick und informiert über medizinisch-kulturelle sowie medizinethische Fragestellungen, die diesen Kontinent betreffen.

In der Öffentlichkeit, den Medien und auch auf Seiten politischer Instanzen finden das Anliegen des Kindeswohls und die Wahrung von Kinderrechten inzwischen verstärkt Aufmerksamkeit. Für die Ethik bildet es nach wie vor ein Desiderat, die konkreten Belange des Kindeswohls aufzuarbeiten. Frank Surall befasst sich mit der Situation von Kindern in Krankenhaus. – Grundlagenfragen der feministischen Ethik gelangen im Beitrag von Christine Globig zur Sprache. – Der Moraltheologe Gerd Höver weist auf die Notwendigkeit hin, innerhalb der Ethiktheorie die Klärung der ethischen Kategorienbildung voranzutreiben. Dieses Thema, dessen Bedeutung er im vorliegenden Heft anhand materialethischer Beispiele aufzeigt, besitzt für die Ethiktheorie bzw. für ethische Grundsatzreflexionen so erhebliches Gewicht, dass es in der ZEE sicher wieder aufzugreifen sein wird.

Die geschäftsführende Herausgeberschaft der ZEE geht von 2004 an von Klaus Tanner/Halle (Saale) an Johannes Fischer/Zürich über. Die Herausgeber der ZEE danken Klaus Tanner herzlich für sein langjähriges vielfältiges Engagement in der Geschäftsführung. Gleichzeitig wechselt die Redaktion der ZEE von Nikolaus Hueck an Matthias Neugebauer. Für die Herausgeber war die redaktionelle Betreuung durch Nikolaus Hueck stets hilfreich und eine Entlastung.

Hartmut Kreß, Bann

Siebzig Jahre nach Barmen

Von Ulrich H.J. Körtner

Zum 70. Mal jährt sich in diesem Jahr die Erinnerung an die Barmer Theologische Erklärung (BTE), die von der ersten Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen-Gemarke vom 29. bis 31. Mai 1934 verabschiedet wurde. Die »Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der DEK« wurde nicht nur gleichsam zur Magna Charta der Bekennenden Kirche (so C. Nicolaisen), sondern hat nach dem Zweiten Weltkrieg den Rang eines Bekenntnisses erhalten, auf das heutzutage die meisten Grundordnungen bzw. Kirchenverfassungen evangelischer Kirchen in Deutschland und sogar in einigen Kirchen der Ökumene Bezug nehmen. Ob und in welchem theologischen und kirchenrechtlichen Sinne die BTE tatsächlich als Bekenntnis der Kirche oder aber als ein zeitgeschichtliches Glaubenszeugnis eigener Art zu gelten hat, ist bis heute umstritten, wobei in dieser Frage nicht nur konfessionelle Unterschiede zwischen Luthertum, Reformiertentum und Unierten Kirchen, sondern auch die bis heute nachwirkenden Gegensätze zwischen theologischen Richtungen, also vereinfacht gesagt, zwischen barthianischer und nichtbarthianischer Theologie eine Rolle spielen.

Dass Barmen über die konkreten Zeitumstände des Jahres 1934 und der Nazi-Diktatur hinausweist, ist unbestritten. Die bleibende Bedeutung der BTE wird durch ihre heutige kirchenrechtliche Stellung unterstrichen. Sie besteht nicht nur in dogmatischer, sondern auch in ethischer Hinsicht. Doch inwiefern die BTE eine auch für heutige evangelische Ethik verbindliche theologische Grundlage bietet, wird nach wie vor kontrovers beurteilt.

Nicht nur Barmen selbst, sondern auch die Rezeption der BTE ist der Zeit und geschichtlichen Veränderungen unterworfen. Die kirchliche und theologische Normativität eines Bekenntnistextes lässt sich nicht an seiner historischen Bedingtheit und Begrenztheit vorbei behaupten. Sie ist ein hermeneutisches Problem ersten Ranges. Das gilt mit zunehmendem zeitlichen Abstand auch für die BTE. Theologische Lehre und theologische Ethik können längst nicht mehr so unmittelbar an Barmen anschließen, wie dies noch vor Jahrzehnten der Fall gewesen sein mag - von den sachkritischen Fragen, die sich schon zur Abfassungszeit der BTE und unmittelbar danach stellten, einmal abgesehen. Die »gegenwärtige Lage« der Deutschen Evangelischen Kirche 1934 ist eben nicht die Zeitsituation der Evangelischen Kirche(n) im Deutschland oder im Europa des Jahres 2004.

Darauf hinzuweisen ist keineswegs trivial, wenn man sich an die Versuche der vergangenen Jahrzehnte erinnert, die theologischen und ethischen Aussagen der BTE zu aktualisieren und ganz unmittelbar in die kirchliche und politische Gegenwart sprechen zu lassen. Es wäre in dieser Hinsicht ein lohnendes Unternehmen, die Gedenkjahre der letzten drei Jahrzehnte, die jeweils vorherrschenden Fragestellungen und Interpretationsmuster anhand einschlägiger Publikationen zu vergleichen.

Einige Hinweise müssen genügen: In den Jahren ab 1970 erarbeitete der Theologische Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union eine breitangelegte Kommentierung der BTE und ihrer sechs Thesen. Erste Frucht war der im Gedenkjahr 1974 von A. Burgsmüller herausgegebene Band »Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde«. Damals bestanden zwei deutsche Staaten, in denen das Erbe der Bekennenden Kirche durchaus unterschiedlich gepflegt wurde. Es war dies die Zeit nach der 68er Studentenbewegung, die zu einer neuen Politisierung von Theologie und Kirche führte, aber auch der Entspannungspolitik, welche den Kalten Krieg zwischen Ost und West und die Gefahr eines Atomkrieges durch eine neue Form der Koexistenz der politischen Systeme überwinden sollte. Das christlich-marxistische Gespräch, Ansätze einer Theologie der Befreiung oder auch einer Theologie der Revolution und konkret die Frage, ob und auf welche Weise die Kirche politische Befreiungsbewegungen unterstützen sollte, bestimmten das ökumenische Geschehen. In diese Zeit fielen aber auch die Anfänge der Ökologiebewegung und der Anti-AKW-Bewegung.

Nicht minder wichtig ist die Erinnerung an die Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie 1973, gehört doch gerade das Entstehen der Leuenberger Kirchengemeinschaft, der heute fast alle protestantischen Kirchen Europas angehören, zu den Fernwirkungen der Bekennenden Kirche und der BTE. Dass Lutheraner und Reformierte 1934 unter dem äußeren Druck der politischen Verhältnisse im »Dritten Reich« ein gemeinsames Wort des Bekenntens sprechen konnten und mussten, sollte zu einer grundlegenden Erfahrung auf dem Weg zur Überwindung der innerprotestantischen Kirchentrennungen werden.

Das Gedenkjahr 1984 stand noch ganz unter dem Einfluss der friedensethischen Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit dem NATO-Doppelbeschluss, der die Stationierung neuer atomarer Mittelstreckenraketen in der Bundesrepublik als Antwort auf die Atomrüstung der Sowjetunion und des Warschauer Paktes vorsah. In Ost- und Westdeutschland befand sich die Friedensbewegung auf ihrem Höhepunkt. 1981 hatte die EKD ihre Denkschrift »Frieden wahren, fördern und erneuern« veröffentlicht. Ein Jahr später sollte die Erklärung des Moderaments »Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche« für erbitterten Streit in der Kirche sorgen. Die heftigen Auseinandersetzungen vor zwei Jahrzehnten sind gerade deshalb in Erinnerung zu rufen, weil die Erklärung des Moderaments in Ton und Duktus der BTE von 1934 nachempfunden war. Der Streit um den friedenspolitischen Weg der Kirche geriet somit auch zum theologie- und kirchenpolitischen Streit um das Erbe der Bekennenden Kirche und um die theologische Definitionsmacht über die BTE. Darin fand der alte Streit zwischen lutherischer und barthianischer Interpretation der BTE seine Fortsetzung, zu dem damals einige Sammelbände erschienen. Der Auslegungstreit um die BTE und sein zeitgeschichtlicher Kontext wirkte sich bis in die EKD-Denkschrift »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe« (1985) aus.

Neben Versuchen der politisch-theologischen Aktualisierung gab es aber auch neue zeitgeschichtliche Untersuchungen, welche einer ungeschichtlichen oder »fundamentalistischen« Interpretation bzw. einer kirchenpolitischen oder allgemein politischen Instrumentalisierung der BTE eine klare Absage erteilten. Das gilt z.B. von der 1985 erschienenen Untersuchung von C. Nicolaisen »Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934«.

Nochmals zehn Jahre später hatte sich die weltpolitische Lage grundlegend verändert. Die Sowjetunion und der Warschauer Pakt waren zerfallen. Der wirtschaftliche und politische Machtkampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus endete im Wendejahr 1989 mit dem vorläufigen Sieg des westlichen Systems. 1990 fand die Vereinigung der beiden deutschen Staaten durch den Beitritt der DDR zum Geltungsbereich des deutschen Grundgesetzes statt. Auch die EKD und der Bund der Kirchen in der DDR vollzogen ihre Vereinigung. Kirchen- und theologienpolitisch bedeutete dies für den sogenannten Linksbarthianismus – über die Treffsicherheit derartiger Etikettierungen wäre gesondert zu reden – eine empfindliche Schwächung. Auch damit dürfte es zusammenhängen, dass im Jubiläumsjahr 1994 von Versuchen, die BTE politisch und theologisch zu instrumentalisieren weniger als in der Vergangenheit zu spüren war. So entstand der nötige Freiraum, um mit der gebotenen Distanz und Differenziertheit nach der Wirkungsgeschichte der BTE zu fragen, wie dies beispielsweise M. Honecker in seiner Untersuchung »Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Wirkungsgeschichte« 1995 getan hat.

Siebzig Jahre nach Barmen scheint die Gefahr des Totalitarismus zumindest in Europa gebannt. Freilich fehlt es nicht an Versuchen, zwischen dem weltanschaulichen Totalitarismus der 30er Jahre und der heutigen Globalisierung eine Parallele zu ziehen. Nach dieser Lesart wäre eine entfesselte Ökonomie eine zeitgenössische Gestalt jener Ereignisse und Mächte, vor denen schon das Anathema von Barmen I gewarnt hat. In der Tat wird man kritisch fragen müssen, wie stark ökonomische Zwänge heute strukturpolitische, damit aber auch ekklesiologische und theologische Weichenstellungen der Kirchen beeinflussen. Allerdings ist auch vor einer theologischen Dämonisierung der modernen Wirtschaft zu warnen. Im übrigen stehen siebzig Jahre nach Barmen nicht nur die Globalisierung, die ungewisse Zukunft des nach 1945 entstandenen Sozialstaats und des Konzeptes einer ökologisch-sozialen Marktwirtschaft, neue internationale Gefahren für den Weltfrieden wie der internationale Terrorismus und ein religiös motivierter Fundamentalismus auf der Tagesordnung, sondern auch das historische Projekt der europäischen Integration und der politischen Weiterentwicklung der Europäischen Union. Es ist gerade dieser gesamteuropäische Kontext, in welchem der Protestantismus und die evangelischen Kirchen ihr Profil und ihre künftige Rolle neu bestimmen müssen. Das alles hat in einer Gesellschaft und in einem politischen Umfeld zu geschehen, das durch fortgesetzte Modernisierungs- und Pluralisierungsschübe geprägt ist. Der kulturelle und der religiöse Pluralismus sind keine vorübergehende Erscheinung, sondern werden die weitere Entwicklung von Theologie und Kirche nachhaltig beeinflussen.

Worin in Anbetracht dieser fundamentalen Umwälzungen die bleibende Bedeutung von Barmen besteht, wäre im Jubiläumsjahr 2004 neu zu bedenken. So wichtig die historische Erinnerung an den Nationalsozialismus und den Kirchenkampf auch ist, so wenig genügt eine binnendeutsche Perspektive, wenn es darum geht, nach theologischer Wegweisung für die Zukunft des Protestantismus in Europa zu fragen. Auch wenn Barmen über die deutschen Kirchen hinaus eine ökumenische Bedeutung gewonnen hat, muss der europäische Pluralismus protestantischer Traditionen und geschichtlicher Erfahrungen in Europa ernstgenommen und fruchtbar gemacht werden.

Die historischen und thematischen Begrenztheiten wie auch die theologischen Unklarheiten der BTE sind hinlänglich bekannt und brauchen hier nicht alle aufgezählt zu werden. Die

BTE bleibt aber darin wegweisend, dass sie die Frage nach der Sache und dem Auftrag, um die es in Theologie und Kirche zu gehen hat, sowie nach der Verbindlichkeit christlichen Glaubens und Lebens einschärft, die unter den Bedingungen des heutigen Pluralismus leicht aus dem Blick zu geraten droht. In einer Zeit, in der Theologie und Kirche vom »Wort Gottes« auf »Religion« und »Kultur« als alt-neue Leitthemen umschwenken, um so ihre Anschlussfähigkeit an die moderne Gesellschaft wiederzugewinnen, muten Sprache und Inhalt der BTE einigermaßen sperrig und unzeitgemäß an. Zwischen der ersten Barmer These, wonach »Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, [...] das eine Wort Gottes« ist, »das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben«, und der kulturtheologischen These unserer Tage, wonach Kirche der Ort ist, an dem Menschen erfahren und erleben können, dass in allem ein Sinn ist, liegen zunächst einmal Welten. Die von K. Barth und H. Assmussen vertretene Deutung, mit der ersten Antithese der BTE sei nicht nur mit der Ideologie der »Deutschen Christen« und dem Nationalsozialismus abgerechnet, sondern auch unter den gesamten Neuprotestantismus der vorangegangenen zweihundert Jahre ein Schlussstrich gezogen worden, wird heute freilich selbst wohlwollenden Zeitgenossen doch recht kühn erscheinen. Derzeit dominieren in Theologie und Kirche wieder genau jene Ideen und Theorien, welche nach Ansicht der Hauptautoren der BTE nicht vom Geist Gottes, sondern vom Ungeist der Epoche inspiriert waren.

Auch die zeitgenössische theologische Ethik geht mehrheitlich zum prophetischen Gestus und Bekenntnispathos der Bekennenden Kirche auf Distanz. »Christologische Begründungen« für evangelische (Sozial)ethik und materialethische Einzelentscheidungen, wie sie zumindest von der Barth-Schule aus den Thesen der BTE, vor allem aus These II und V abgeleitet worden sind, stehen von vornherein unter Ideologieverdacht. Und das durchaus zu Recht. Über das theologische Recht und die Tragfähigkeit moderner Spielarten eines Kulturprotestantismus ist damit allerdings noch keineswegs entschieden.

Für die heutige Rezeption von Barmen hängt viel von der hermeneutischen Einsicht ab, dass die BTE keineswegs nur im Sinne der Barth-Schule gelesen werden kann und muss. Mehrdeutigkeiten und thematische Lücken des Textes sollen keineswegs heruntergespielt werden. Sachkritik ist sehr wohl möglich und an manchen Stellen - z.B. in der Frage von Gesetz und Evangelium oder auch hinsichtlich des Staatsverständnisses - auch notwendig. Die BTE hat in einer konkreten geschichtlichen Situation eine theologische Grundorientierung gegeben, aber kein theologisches, ekklesiologisches oder (sozial)ethisches Programm ausformuliert. So klar die BTE in den konkreten Negationen ist, so unscharf sind gelegentlich ihre positiven theologischen Formulierungen. Das liegt zum Teil in der Natur der vom Text gewählten konfessorischen und assertorischen Sprache. Gerade dadurch werden aber Spielräume für die Rezeption und die eigenverantwortliche Aneignung der theologischen Grundgedanken eröffnet.

Dass der Text der BTE sowohl im barthschen bzw. barthianischen Sinne als auch z.B. im Sinne lutherischer Theologie ausgelegt werden konnte und kann, muss im Lichte heutiger Grundeinsichten ökumenischer Hermeneutik keineswegs als Mangel, sondern kann im Gegenteil als Stärke der BTE aufgefasst werden. Wie I.U. Dalferth (Auf dem Weg der Ökumene, 2002) im Hinblick auf heutige ökumenische Dialogtexte einleuchtend macht, dürfen Konsentexte gar nicht einsinnig sein wollen, sondern müssen mehrfachkodiert sein und in den

jeweiligen Verstehenszusammenhängen der beteiligten Auslegungsgemeinschaften, d.h. Kirchen, kohärent interpretiert werden können. Nur darum konnte z.B. die BTE ein wichtiger Schritt auf dem Weg nach Leuenberg werden.

War die Kirche im »Dritten Reich« herausgefordert, der Diktatur und dem Totalitarismus zu widerstehen, so stellt sich heute die Frage nach ihrer Pluralismusfähigkeit. M. Honecker hat in diesem Zusammenhang gefragt, ob mit der ersten Barmer These und den in ihr ausgesprochenen Verwerfungen überhaupt noch Toleranz gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen vereinbar sei. Barmen I kann, muss aber nicht in diesem exklusivistischen Sinne gedeutet werden. Was Barmen I allerdings einschärft, ist die Normativität allein des biblisch bezeugten Evangeliums für kirchliche Verkündigung und Lehre. Eine solche Positionalität ist, recht verstanden, gerade die Bedingung für die Pluralismusfähigkeit der Kirche in der modernen Gesellschaft. Nur wenn sie weiß, worin ihre Identität und ihre Freiheit gründet, kann sie im Sinne von Barmen VI die Botschaft von der freien Gnade Gottes in der pluralistischen Gesellschaft von heute ausrichten.

Diese Botschaft muss freilich mit der Lebenswirklichkeit der heutigen Menschen und den Sachproblemen der modernen Gesellschaft und ihrer einzelnen Teilbereiche vermittelt werden. Dazu gehört auch, dass die Individuen in ihrem Hören, ihrem Vertrauen auf das göttliche Wort und in ihrem Gehorsam unvertretbar sind. Positionalität muss sich somit auf der Ebene des Gewissens des Einzelnen realisieren, nicht an dieser vorbei. Sie bildet daher zum Pluralismus keinen unbedingten Gegensatz, sofern dieser gerade in der Freiheit des Evangeliums und d.h. eben auch in der evangeliumsgemäßen Freiheit des Verstehens gründet. Dass diese Freiheit nicht mit menschlicher Selbstherrlichkeit zu verwechseln ist (Barmen VI), ist eine der theologischen Grundeinsichten, die zum bleibenden Erbe von Barmen gehören.

Prof Dr. Ulrich Körtner
Institut für Systematische Theologie
Rooseveltplatz 10
A-1090 Wien

Zur Umweltpolitik und zur Menschenrechtspolitik der Volksrepublik China'

Von Volkmar Köhler

1. Der umweltpolitische Problemstand

Die Umweltbelastungen in China haben dramatische Ausmaße angenommen. Diese ernste Tatsache ist das Ergebnis verschiedener Faktoren, von denen die rasche industrielle Entwicklung der jüngeren Vergangenheit nur einer ist. Ein erster Grund liegt in der Bevölkerungspolitik Mao Tsetungs, die binnen fünfzig Jahren zu einem Anstieg der Einwohnerzahl von 500 Millionen auf annähernd 1,3 Milliarden Menschen geführt hat. Die Folge ist, dass China, gemessen an der Bevölkerungszahl, weit unterdurchschnittlich mit natürlichen Ressourcen ausgestattet ist. Verglichen mit den weltweiten Durchschnittswerten entfallen auf jeden Chinesen nur 0,12 ha Wald (Welt = 0,77), 0,30 ha Weideland (0,61) und 0,08 ha Ackerland (0,28). Lange und mit Erfolg hat China versucht, die Ernährung seiner Bevölkerung autark und ohne die politische Abhängigkeit von Einfuhren zu sichern. Dazu war ein rücksichtsloser Einsatz von chemischen Düngemitteln, Insektiziden und Pestiziden erforderlich, der zu schweren Belastungen der Nahrungskette und der Umwelt geführt hat. Heute, nach dem Beitritt zur Welthandelsorganisation (WTO), sind viele Produkte der chinesischen Landwirtschaft nicht exportfähig. Die totale Landnutzung hat Versteppung und Wüstenbildung in erschreckendem Umfang verursacht. Von 1950 bis in die siebziger Jahre versteppten rund 334 000 Quadratkilometer Weideland. Die Zuwachsrate lag zuletzt jährlich bei 1560 Quadratkilometern. Der Anteil versteppter Gebiete am Weideland stieg von 15% in den siebziger auf 30% in der Mitte der achtziger Jahre. Schon 1990 galten 86,6 Millionen ha als versteppt bei einer Zuwachsrate von 1,3 Millionen ha jährlich. In den letzten 30 Jahren hat China etwa 12 Mio. Hektar landwirtschaftliche Nutzfläche verloren. Weitere 6 bis 7 Mio. ha. gelten als stark erosionsgefährdet. Auch die Waldgebiete sind trotz beachtlicher Wiederaufforstungsbemühungen kontinuierlich geschrumpft. In den 80er Jahren lag die jährliche Verlustrate bei 0,8%. Chinas Beitritt zur WTO und die Öffnung der landwirtschaftlichen Märkte für Importe werden Strukturveränderungen größten Ausmaßes nach sich ziehen.

Der Bevölkerungsdruck auf die städtischen Ballungszentren wird weiter wachsen, vor allem in den höher entwickelten Ostprovinzen. Die OECD rechnet mit 150 Millionen Arbeitslosen, zu denen in Folge des WTO-Beitritts 40 Millionen ländliche Arbeitskräfte hinzukommen werden, und schon jetzt sind 130 bis 150 Millionen Menschen in China auf der Wanderschaft in die Megacitys. Das Wohlstandsgefälle zwischen Shanghai und den armen Westprovinzen beträgt 14 : 1 (in Europa 8 : 1).

Mit dem rapiden Wachstum der Ballungszentren sind weitere Probleme entstanden. Die Abwässer der zahlreichen Großstädte gehen weitgehend ungeklärt in die Flüsse oder Meere. Abfälle werden oft nicht ordentlich beseitigt oder gelagert. Der Anteil geklärten Abwassers

beträgt im Landesdurchschnitt nur 12%. Er soll bis 2010 auf 40% gesteigert werden. Bis 2005 sollen Städte über 500000 Einwohner 60% erreichen. Bis 2010 gelten 50% für urbane Regionen und 70% für »Schlüsselstädte«. Im Jahr 2000 wurden nur 14,8 Millionen Kubikmeter städtische Abwässer behandelt, 2005 sollen es 40 Millionen Kubikmeter sein. Bis 2010 sind dafür 30,6 Milliarden € vorgesehen, davon ein Drittel in den ersten fünf Jahren. Allein im Rahmen des »Drei-Schluchtene-Projektes werden bis 2010 4,8 Milliarden Dollar in den Bau von 260 Kläranlagen und 200 Anlagen zur Müllentsorgung oberhalb des Staudammes investiert. Die großen Kanalbauten zur besseren Wasserversorgung des Nordens werden ähnliche Maßnahmen nach sich ziehen, ebenso die Sanierung des Taihu-Sees, des drittgrößten Süßwassersees in China. Dazu sind allein im aktuellen Fünfjahresplan 243 Projekte vorgesehen. Der Plan sieht insgesamt Investitionen von 85 Milliarden Dollar für den Umweltschutz vor. Nicht weniger ernst ist das Problem der Luftverschmutzung in China. Nach Berechnungen der Weltbank liegen 16 von 20 der am stärksten verschmutzten Städte der Welt in der Volksrepublik. Die Folge sind Millionen von Atemwegs- und Herzerkrankungen. Hauptquelle der Luftverschmutzung ist die Kohle. Der steigende Energieverbrauch Chinas wird weitgehend durch Kohle ohne Reduzierung von Schadstoffemissionen erzeugt. So verbrauchte China bisher jährlich erheblich mehr als 1,2 Mrd. Tonnen Kohle. Der jährliche Zuwachs liegt bei 30 bis 40 Mio. Tonnen. Vergleichsweise beträgt die gesamte deutsche Jahresförderung von Kohle annähernd 50 Mio. Tonnen. China ist im Begriffe, die USA als größter Emittent von CO₂ zu übertreffen. Nach Schätzung der Fachleute liegt das Einsparungspotential bei Einsatz moderner westlicher Technologie bei jährlich 300 Mio. Tonnen Kohle. In der Kohleverbrennung werden durchschnittlich fast zehnmal soviel Schwefeldioxyd und sogar 55mal soviel Staub freigesetzt wie in der Bundesrepublik. Zur Erzeugung einer Kilowattstunde müssen in China 410 Gramm Kohle verbrannt werden, 70 Gramm oder 20% mehr als in den Industrieländern. Der Energienutzungsgrad in der staatlichen Schwerindustrie liegt bis zu 40% niedriger als in Europa. Hier sind gewaltige Einsparpotentiale vorhanden, die seit einigen Jahre, u.a. mit deutscher Hilfe, auch zunehmend genutzt werden.

2. Umweltbewusstsein und Umweltinitiativen in China

Diese Tatsachen, die nur einen Umriss der Problematik andeuten, haben auch in China auf Regierungsebene zu einem verstärkten Umweltbewusstsein geführt. Anfang 1990 wurde eine neue Umweltschutzgesetzgebung erlassen, die am 26.12.1989 vom Siebten Nationalen Volkskongress verabschiedet worden war. Diese Gesetzgebung lässt das Bemühen erkennen, für die Bewältigung der Umweltprobleme ein funktionierendes Instrumentarium zu schaffen. Frühere Gesetzgebungen hatten sich lediglich in der Beschreibung der Probleme erschöpft. Das Gesetz von 1990 regelt die Aufgaben der nationalen Umweltschutzbehörden auf allen Ebenen. Das 1984 eingerichtete staatliche Umweltschutzamt NEPA, seit März 1998 im Rang eines Ministeriums, ist beauftragt, die nationalen Umweltschutzstandards festzulegen und ein Überwachungssystem zu schaffen. Zugleich wurden Verwaltungsvorschriften für Umweltverträglichkeitsprüfungen beim Bau umweltgefährdender Produktionsanlagen erlassen. Bis 1997 wurden über 375 nationale und sektorale Umweltschutzstandards in Kraft gesetzt. Auch ent-

sprechende Umweltstandards für Produkte wurden erlassen. Die generelle Einführung bleifreien Benzins steht in den städtischen Ballungszentren unmittelbar bevor oder ist bereits vollzogen. Die Überprüfung von Betrieben und deren Auskunftspflicht ist geregelt. Zur Erfüllung von Auflagen können Fristen gesetzt und erhöhte Abgaben erhoben werden. Bei umweltgefährdenden Produktionsverfahren sind die Belange des Schutzes bereits in die Produktionsplanung aufzunehmen. Industrielle Anlagen sollen auf einen hohen Nutzungsgrad der eingesetzten Rohstoffe und möglichst geringe Schadstoffemissionen ausgelegt werden. Der Import von Technologie und Anlagen, die diesen Anforderungen nicht entsprechen, ist ausdrücklich verboten. Zur Durchsetzung des Gesetzes sind umfangreiche Strafbestimmungen erlassen. Allerdings unterliegen die von NEPA ausgearbeiteten Umweltstandards der Genehmigung durch den Staatsrat, der sie in Übereinstimmung mit den wirtschaftlichen Zielen und Möglichkeiten Chinas bringen soll. Bei näherer Analyse zeigt die an sich begrüßenswerte Gesetzgebung noch Schwachstellen. Wie ist die Wirkung von Emissionsabgaben zu beurteilen, wenn in einem zumindest in großen Teilen noch vorhandenen System staatlich festgelegter Preise und weitgehend aufgehobener Konkurrenz auf dem Markt dieses Mittel nur begrenzt wirken kann? Wird die Regierung bei dem üblichen Konflikt zwischen der Erhaltung unproduktiver Anlagen aus Beschäftigungsgründen und den Umweltgesichtspunkten sich stets zugunsten der Umwelt entscheiden? Waren die jahrelang stagnierenden Etatmittel der NEPA nicht ein Zeichen für die Zweitrangigkeit der Umweltpolitik gegenüber dem Ziel wirtschaftlicher Entwicklung, die erst jetzt überwunden wird? Kann das chinesische Wirtschaftssystem wirklich eine optimale, d.h. sparsame Nutzung der Ressourcen erreichen? Trotz der begrüßenswerten Gesetzgebung bleiben viele offene Fragen. Allerdings hat die chinesische Regierung kürzlich angekündigt, dass sie in den nächsten Jahren jeweils 12,5 Mrd. Dollar für den Umweltschutz bereitstellen will. Das öffentliche Bewusstsein für dieses Problemfeld wächst und wird von der Regierung gefördert. 1996 wurden über 60 000 umweltschädigende Papierfabriken, Galvanikwerkstätten und Färbereien, die nicht innerhalb vorgegebener Fristen ihren Emissionsstandard senken konnten, geschlossen. In den letzten Jahren hat China nahezu alle wichtigen internationalen Umweltkonventionen unterzeichnet und mit einer Anzahl von Staaten, aber auch mit UNEP, konkrete Zusammenarbeit in Umweltfragen aufgenommen. Das gilt auch für Deutschland (Projekt Kreislaufwirtschaft). Umweltforschung und Umwelterziehung wurden gestärkt. Die jüngsten Flutkatastrophen haben stark zur Erkenntnis beigetragen, dass Umweltschutz eine vitale Frage für China ist.

3. Der China Council

In diesem Zusammenhang ist es äußerst bemerkenswert, dass die chinesische Regierung ein internationales Beratergremium eingesetzt hat, das sie in Fragen der Umweltpolitik und der Entwicklungsplanung des Landes berät. Der Gedanke wurde während einer internationalen Konferenz über die Integration von ökonomischer Entwicklung und Umweltpolitik in China im Oktober 1990 in Peking geboren. Im April 1991 berief der Staatsrat daraufhin den China Council, gegründet auf Vorschläge und Ideen des internationalen Consultant Martin Lees. Die kanadische Regierung stellte für die auf 5 Jahre projektierte Arbeit des Council eine

Grundfinanzierung von 5 Mio. Dollar zur Verfügung. Inzwischen haben auch andere Länder, z.B. die Bundesrepublik Deutschland und das Vereinigte Königreich die Finanzierung weiter aufgestockt. Für die Bundesrepublik entspricht diese fördernde Haltung der grundsätzlichen Auslegung des deutschen Entwicklungshilfeprogramms für China, das in großem Umfang Umweltprobleme berücksichtigt, z.B. die Rehabilitierung der Gasversorgung Pekings, die Müllverwertung Pekings und verschiedene, dringend erforderliche Aufforstungsvorhaben. Grundsätzliches Ziel ist, gleichzeitig die ökonomische Effizienz zu steigern und die Umweltsituation zu verbessern. Dabei müssen in großem Umfang veraltete, ressourcen-, energie- und verschmutzungsintensive Technologien ersetzt werden. Im Sektor Energie und Umweltschutz laufen gegenwärtig 20 Projekte mit einem Volumen von 736,9 Millionen DM, ergänzt durch 561,5 Millionen DM Marktmittel. Aufforstungsmaßnahmen werden mit 161,2 Millionen DM gefördert, Projekte der umweltgerechten Wasserwirtschaft mit 300,1 Millionen DM. Besondere Finanzierungsmöglichkeiten für Umwelttechnologie im Rahmen der entwicklungspolitischen Zusammenarbeit mit China stehen bei der Kreditanstalt für Wiederaufbau (KfW) und in Form von Beteiligungen bei der Deutschen Investitions- und Entwicklungsgesellschaft mbH (DEG) zur Verfügung. China ist heute einer der größten Partner deutscher Entwicklungszusammenarbeit. Von 1980 bis 1996 flossen über 5,5 Milliarden und bis heute über 6,4 Milliarden DM staatliche Mittel auf diesem Wege in den Aufbau des modernen China, nicht gerechnet die Leistungen der deutschen Bundesländer, die zahlreichen Stipendien und die Entwicklungsarbeit nichtstaatlicher deutscher Institutionen.

Der China Council besteht aus rund 40 Mitgliedern, darunter 20 Vertretern Chinas. Bei ihnen handelt es sich durchweg um Persönlichkeiten im Ministerrang. So sind fast alle in Frage kommenden Fachministerien vertreten. Außerdem sind die Vorsitzenden der staatlichen Planungs- und Umweltschmissionen unter ihnen zu finden. Die 19 von der chinesischen Regierung berufenen internationalen Vertreter sind Mitglieder des öffentlichen Dienstes oder der Parlamente ihrer Länder, durchweg auf Ministerebene, Ökonomen, Wissenschaftler und Industrielle. Zu ihnen gehörten und gehören z.B. der frühere Weltbankpräsident Barber Conable, die frühere schwedische Außenministerin Karin Söder, der frühere indonesische Minister Dr. Salim, der dänische Umweltminister Svend Auken und für die Bundesrepublik Deutschland der Verfasser. Internationaler Vorsitzender des Council war zunächst der frühere Präsident der kanadischen Entwicklungsagentur Dr. Marcel Masse. An seine Stelle traten 1995 seine Nachfolger Frau Huguette Labelle und 2000 Leonard M. Good. Auf chinesischer Seite führte bis Anfang 1998 den Vorsitz Dr. Song Jian, bis dahin Vorsitzender der Umweltschutzkommission des chinesischen Staatsrates. Sein Nachfolger wurde Mr. Wen Jiabao, zunächst Vizepremierminister des Staatsrates und jetzt Premierminister. Der China Council hat eine Reihe von Arbeitsgruppen eingesetzt, die mit chinesischen und internationalen Fachleuten paritätisch besetzt sind. Es handelt sich um die Arbeitsgruppen

- für Energiestrategien und Technologie,
- für Überwachungssysteme. Datensammlung und Verschmutzungskontrolle,
- für wissenschaftliche Forschung, technologische Entwicklung und Ausbildung,
- für Beurteilung der natürlichen Ressourcen und Entwicklung einer ökologisch vorteilhaften Preispolitik
- und für Erhaltung der Artenvielfalt.

Diese Arbeitsgruppen tagen an verschiedenen Orten der Welt jährlich mehrfach. Zunächst war keine Arbeitsgruppe für die vitalen Fragen von Transportsystemen und Verkehr eingesetzt worden. Gerade die Bewältigung der wachsenden Verkehrsbedürfnisse einer modernen Wirtschaft stellt China vor schwerwiegende Probleme. International gehört es zu den Horrorszenarien, sich vorzustellen, was es für die globale Umweltproblematik bedeutet, wenn aus den Chinesen ein Volk von Motorrad- oder gar Autofahrern wird. Genauso brennend sind die Fragen des Gütertransports. Die chinesische Regierung hatte es vorgezogen, dieses Problem in einem separaten Gremium zu behandeln. Inzwischen ist es gelungen, diese Kernfrage mit deutscher Beteiligung auch in die Arbeit des Council zu integrieren. Anfang 1998 wurde eine internationale Arbeitsgruppe »Transportation« mit einem chinesischen und einem deutschen Vorsitzenden konstituiert. Die Bundesregierung hatte für drei Jahre ihre Finanzierung in Höhe von 1 Million DM zugesichert. Sie entspricht damit dem starken Engagement deutscher Investoren im Transportsektor. NEPA, der Kern des jetzigen chinesischen Umweltministeriums, wird zudem unmittelbar durch deutsche Experten unterstützt.

Als Plenum tagt der Council einmal jährlich, um die Berichte der Arbeitsgruppen auszuwerten und gemeinsame Empfehlungen zu formulieren. Solche Plenarsitzungen fanden 1992 in Peking, 1993 in Hangshou, 1996 in Shanghai und 1994, 1995 und seit 1997 bis heute in Peking statt. Abgesehen vom direkten Transfer der Arbeitsergebnisse in die chinesischen Fachministerien und in die verschiedenen Planungskommissionen, vor allem aber auch in die Arbeit der Umweltschutzkommission, berichtet der Council jeweils direkt an die oberste Entscheidungsebene des Staates. 1992, 1995, 1996 und 1997 nahm Ministerpräsident Li Peng persönlich den Bericht entgegen, seit 1998 sein Nachfolger Zhu Rongji. 1993 diskutierte Staatspräsident Jiang Zhemin die Resultate mit den Mitgliedern des Council, 1994 der Präsident des Großen Volkskongresses Li Ruihuan. Es ist dabei festzustellen, dass in den letzten Jahren die Gesprächsatmosphäre sich immer mehr zu einem echten Dialog entwickelt hat, nachdem in der Anfangsphase der Gedankenaustausch stark ritualisiert verlief. Es konnte ein Klima des Vertrauens geschaffen werden, das für eine echte Beratung unerlässlich ist. Begünstigt wurde dieser Prozess von der deutlich erkennbaren Entideologisierung des Denkens der Staatsspitze, in der zunehmend Technokraten an Einfluss gewonnen haben. Eine entscheidende Frage blieb allerdings anfangs noch offen: Umweltpolitik als Reparaturbetrieb der Wirtschaftsentwicklung wird immer in der Hinterhand sein und kann die beim Aufbau der Wirtschaft gemachten Fehler kaum noch ausgleichen. Kernfrage war es daher, wie weit es dem Council gelingt, in eine Diskussion der chinesischen Wirtschaftsplanung einzudringen. Die jahrzehntelang für China typische Überbetonung der Schwerindustrie musste in der Entwicklungsplanung überwunden werden, wenn die drängende Umweltproblematik gelöst werden sollte. Gleichzeitig müssen vor allem in der Energiepolitik andere Ressourcen, z.B. Erdgas und Wasserkraft, stärker erschlossen werden, um die zu 80 % bestehende Abhängigkeit von der Kohle zu vermindern. Diese Entwicklung ist inzwischen eingeleitet. Immerhin ist der chinesische Kohleverbrauch innerhalb des letzten Jahrzehntes von 1,3 auf 1,1 Milliarden Tonnen gesunken. Ferner hat sich China fast unbemerkt beträchtliche Erdölkonzessionen in Zentralasien gesichert. Es wird damit gerechnet, dass Chinas Abhängigkeit von Erdölimporten bis 2005 auf 30-35% und bis 2010 auf 45% steigen wird.

Für den wirklichen Ertrag der Beratertätigkeit des Council in den späteren Phasen seines Bestehens ab 1997 wird es entscheidend sein, wie weit es gelingt, in die konkreten Entscheidungsbereiche zu zahlreichen Einzelfragen vorzudringen. Das gilt besonders für die Entwicklungsplanung der ärmeren Westprovinzen. Da es sich dabei um hochpolitische Fragen handelt, die Grundlagen des Wirtschafts- und Gesellschaftssystems berühren, muss es positiv vermerkt werden, dass die chinesische Regierung zu solchen Diskussionen bereit ist. Allerdings wird das Beratergremium sicherlich hier auch an die Grenzen seiner Kompetenz stoßen. Die für das Riesenreich China grundsätzlichen politischen Entscheidungen werden mit Sicherheit von der chinesischen Spitze des Staates gefällt werden. Trotzdem muss der Ansatz des China Council als lohnend und beispielhaft betrachtet werden.

4. Die Umsetzung von Nachhaltigkeit in China

Inzwischen legt die chinesische Regierung jährlich dem Council einen Implementierungsbericht vor, der im Detail Rechenschaft gibt, wie die Empfehlungen des Council umgesetzt wurden. Dem entspricht die jährliche Veröffentlichung eines Umweltberichtes durch NEPA. Man kann feststellen, dass die Umweltpolitik inzwischen fester und weitgehend integrierter Bestandteil der chinesischen Gesamtpolitik ist. China hat binnen weniger Jahre eine überaus konstruktive Rolle in der internationalen Umweltpolitik übernommen, was 1991 keineswegs eindeutig zu erwarten war. Schon zwei Jahre nach der Rio-Konferenz zu Umwelt und Entwicklung, auf der das Leitbild der Nachhaltigkeit international etabliert wurde, hat China 1994 ein umfassendes Weißbuch seiner Umweltpolitik vorgelegt, das internationalem Standard entspricht. Nicht jeder Industriestaat hat diese Verpflichtung bisher eingelöst. Wenn das chinesische Weißbuch eine ganze Reihe von inneren Widersprüchen und konkurrierenden Teilzielen offenbart, so entspricht das nur der Realität in jedem Industrieland. Um Wirtschaftspolitik, Raumordnung, Umweltpolitik und Bevölkerungspolitik in Einklang zu bringen, bedarf es vieler, oft harter Einzelentscheidungen. Das ist bei uns so und auch in China nicht anders. Durch die Übernahme des Weißbuches, ergänzt durch Empfehlungen des Councils, in den aktuellen Fünfjahresplan und den Perspektivplan bis zum Jahr 2010 hat China die Grundlagen gelegt, um diesen Weg politisch zu bewältigen. Der Große Volkskongress hat 1996 diese Planungen zum Gesetz erhoben. Die Entscheidung für ein umweltverträgliches Wachstum und eine entsprechende Wirtschaftsentwicklung ist eindeutig. China strebt nun in Kooperation mit dem internationalen Knowhow die Realisierung einer Fülle von Einzelmaßnahmen an. Dabei ist klar, dass das Prinzip nachhaltiger Entwicklung voll in die Politik der ökonomischen Reform, in die Industriepolitik und die Regionalplanung integriert werden muss. Alle zuständigen Regierungsstellen sollen bei der Formulierung wirtschaftlicher, sozialer und Entwicklungsplanungen auf dieses Prinzip verpflichtet werden. Makroökonomische Planungen müssen von einer Balance zwischen Bevölkerungszahl, Ressourcen, Wachstum, Beschäftigungsrate und Schutz der Umwelt ausgehen. Die umweltpolitischen Zielsetzungen (saubere Produktion, Kontrolle der Luft- und Wasserverschmutzung, Verminderung des sauren Regens und der SO₂-Belastung, Aufforstungsprogramme) müssen bei der Formulierung der Industriepolitik und der Regionalplanung respektiert werden. Das gilt vor allem für die Entwicklungs-

phase, in der neben die Leichtindustrie vermehrt chemische und energieaufwendige Industrien treten. Energiesparende Produktionsverfahren sollen bevorzugt werden. Vor allem in der Yangtze-Entwicklungszone muss Umweltschutz Leitmotiv aller Planungen sein. Hier soll umwelttechnische Industrie angesiedelt werden. Projekte mit hohem Wasserverbrauch und großer Verschmutzung sind dabei nicht zulässig. Besondere Bedeutung wird der Versorgung der Ballungsräume mit sauberem Wasser beigemessen. Chinas Umweltpolitik, die einschlägigen Gesetze und Verordnungen müssen zu größerer Systematik weiterentwickelt und in der Implementierung stringenter durchgesetzt werden. Ausländische Investitionen sollen streng kontrolliert werden, damit China nicht ein »Hafen der Verschmutzung« wird. Alternative Technologien sollen speziell gefördert werden.

Die deutsche staatliche Entwicklungszusammenarbeit hat im letzten Jahrzehnt in zahlreichen Umweltprojekten, die ein Schwerpunktbereich der Kooperation waren, ausgezeichnete Bezugspunkte für die deutsche Umweltwirtschaft geschaffen, die an zahlreichen Projekten beteiligt war. Die zwischenstaatlichen Zusammenarbeit wird diesen Schwerpunkt beibehalten. Zugleich unterstützt sie die Entwicklung eines angemessenen Rechtsrahmens und klarer administrativer Regelungen für Auslandsinvestitionen in China. Auf mehreren Umweltmes- sen, vor allem in Südchina, hat die deutsche Industrie während der letzten Jahre ihren hohen internationalen Leistungsstand vorgestellt. Inzwischen strebt China den Aufbau einer eigenen umwelttechnischen Industrie an. Dazu benötigt China internationale Technologie und Kapital. Die normale Form der Zusammenarbeit werden Joint-Ventures sein.

5. Politische Reformansätze

Der politischen Führung Chinas ist seit Jahren klar, dass die Lösung der Umwelt- und Entwicklungsprobleme des Landes nicht ohne ein hohes Maß öffentlichen Bewusstseins bewältigt werden kann. Entsprechend der Natur des politischen Systems wird die Mobilisierung der Menschen für die vorgegebenen Ziele durch von oben gesteuerte Kampagnen in Radio, Fernsehen und durch Schulungsoffensiven des Parteiapparates und der Verwaltung erzeugt. Wir sind in unseren Ländern gewohnt, dass gerade die Umweltprobleme in aller Breite von der Zivilgesellschaft, zahlreichen Verbänden und Bürgerinitiativen angegangen werden. Das scheint das genaue Gegenbild der chinesischen Situation zu sein. Immer deutlicher zeigt sich aber, dass in China der ökonomische Strukturwandel gesellschaftliche Folgen zeitigt. Seit Mitte der neunziger Jahre entstehen mehr und mehr Nichtregierungsorganisationen, die China auch brauchte, wenn es auf den verschiedenen UN-Weltkonferenzen mitreden wollte. Auch auf diesem Felde führte die Öffnung nach Außen zu einem strukturellen Entwicklungsprozess. Das Bild der inzwischen nach Tausenden zählenden chinesischen Nichtregierungsorganisationen ist sehr unübersichtlich und heterogen. Sie alle unterliegen einer Registrierungspflicht, und die Registrierung kann jederzeit widerrufen werden. Das Bild der chinesischen Gesellschaft aber beginnt sich zu ändern. Der wirtschaftliche Aufschwung, verbunden mit weitreichenden Privatisierungsprozessen, und die Entstehung neuer Schichten von wirtschaftlich handelnden Subjekten hat ein Fülle von Interessenverbänden entstehen lassen, die auf die politischen Instanzen einzuwirken beginnen. Zugleich hat sich der früher totale Durchgriff der kommunistischen

Partei auf alle Lebensbereiche des Volkes gelockert. Die auf dem Parteikongress 2002 beschlossene Aufhebung der Unkündbarkeit in den Staatsbetrieben und die Reduzierung des Beamtenstaates werden die politische Gängelung durch die Partei weiter vermindern. Die Partei selbst hat es für nötig gehalten, die Mitgliedschaft von Privatunternehmern zu ermöglichen und damit nicht zuletzt der sozialen Entwicklung zahlreicher Funktionäre Rechnung getragen. Aufsehen erregte es, als kurz vor dem Parteikongress 2002 Mao Tsetungs früherer Privatsekretär Li Rui öffentlich den Mangel an Demokratie und Recht in Partei und Staat kritisierte und in einer Zeitschrift Reformen zur Debatte stellte. Allein schon die Veröffentlichung war ungewöhnlich. Daß sich der 86-jährige Li Rui in einem Gespräch mit der Zeitung »21st Century World Herald« dann auf vielseitige Zustimmung berief, war noch erstaunlicher. Er forderte eine Demokratisierung der Kommunistischen Partei, begrenzte Amtszeiten, Wahlen für Parteiämter, Rede- und Meinungsfreiheit in der Partei und demokratische Entscheidungsfindung. Weiter solle die Partei die Kontrolle über die politischen Institutionen aufgeben, ein Verfassungsgericht einsetzen und die Aufgaben von Partei und Regierung trennen. Die Dorfvorstände sollten mehr als bisher direkt gewählte werden. Li Rui beruft sich auf Deng Xiaoping und steht mit seinen Vorschlägen nicht allein. Wissenschaftler verschiedener Universitäten, aber auch gerade alte Parteimitglieder haben zahlreiche Reformvorschläge vorgelegt. Das kann kein Zufall sein. Vielleicht wird diese Diskussion wieder abgebremst, aber sie wird wieder aufleben. Insgesamt hat – ungeachtet erheblicher regionaler Unterschiede – die Öffnung Chinas nach Außen, verbunden mit der ökonomischen Modernisierung den Chinesen ein kaum jemals bekanntes Maß an Freizügigkeit gebracht. Voraussetzung ist dabei, dass keine politische Gegenmacht zum herrschenden System angestrebt werden darf. Damit sind wir bei der Frage nach Demokratie und Menschenrechten im heutigen China.

6. Menschenrechte in China

Natürlich weiß auch die chinesische Führung, dass ein moderner Industriestaat nicht mit Millionenheeren willenloser Arbeitsameisen unter einer totalen Diktatur betrieben werden kann. Das erforderliche Maß, die Geschwindigkeit und die Strukturen der Partizipation der Bevölkerung wird man aber in eigener Einsicht entwickeln wollen. Dafür gibt es immerhin gute Gründe. China hat seit Beginn der Öffnungspolitik gegen 1980 bis zum Jahr 2000 sein Nationalprodukt vervierfachen können. Bis 2010 ist nochmals eine Verdopplung geplant. Wir müssen die ungeheuren Dimensionen dieser Vorgänge zur Kenntnis nehmen. Bis 1830 war China mit gut 30% des Bruttosozialproduktes die führende Wirtschaftsnation der Erde. 1950 lag sein Anteil nur noch bei 4,5%. Geht der Aufschwung im Tempo der vergangenen 20 Jahre weiter, wird China 2030 die zweitstärkste Volkswirtschaft der Erde sein. Mit steigender Wirtschaftskraft steigt auch das politische Gewicht. Eine jährliche Wachstumsrate von 7- 9% ist unverzichtbar, wenn der Entwicklungsprozess nicht zu schwerwiegenden sozialen Verwerfungen führen soll. Schon jetzt begrenzen Arbeitslosigkeit, Migration und soziale Unruhen immer wieder die Handlungsspielräume der politischen Führung. Somit sind wirtschaftliche und politische Stabilität oberstes Gebot aller chinesischen Politik, denn das Potential an Instabilität ist groß.

Immer wieder wird in der Diskussion von chinesischer Seite das Beispiel der Sowjetunion zitiert. Gorbatschows Öffnungspolitik habe weder mehr Demokratie noch mehr Wohlstand erzeugt, sondern den Zerfall des russischen Weltreiches bewirkt. In der politischen Geschichte Chinas hat die Herstellung und Wahrung der Einheit des Reiches immer höchste Priorität gehabt. Zerfiel die Einheit, dann waren lange Perioden von Bürgerkriegen, Niedergang und Not die Folge. Diese chinesische Urerfahrung wurde erhärtet, als sich China im 19. Jahrhundert nach den Opiumkriegen öffnen musste. Abgesehen von dem wirtschaftlichen Niedergang zwischen 1830 und 1950 bedeutete das 100 Jahre wachsender Schwäche, Ohnmacht, Zerstückelung durch fremde Mächte, ungleiche Grenzverträge, Bürgerkrieg und Herrschaft von Warlords, bis 1949 der Sieg der Kommunisten die staatliche Einheit auf dem Festland wiederherstellte. Fast alle Großmächte des 19. und 20. Jahrhunderts hatten sich an der Zerstückelung und Ausbeutung Chinas beteiligt. Von Menschenrechten für Chinesen war dabei nicht die Rede. Für die kommunistische Führung Chinas, die sich in der Nachfolge der Boxerbewegung sieht, ist es eine Grundüberzeugung, dass die von Deng Xiaoping eingeleitete erneute Öffnung und Modernisierung des Landes nicht wieder zu einer Destabilisierung und zur Gefährdung der Einheit führen darf. Man weiß, dass sich der Staat seinen Bürgern öffnen muss, hat aber die vom bisherigen Ministerpräsidenten Zhu Rongji geplanten Zeithorizonte nicht einhalten können, sondern mit einer Politik des stop and go versucht, Stabilität in einer Situation hoher Instabilität zu wahren. Diese Lage bestimmt nicht nur die innenpolitischen Maßnahmen der Regierung gegenüber allen Kräften, die auf eine pluralistische politische Initiative hinwirken könnten, sondern auch das Verhalten gegenüber dem Ausland. Man kennt die Diskussionen, ob es nicht besser sei, Chinas Anwachsen zur Weltmacht rechtzeitig zu begrenzen, vor allem aus der Beobachtung der politischen Szene der USA. Wer als westlicher Politiker in China Demokratie und Menschenrechte einfordert, ist nicht nur von der eigenen historischen Menschenrechtsbilanz belastet, sondern auch von dem Verdacht, mit diesen Mitteln Chinas Entwicklung bremsen und schwächen zu wollen. Es bedarf einer langjährig im Dialog entwickelten Vertrauensbasis, um ein echtes Gespräch über diese Fragen pflegen zu können, das über einen formalen Austausch und diplomatische Formeln hinausgehen kann.

Dazu gehört auch die Erkenntnis, dass China keine geistesgeschichtliche Tradition der politisch-bürgerlichen Menschenrechte hat, die zum Zivilpakt von 1966 führten, und daher mehr der Betonung der sozialen und wirtschaftlichen Rechte des Sozialpaktes, also einer stärker gemeinschaftsorientierten Interpretation zuneigt. Es wäre zu einfach, wenn man eine solche Betonung des UN-Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 nur als Ausfluss der Interessen der Machthaber betrachtet. Der europäische Menschenrechtsbegriff ist aus einer jahrhundertelangen Auseinandersetzung zwischen Individuum und Staat entstanden, die China nicht erlebt hat. Der philosophisch-naturrechtlichen Begründung der individuellen Menschenrechte stand bei uns sogar noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts kirchlicher Widerspruch entgegen, der dem Menschen in seiner Individualität und Autonomie kein Recht sui generis zumessen wollte. Erst dann war ein Menschenrechtsbegriff allgemein akzeptiert worden, auf den wir mit Recht stolz sind und den wir gern als vorrangig interpretieren. Nahezu gleichzeitig hatte aber in der UNO die weiterführende Diskussion der Menschenrechtsfrage begonnen, die unter dem Einfluss der jungen Nationen die Komponente der Gruppenrechte ständig verstärkte, ohne dass diese Entwicklung die europäische Interpretation nennenswert

veränderte. Der weltweite Konsens über die Menschenrechte erscheint daher heute schillernd und zuweilen sogar vieldeutig. Erinnerung sei nur an die immer wieder aufkommende Diskussion über eine afrikanische Charta der Menschenrechte. Auch wenn in der internationalen Menschenrechtsdebatte immer wieder ein großes Maß an Gemeinsamkeit gewahrt werden konnte, sollten wir nicht glauben, bereits im sicheren Hafen angekommen zu sein.'

Für China geht es bei dieser Problematik immerhin um eine vollständige Neujustierung des Staatsaufbaus. Unterhalb des auch historisch begründeten Führungsanspruchs der Kommunistischen Partei, die selbst demokratischen Reformen unterworfen werden müsste, ohne dass ihr finaler Zustand klar definiert werden kann, muss das gesamte Geflecht der Individual- und Gruppenrechte durchdacht werden. Schließlich gehören mehr als 15% der Chinesen zu ethnischen Minoritäten, denen spezifische Gruppenrechte eingeräumt sind. Assoziationsfreiheit ist einerseits ein individuelles Recht, aber immer auch ein Recht der Gruppe. Staatsbürger- und Grundrechte können von Gruppenrechten nicht eindeutig getrennt werden, zumal viele Menschenrechte neben individuellen auch korporative und komunitäre Elemente enthalten. In Fragen der Pflege kultureller Traditionen und der Muttersprache liegen Probleme, aber auch in der Glaubensfreiheit, wenn z.B. dem Individuum das Bekenntnis zu seiner Religion erlaubt, aber das gemeinschaftliche Praktizieren dessen im Rahmen einer Glaubensgemeinschaft verboten ist. Gerade diese Situation ist für China nicht untypisch. Es bleibt fraglich, ob die Gewährung von Menschenrechten die Gewährung von Minderheitenrechten überflüssig macht und wie die positive Förderung von Minoritäten in das System der Menschenrechte integriert werden kann. Das Verhältnis von Mehrheits- und Minderheitsrechten muss definiert werden, und es geht darum zu vermeiden, dass die Gewährung ethnischer Gruppenrechte die Gefahr einer Segregation der Gesellschaft heraufbeschwört. Schließlich sind noch die zur Zeit Mao Tsetungs verbotenen, aber wieder aufgelebten, starken Traditionen des Konfuzianismus, der Ahnenverehrung und der typisch chinesischen engen Familienbindungen in die Struktur einer modernen Gesellschaft zu integrieren. China steht hier wahrhaftig vor einem schwierigen Entscheidungsprozess, dem nicht mit simplen Forderungen des Auslandes nach einem Mehr an Menschenrechten gedient ist.

Diese Gründe verstärken aber nur noch die Notwendigkeit des Menschenrechtsdialogs mit China im offenen Gespräch. Wie Chinas Entwicklung seit 1978 aus der kommunistischen Diktatur heraus beweist, spielt eine Fülle ökonomischer, sozialer und gesellschaftlicher Faktoren bei der Verwirklichung der Menschenrechte eine Rolle. Bezieht man dieses alles ein, dürfte ein fruchtbarer Dialog im Interesse der Menschen in China möglich sein. An seiner Notwendigkeit kann kein Zweifel bestehen.

Dr. Volkmar Köhler
Parl. Staatssekretär a.D.
Schulenburgallee 110
D-38448 Wolfsburg

Abstract

The Peoples Republic of China is facing very severe environmental problems. The first part of this study is explaining this situation and the most important reasons for this. Beginning in 1989/90 the Chinese Government has recognized the danger of ecological devastation. The development and the limitations of environmental politics in China are characterized in the second part. In this phase the China Council for International Cooperation on Environment and Development made a important contribution defining the principles of Chinas environmental politics. Very fruitful has been the concrete Chinese-German Cooperation on Environment. Public awareness is a decisive precondition for solving the environmental problems. For this reason the final part of the study is discussing the change of the Chinese society, the development of the civil society and the situation of human rights in China.

Anmerkungen

1. Dieser Aufsatz beruht auf Vorträgen des Verfassers in der Kammer der EKD für Entwicklung und Umwelt auf ihrer Sitzung in Brüssel im Jahr 2002 sowie in der Universität Bonn im Januar 2003.
2. Vgl. Holm Sundhaussen, Staatsbildung und ethnisch-nationale Gegensätze in Südosteuropa, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 10-11/2003,3. März 2003, S.S/9.

Medizinethik - auch ein Thema für Afrika?

Menschenrechte, Ressourcen-Knappheit und einheimische Traditionen
im Gesundheitswesen südlich der Sahara

Von Walter Bruchhausen

Medizinethik ist kein Aspekt, der mit dem Gesundheitswesen in Afrika häufig in Verbindung gebracht wird. Denn was gewöhnlich als Hauptgründe für die Expansion medizinischer Diskussion angesehen wird - rasante Zunahme medizinischer Handlungsmöglichkeiten und gesellschaftlicher Wertewandel -, scheint in den technologisch unterentwickelten und vermeintlich traditionelleren Gesellschaften südlich der Sahara kaum gegeben zu sein. Gelegentliche spektakuläre Auswirkungen nördlicher High-Tech-Medizin, die medizinische Debatten hervorgerufen haben, betreffen zwar auch die Dritte Welt, wie z.B. die Gewinnung von Spenderblut für diverse Blutprodukte und von knappen Spenderorganen für Transplantationen. Entsprechende Skandale wurden aber bisher eher aus Asien und Südamerika, inzwischen nach einem Bericht des Europarates auch aus den Nachfolgestaaten der Ex-Sowjetunion (Vgl. Merten 2003), als aus Afrika bekannt, das durch die hohe Rate an HIV-Infektionen kaum als begehrte Herkunftsregion für Blut und Organe gilt. Afrika scheint so auch in medizinischer Hinsicht der vergessene Kontinent zu sein.

Doch der Schein trügt, denn viele ethische Kernprobleme von medizinischem Fortschritt und neuem Wertpluralismus betreffen Afrika noch weitaus stärker als die Industrienationen. Zu den folgenreichsten Auswirkungen neuer medizinischer Technologien gehört nämlich einerseits der Konflikt mit den für bisherige Handlungsmöglichkeiten entwickelten Normen und andererseits die Verstärkung sozialer Ungleichheit, weil angesichts ungleich verteilter, aber auch insgesamt begrenzter Ressourcen die neuen diagnostischen und therapeutischen Verfahren nicht für alle Menschen finanzierbar sind. Ganz offensichtlich ist diese doppelte Kluft, zwischen dem medizinisch inzwischen Möglichen einerseits und den bisherigen moralisch-rechtlichen Regeln bzw. dem volkswirtschaftlich Realisierbaren andererseits, in Afrika tiefer als in Europa. Aber nicht nur der medizinisch-technologische Fortschritt führt zu solchem Auseinanderklaffen von Optionen. Ähnlich große Spannungen beobachtet man auch innerhalb der vielfältigen Werteorientierung afrikanischer Gesellschaften, die doch vermeintlich noch homogener, weil weniger vom säkularen individualistischen Pluralismus der Neuzeit erfasst sein sollen. In Industrienationen bestehen zunehmende Spannungen zwischen staatlicher Ordnung, die sich auch als Garant von (abendländischen) Rechtstraditionen sieht, und Forderungen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen, die im Hinblick auf Fragen wie Abtreibung, aktive Sterbehilfe oder Kopplung von Ehe und Fortpflanzung eine Abkehr von eben diesen Rechtstraditionen fordern. In afrikanischen Staaten dagegen verläuft die Auseinandersetzung häufig eher unter umgekehrten Vorzeichen und zwischen noch weiter auseinander liegenden Positionen: die aufgezwungene »Modernisierung« von staatlicher Seite, die sich an den Gesellschaftssystemen der ehemaligen Kolonialmächte orientiert, führt zu Konflikten mit einheimischen Rechtstraditionen, die von der Gesellschaft und nicht vom Staat verteidigt werden. Zu diesen Unterschieden im Ausmaß der »Eu-

ropäisierung« bei verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, insbesondere zwischen städtischen Eliten und marginalisierter ländlicher Bevölkerung, kommt die ethnische und religiöse Vielfalt hinzu. Alle afrikanischen Staaten sind ja durch koloniale Grenzziehungen entstanden (*»bfack lines on maps, drawn by white chaps«*), die oft kulturelle bzw. ethnische Zusammengehörigkeit mißachteten. Auseinandersetzungen zwischen muslimischem Norden, der die Shariah zugrunde legt, und christlichem oder autochthon religiösem Süden behindern im geographisch größten wie im bevölkerungsreichsten Staat Afrikas, nämlich im Sudan und in Nigeria, jede Suche nach gemeinsamen Werten und Normen. Gegensätze zwischen patriarchalen und matrilinearen Gruppen prägen andernorts die Stellung von Frauen und Kindern auch in medizinethischen Fragen. An kulturellem, insbesondere auch religiösem Pluralismus sind viele Länder Afrikas kaum zu überbieten.

Die Beobachtungen und Überlegungen dieses Beitrags beruhen nicht zuletzt auf ärztlichen Erfahrungen in Tansania, im Senegal, in Ruanda und in der heutigen Demokratischen Republik Kongo, auf verschiedenen Studienreisen und auf einem dreijährigen Forschungsprojekt zum medizinischen Pluralismus im Südosten Tansanias. Beispiele beziehen sich daher aufgrund der letztgenannten Tätigkeit hauptsächlich auf Tansania, wären aber nach all diesen Erfahrungen, vielfältigen Erlebnisberichten und der konsultierten Literatur in ähnlicher Form auch in anderen Staaten Afrikas zu finden. Aus der Vielzahl möglicher Fragen sollen vier Themenkreise herausgegriffen oder - genauer gesagt - gebildet werden: Berufsethos, Allokation, Verhältnis zu nicht-akademischen Medizinern und Wertedifferenzen zwischen Arzt und Patient bzw. Gesellschaft. Alle diese Probleme stellen sich auch in Europa, in Afrika jedoch – wie angedeutet - jeweils in erheblich verschärfter Form. Diese regionspezifische Radikalisierung genereller Probleme macht ihre Diskussion, gerade im hier gewählten Wechsel von deskriptiver und normativer Argumentation, vielleicht auch zu einem interessanten Beitrag für innereuropäische Debatten.

Berufsethos ohne Sanktionen

Am staatlichen Gesundheitswesen in Entwicklungsländern ist abzulesen, wie sehr Gesellschaften ausgewogene Machtverhältnisse brauchen, damit sozial erwünschtes Verhalten nicht nur von individuell unterschiedlich ausgeprägter Moral abhängt. In Industrienationen erzwingen Faktoren wie Arbeits-, Dienst- und Standesrecht, Haftung und Rechnungsprüfung, Wettbewerb und öffentliche Meinung, Wählerverhalten und auch soziale Einbindung in zumeist ausreichendem Maße, dass erwartete Leistungen in den meisten Berufen auch tatsächlich erbracht werden. In Afrika mit seinen trotz häufig diktatorischer Züge notorisch schwachen Staaten können sich einige moderne Berufsgruppen der traditionellen Sozialkontrolle entziehen, ohne von einer entsprechenden staatlichen Ordnung wirksam aufgefangen zu werden. Gerade der öffentliche Dienst ist dadurch geprägt, dass Mittel nicht so verwendet und Dienstleistungen nicht so gewährt werden, wie es von der Logik des Systems und der international propagierten Verpflichtung der Berufsgruppen vorgesehen ist. Eine juristische Sprache würde hier Begriffe wie Korruption, Unterschlagung und unterlassene Hilfeleistung verwenden, lokale Terminologien sind häufig poetischer. Das Ausmaß dieser Vorgänge ist auch und gerade

im Gesundheitswesen groß. Medikamente werden entwendet und privat verkauft, bewegliche Gegenstände aus öffentlichen Krankenhäusern in Privatpraxen »umgeleitet« (Vgl. Olivier de Sardan/Blundo 2003, 21). Patienten erreichen häufig nur gegen private Zusatzzahlungen Aufnahme und Behandlung im staatlichen Krankenhaus, was die Bevölkerung und selbst Tageszeitungen vielfach beklagen (Vgl. Green 2000, 410). Kaum zur Ernährung der Familie ausreichende Löhne mögen viele Mitarbeiter im Gesundheitswesen dazu treiben. Aber selbst vor Ärzten macht das Problem von vernachlässigten Dienstpflichten und zusätzlichen Einkommensquellen nicht halt, obwohl sie im Vergleich zur ländlichen Normalbevölkerung ein Vielfaches verdienen. Doch um den bei Kollegen aus Industrienationen gesehenen Lebensstandard zu erreichen oder auch nur die in Afrika viel teurere gute Schulbildung der Kinder und das eigene fahrbereite Auto zu finanzieren, reicht eine staatliche Anstellung nie. Abwesenheit vom staatlichen Arbeitsplatz zugunsten von Privatkliniken, illegale Abtreibungen, Unterschlagungen und fehlende oder gleichgültige Versorgung vieler Patienten sind deshalb keine Seltenheit. Es verwundert daher nicht, dass der tansanische Gesundheitsminister, selbst Arzt, auf der Jahresversammlung der Ärzteschaft 1997 öffentlich Kritik übt: »*The profession is for excellence, instead what we see in this country is mediocre performance and a decline of ethical standards of medicine*« (Chiduo 1997,7).

Solches Zurückbleiben hinter allgemein ethisch und standesethisch unbestreitbaren Verpflichtungen mag man als Versagen individueller Moral ansehen und damit nicht zu den einer ethischen Theoriediskussion würdigen Themen zählen wollen. Wenn man aber Moralerziehung und Motivation, also auch die Befolgung moralischer Normen und nicht nur ihre Prüfung zu den Zielen von Ethik zählt, besteht hier dringender Bedarf auch für ethische Debatten. Denn die so handelnden Angehörigen der Gesundheitsberufe sind keineswegs zwangsläufig amoralische oder asoziale Außenseiter, sondern erfahren u.U. wegen ihrer anderweitigen Erfüllung traditionellerer Pflichten, z.B. gegenüber Familie oder Sippe, Dorf oder ethnischer Gruppe, hohe Wertschätzung. Von staatlicher Seite auferlegte Verpflichtungen und die Verantwortung für Fremde spielen demgegenüber für sie eine weit geringere Rolle (Vgl. Bujo 1984, 803). Diese Einschätzung ist eine alte und verbreitete ethnologische und missionarische Lehrmeinung über Afrika: »*In pagan belief morality is rarely sanctioned outside the group of near relatives or that of the chiefdom.*« (Hunter 1937, 291). Viele Ärzte nutzen allerdings auch völlig eigennützig den von schwachem Staat und fehlender Zivilgesellschaft eröffneten Freiraum für lediglich persönliche Bereicherung. Im weniger anonymen Betrieb der »traditionellen« Heiler ist dies anders, die soziale Umwelt als Lebensraum und die Klientel als Einkommensgrundlage geben hier der Behandlung eine ganz andere Bedeutung, wobei die Gewinnabsicht nicht unbedingt geringer ausgeprägt ist. Allerdings wird dort, wo Vereinigungen traditioneller Heilerinnen und Heiler sich berufsethische Regeln geben, die Verpflichtung zur Hilfeleistung nicht thematisiert. Ihnen geht es eher um die Sanktionierung von solchen Vergehen wie sexuellen Übergriffen an Patienten des anderen Geschlechts, Abtreibung, Verwendung schädlicher oder nutzloser Stoffe, unzulässigen Werbemaßnahmen, überhöhten Honoraren und zu häufiger Verwendung von Diagnosen wie »Hexerei« (Vgl. Oyebola 1981,91; Bibeau 1981,95). Dass die Dienstleistung im Bedarfsfall erbracht wird, wird nicht durch die Heilervereinigung geregelt, sondern offenbar - vielleicht im Hinblick auf das Gewinninteresse - vorausgesetzt und nicht als grundsätzliches Problem empfunden, obwohl die Klagen von Patienten über hohe Forderungen vieler Heiler notorisch

sind und sich viele Heiler über die Androhung von Rückfällen ihre Bezahlung erzwingen müssen.

Es ist anzunehmen, dass solche traditionellen Vorstellungen von Medizin als Gewerbe auch akademisch ausgebildeten afrikanischen Ärzten nicht fremd sind, zumal ja viele US-amerikanische Vorbilder in ähnlicher Weise auftreten. Offen beklagt haben afrikanische Ärzte in Uganda und Kenia, dass die weitgehend unentgeltliche Gesundheitsversorgung durch die christlichen Missionen Erwartungen von altruistischem Verhalten in der Medizin geweckt habe, die sie nicht erfüllen könnten (Vgl. Iliffe 1998, 156 bzw. 199). Doch zumindest im Hinblick auf die staatlich organisierte Medizin müssen und dürfen afrikanische Patienten nicht fatalistisch hinnehmen, dass ihnen die gesuchten Dienstleistungen vorenthalten bleiben. Wer von der abweisenden und nachlässigen Behandlung in staatlichen Einrichtungen betroffen ist, muss dies nicht als notwendige Folge anderweitiger traditioneller Verpflichtungen akzeptieren, sondern darf auf eine Überschreitung des Sippenethos pochen, wie sie staatlichen Institutionen und auch dem ärztlichen Beruf inhärent ist.

Eine solche universale Dimension gegenüber dem partikularen Ethos geltend zu machen, ist nicht zuletzt eine klassische Aufgabe der Menschenrechte. Nicht von ungefähr findet sich daher gerade für Länder der sogenannten Dritten Welt häufig die bei uns eher ungewohnte Verbindung von »Medizinethik und Menschenrechten« (Vgl. z.B. Medical Association of Tanzania 1995). Denn weil eine bloße ethische Empfehlung eines richtigen Umgangs mit Patienten angesichts der faktischen Missachtung nicht ausreicht, muss es darum gehen, Ansprüche auf eine zumindest basale Gesundheitsversorgung wie bzw. als Menschenrechte durchzusetzen. Da die Gewährleistung der Menschenrechte eine Verpflichtung für den Staat darstellt, ist hier sozialetisch auch über eine Beschränkung ärztlicher Berufsfreiheit nachzudenken, wenn das Menschenrecht auf Zugang zu Gesundheitsversorgung anders nicht zu sichern ist. Verschiedene afrikanische Staaten betrieben eine entsprechende Einschränkung in Ausbildung und Zulassung von medizinischem Personal, das deshalb aufgrund fehlender internationaler Anerkennung seiner Abschlüsse im Land und im Staatsdienst bleiben musste, um so den *brain drain* ins besser bezahlende Ausland und in die Privatpraxis zu verhindern. Der schleichende Zusammenbruch des Sozialismus, der politische Einfluss der Ärzteschaft, die Notwendigkeit fachärztlicher Weiterbildung im Ausland und andere Zwänge der Globalisierung setzten dem aber seit den 1980er Jahren ein Ende.

Mit der Anknüpfung an die Menschenrechte ist ein Fragenkomplex angesprochen, der eine kaum abschließbare Diskussion betrifft (Vgl. Jonsen 1978; Kilner 1995, 1068-69). Denn anders als die klassischen »negativen« Menschenrechte auf Nicht-Eingriff in »*life, liberty and property*«, die eine grundsätzlich absolute Geltung haben, erlauben die »positiv« genannten »Menschenrechte der 2. Generation«, zu denen auch »das Recht eines jeden auf das für ihn erreichbare Höchstmaß an körperlicher und seelischer Gesundheit« gehört (Vereinte Nationen 1966 Art. 12 [1]), als »soziale Teilhaberechte« nur eine relative Bestimmung. Das betrifft auch die in diesem Recht u.a. enthaltenen »erforderlichen Maßnahmen [...] zur Schaffung der Voraussetzungen, die für jedermann im Krankheitsfalle den Genuss medizinischer Einrichtungen und ärztlicher Betreuung sicherstellen.« Was der einzelne als Fürsorge vom Staat tatsächlich erwarten kann, hängt von Verteilungskriterien und Verfügbarkeit entsprechender Mittel ab. Und damit sind wir beim Problem der Allokation.

Allokationsprobleme in verschärfter Form

Sozialethische Fragen gab es für die europastämmige Medizin in Afrika schon während der Kolonialzeit. Denn aufgrund des bisherigen Fehlens von Einrichtungen der europäischen Medizin wurde eine »nachholende« Entwicklung verordnet, die das Problem der Priorisierung in besonders offenkundiger Weise aufwarf. Seit den 1920er Jahren hatte es in den britischen Kolonien den Versuch gegeben, über vergleichsweise kurz ausgebildete Einheimische und verstreute »Dispensaries« auch im bisher nicht erfassten ländlichen Raum Angebote europäischer Medizin zu etablieren. Doch die als unbefriedigend empfundenen fachlichen und berufsethischen Standards der isoliert arbeitenden einheimischen Kräfte führten schon bald zu einer grundsätzlichen Diskussion. Sollte man mit den knappen Mitteln nicht lieber zuerst in den Zentren eine medizinische Versorgung aufbauen, die europäischen Vorstellungen halbwegs genügte, bevor man das ganze Land mit eher ineffektiven oder sogar potentiell gefährlichen Einrichtungen überzog? Diese starke Spannung zwischen Qualität und Quantität, zwischen Stadt und Land bestimmt das Gesundheitswesen in Entwicklungsländern bis heute. Nach der Kolonialzeit intensivierten manche afrikanischen Regierungen und internationalen Organisationen die Diskussion über den allgemeinen Zugang zu Gesundheitsdienstleistungen, Sozialistische Staaten wie Tansania verboten die Privatpraxis von Ärzten und bevorzugten andere, weniger kostenträchtige Gesundheitsberufe, um die flächendeckende Versorgung sicherzustellen. Zeitweise verweigerten ausländische Geldgeber die Finanzierung von Großkrankenhäusern, wenn nicht mehr für die Gesundheitsversorgung auf dem Lande getan würde. Doch die städtischen Eliten und Massen setzen sich zumeist durch. Gesundheitsposten auf dem Lande verfielen, von ihren demotivierten Mitarbeitern verlassen, die sich lieber mit Landwirtschaft über Wasser halten wollten, als auf nicht gezahlte Löhne und die ausbleibende Eigenbeteiligung der Bevölkerung zu warten.

Neben diesen Entscheidungen zwischen Stadt und Land, zwischen flächendeckenden Dispensaries oder zentralen Referenzkrankenhäusern und zwischen wenigen hoch qualifizierten Ärzten und vielen schlecht ausgebildeten Gesundheitsarbeitern gibt es noch eine weitere Front für Verteilungskonflikte. Sie fällt im Hinblick auf Mittelzuweisungen grob gesehen mit diesen Gegensätzen zusammen, betrifft aber eine ganz andere Frage, die auch für Industrienationen alles andere als befriedigend gelöst ist. Es geht nämlich um das Verhältnis zwischen Vorbeugen und Heilen, das nach Ausweis des Weltgesundheitsberichts 2002 (»Reducing Risks, Promoting Healthy Life«) weltweit falsch gewichtet ist. Eine sozialethische Diskussion des Verhältnisses von Medizin und Gesundheitsförderung steckt auch in Deutschland noch in den Anfängen (Vgl. Dabrock 2002).

Die früheste staatliche Gesundheitsversorgung für Afrikaner war präventiv. Die Kolonialverwaltungen fürchteten die Seuchen und ließen deshalb Pocken, Schlafkrankheit, Malaria und Pest in großen Kampagnen bekämpfen. Später kam die Sorge um die einheimische Arbeitskraft hinzu, woraus Programme gegen Wurmkrankheiten und zur Säuglingsernährung entstanden. Einheimische Gesundheitsinspektoren wurden ausgebildet und eingesetzt, doch mit ihren Kontrollen von Latrinenbau und hygienischem Verhalten waren sie höchst unbeliebt, ganz im Gegensatz zu den Mitarbeitern der Dispensaries, deren kurative Aktivität, anders als ihre ebenfalls bestehenden präventiven Aufgaben, eine stark wachsende Nachfrage erfuhr.

Dieses Verlangen der Bevölkerung nach Heilungsangeboten steht in beständiger Spannung zum Wunsch der Gesundheitspolitik nach wirksamer Vorbeugung, und je stärker Politik auf den Volkswillen hören muss und von der mächtigen Ärzte-Lobby beeinflusst wird, um so größer wird die »curative bias«. Trotz dieser starken Gegenströmungen bleibt festzuhalten, dass wahrscheinlich in den meisten afrikanischen Staaten das öffentliche Ausgabenvolumen, allerdings wohl auch der Bedarf, für präventive Maßnahmen gegenüber dem für kurative Medizin im Verhältnis deutlich höher als in Industrienationen ist.

Die Abwägung zwischen kurativen und präventiven Prioritäten ist nicht nur eine Frage der Gesundheitspolitik, sondern stellt sich auch auf der Ebene der Mikroallokation. Schon in der Vorbereitung auf ihren Einsatz an ländlichen afrikanischen Krankenhäusern werden europäische Ärzte mit der Frage konfrontiert, ob sie bis zur Erschöpfung operieren und andere Patienten versorgen wollen oder aber durch ihr betontes Engagement im präventiven Bereich »nachhaltige« Verbesserungen der Gesundheitssituation erreichen können. Angesichts der Ernüchterung nach der Präventions-Euphorie der späten 1970er Jahre, des zunehmenden Bedarfs kurativ tätiger Ärzte auf dem Lande und der Verfügbarkeit einheimischer Mitarbeiter für präventive Aufgaben bis hin zu eigens dafür bestellten Distriktärzten hat sich die Frage auf der individuellen Ebene entschärft. Zudem ist die Glaubwürdigkeit und Effektivität präventivmedizinischer Propaganda von funktionierender Patientenversorgung abhängig, so dass - wie schon aus humanitären Gründen - ein einfaches Entweder-Oder gar nicht zur Debatte stehen kann. Doch an kleinen ländlichen Krankenhäusern bleibt hier eine gelegentlich auch ethisch schwierige Entscheidung für den einzelnen Arzt, wenn es zwischen Verfügbarkeit für Notfälle und Fahrten zur Supervision der Außenstationen mit ihren wichtigen Impf- und Vorsorgeaktivitäten abzuwägen gilt.

Reicht die Allokationsfrage in der einen Richtung bis auf die Ebene individueller ärztlicher Tätigkeit, so tut sie das in der anderen bis auf die Ebene nationaler Haushalte. Der Gesundheitssektor muss mit anderen lebenswichtigen Sektoren wie Landwirtschaft oder Bildung konkurrieren, und es gibt Hinweise darauf, dass er dabei nicht selten auch unangemessen bevorzugt wird. Gehälter im Gesundheitswesen gehören auch bei nicht-akademischem Personal zu den höchsten im öffentlichen Dienst, und in vielen Ländern werden die sehr spärlichen hoch qualifizierten Schulabgänger überdurchschnittlich von der wenig breitenwirksame Medizin mit ihren reizvollen Spezialisierungen aufgesogen, was anderen Bereichen die dringend notwendigen Führungskräfte entzieht (Vgl. Ndinya-Achola 1995, 1462).

Als Einwand gegen die Diskussion all dieser Verteilungsfragen als Problem der Sozialethik könnte vorgebracht werden, dass die Allokation von Mitteln für das Gesundheitswesen oder andere öffentliche Aufgaben doch de facto entscheidungsrelevanten ethischen Diskussionen entzogen ist, weil sie durch Verteilungskämpfe in Politik und Wirtschaft geregelt wird. Das wäre natürlich kein ethischer Einwand, denn der moralische Appell ist auch ungefragt berechtigt. Aber für die Gesundheitsproblematik in Entwicklungsländern träfe dieser Einwand auch auf der deskriptiven Ebene nicht zu. Denn das Gesundheitswesen ist wie auch andere Sektoren hier stark von ausländischer Finanzierung abhängig, und ausländische Geldgeber gönnen sich große Entscheidungsspielräume, die nationalen Regierungen für ihre eigene Bevölkerung kaum zur Verfügung stehen. Diese Entscheidungsspielräume von Geberinstitutionen, die bis zum plötzlichen Abbruch der Förderung ganzer Sektoren reichen können, wären der ei-

gentliche Gegenstand sozialethischer Reflexion. Und hier hat es tatsächlich in den letzten Jahren Entscheidungen gegeben, die einer ethischen Diskussion bedürfen.

Zu den weitreichendsten dieser Entscheidungen gehört die verstärkte Einbeziehung ökonomischer Mechanismen in das Gesundheitswesen. Aus der geschilderten Beobachtung, dass Afrikaner wie alle Menschen für den Krankheitsfall an gut funktionierenden Versorgungseinrichtungen interessiert sind, präventive Maßnahmen aber weniger von sich aus fordern, ließen sich bei knapper werdenden Mitteln Schlüsse ziehen. So wurde auch in Staaten, in denen kostenlose Gesundheitsversorgung als Errungenschaft der Unabhängigkeit galt, eine Eigenbeteiligung der Patienten an den Behandlungskosten eingeführt. Die neoliberalen Struktur Anpassungsprogramme von Weltbank und Weltwährungsfond bedeuteten in den 1990er Jahren einen Einschnitt im Gesundheitssektor, der die einst bescheidene oder gar nicht geforderte Eigenbeteiligung zu für viele Patienten auf dem Lande unerschwinglichen Beträgen anwachsen ließ. Zusammen mit Einsparungen im Präventivbereich (und den Folgen der HIV-Pandemie) bedeutet dieser erschwerte Zugang zur qualitativ immer minderwertigeren staatlichen Gesundheitsversorgung eine Verschlechterung der Gesundheitssituation (Vgl. Msambichaka 1999,7-9), Zuflucht zum »informellen« Gesundheitsmarkt mit seinen Gefahren durch unsterile Injektionen (Vgl. Green 2000, 414-423) und nicht selten eine verstärkte Nutzung der »traditionellen« Medizin, die man auch in Naturalien bezahlen und meist ohne Fahrtkosten erreichen kann (Vgl. Abel-Smith/Rawal 1992, 19).

Angesichts dieser Veränderungen gab es sogar schon Ansätze, den allgemeinen Zugang zur Gesundheitsversorgung in die medizinethische Diskussion einzubeziehen. So widmete sich eine internationale Konferenz des weltweit höchsten medizinisch-wissenschaftlichen Gremiums, des Council for International Organizations of Medical Sciences (CIOMS), aus medizinethischer Perspektive dem Ziel der Weltgesundheitsorganisation von »Gesundheit für Alle« (Vgl. Bankowski u.a. 1997). Die »Prinzipien der Bioethik« wurden, durch Überlegungen zur praktischen Applikation gestärkt, zusammen mit den Menschenrechten als Basis eines neuen Anlaufs zu Fortschritten in der Weltgesundheit empfohlen. Doch dieser Versuch erfuhr von in »*Healthli and Human Rights*« engagierter Seite beißende Kritik, die sich zunächst an der Zusammensetzung festmachte: »*the conference was dominated by white male experts on »bioethics«from the United States (an extraordinarily narrow perspective), and no experts on human rights (let alone health and human rights) were invited to speak*« (Annas 2000, 183). Diese Teilnehmerschaft bestimmte demnach auch das Ergebnis: »*Little, ofcourse, is likely to be learned about worldwide equity in health care from individuals representing the only wealthy democracy in the world that does not have a system Ofuniversal access to health care, and that relies on the market to a greater extent than any other country in the world*« (Annas 2000, 183). Der wirtschaftsliberale Rahmen der weltweit dominierenden US-amerikanischen Medizinethik dürfte tatsächlich einer der wesentlichen Gründe sein, warum im Hinblick auf die weltweite Ungleichheit von Gesundheit und Gesundheitsversorgung bisher keine nennenswerten Impulse von der bioethischen Diskussion ausgegangen sind.

Inzwischen gibt es jedoch empirische Beweise, dass selbst unter dem Primat der Ökonomie Bedarf zum Umdenken besteht. Ein viel beachteter Kommissionsbericht aus der Weltgesundheitsorganisation 2001 hat belegt, dass gerade in Entwicklungsländern bessere Gesundheit zu einem deutlich höheren Wirtschaftswachstum führt und geeignete Investitionen in den Ge-

sundheitsbereich ein Vielfaches ihrer Kosten an volkswirtschaftlichen Erträgen bringen (Vgl. Vennemann/Benn 2002). So sehr es richtig ist, dass Staaten nur volkswirtschaftlich verkraftbare öffentliche Einrichtungen betreiben sollten und dass Menschen besonders schätzen und verantwortlich nutzen, wofür sie zahlen müssen, so wenig geeignet sind diese Grundsätze, wenn es um bedrohte Primärgüter geht. Wenn wir schon in unserer eigenen Gesellschaft auf unabsehbare Zeit Bildung und Gesundheitsversorgung für sozial Schwächere nach dem Solidarprinzip sichern (müssen), ist schwer einzusehen, warum wir diese vergleichsweise kostengünstige Solidarität nicht auch im Rahmen der Weltgesellschaft zeigen. Dass afrikanische Politiker und Meinungsmacher, von entsprechenden Gruppen in den Industrienationen unterstützt, immer wieder auf den Kolonialismus als Grund ihrer Misere verweisen, ist überzogen und deshalb höchst problematisch, weil es von eigenem Versagen und Machtmissbrauch ablenkt (Vgl. Kabou 2001). Aber zumindest im Bereich der Gesundheit sollte man fragen, ob die Bevölkerung in vielen Entwicklungsländern für den hohen Preis an Krankheiten, den sie durch kosmopolitische Seuchen und Auflösung der sozialen Ordnung für die unfreiwillige Einbindung in die Weltgesellschaft bezahlen musste, nicht durch weiteres Engagement im Gesundheitssektor zu entschädigen sei.

Verhältnis zu »traditioneller Medizin« und traditionellen Praktiken

Es gibt immer wieder, von afrikanischer wie von europäischer Seite, die Meinung, man solle doch die »traditionelle Medizin« sich selbst überlassen, die »jahrtausendlang« Erfahrung würde die Betroffenen schon befähigen, das Bewährte auszuwählen und Inakzeptables auszuschneiden. Eine solche verklärende Sicht übersieht, dass auch in afrikanischen Gesellschaften heilendes Handeln von medizinfremden Einflüssen bedroht ist, dass also die Gier nach Macht und Reichtum als Motiv von Medizinexperten nie auszuschließen ist. Viele Afrikaner haben bei einem Heiler immer die Sorge, er könne sie ausbeuten oder auch ein Schadenszauberer sein. Ein wichtiges Korrektiv gegen Inkompetenz und unlautere Motive war tatsächlich die starke Sozialkontrolle, die zumindest durch allgemeine Information, aber auch durch Bestrafung die Gefahr schwarzer Schafe unter den Heilern vermindern konnte. Entsprechend hatte auch die koloniale Gesetzgebung zumeist die Erlaubnis zur Ausübung traditioneller Heilkunde auf die jeweilige ethnische Gruppe beschränkt, um herumreisende und damit unkontrollierbare Scharlatane zu verhindern. Doch mit der Auflösung von Stammesgesellschaften ist diese Sozialkontrolle unwiederbringlich verloren, die meisten afrikanischen Patienten können sich bei ihrer Wahl eines Heilers nicht mehr auf eine allgemeine und umfassende Kenntnis seiner Reputation verlassen. Ein System aber, das alle Entscheidungen über bestimmte Gesundheitsdienstleistungen den »Kunden« überließe, würde das prinzipiell unaufhebbare, wenn auch begrenzte strukturelle Wissens- und damit Machtgefälle zwischen Laien und Experten nicht berücksichtigen, das nur durch die Größenordnung kollektiver Erfahrung und Kontrolle tendenziell ausgeglichen werden kann. Deshalb legt gerade eine Gesellschaft, die Medizin marktwirtschaftlich, d.h. mit möglichst geringer staatlicher Einflussnahme zu organisieren versucht, bei der Qualifikation von Gesundheitsberufen und Heilmitteln die denkbar strengsten Maßstäbe an. Die US-amerikanische Food & Drug Administration gilt als die strengs-

te Medikamenten-Zulassungsbehörde der Welt, fachlich-professionelle Standards in der Medizin werden in den USA durch verschiedene Faktoren besonders hoch gehalten, nicht zuletzt ebenso wie die Arzneimittelsicherheit durch weltweit fast einmalige Schadensersatzansprüche.

Schutzpflichten des modernen Staates bestehen demnach offenbar auch bei einem freien Gesundheitsmarkt, wie ihn nicht zuletzt der medizinische Pluralismus Afrikas in ausgeprägter Form darstellt. Damit verlangt nicht nur die eher wohlfahrtsstaatliche Sicherung einer Basisgesundheitsversorgung, sondern auch der wirtschaftsliberale Verbraucherschutz eine staatliche und damit rechtliche Regelung. Dabei wird wie in der Garantie angemessener Gesundheitsfürsorge, die den Staat und sein Gesundheitspersonal auf das Wohl der Bevölkerung und jedes Einzelnen verpflichten soll, auch für den Umgang mit traditioneller Medizin auf die Menschenrechte verwiesen. Das gilt zumindest und besonders dort, wo es um Menschen ohne Wahlfreiheit geht. Im 1989 von den Vereinten Nationen verabschiedeten »Übereinkommen über die Rechte des Kindes« heißt es: »Die Vertragsstaaten treffen alle wirksamen und geeigneten Maßnahmen, um überlieferte Bräuche, die für die Gesundheit der Kinder schädlich sind, abzuschaffen.« (Vereinte Nationen 1989 Art. 24 (3)). Diese Formulierung war wohl primär dazu gedacht, diverse Verstümmelungen z.B. an Füßen, Zähnen oder Geschlechtsorganen zu verhindern. Tatsächlich bestanden oder bestehen in Afrika verschiedene Praktiken, auf deren Abschaffung internationale Organisationen aufgrund ihres Selbstverständnisses hinarbeiten müssen. Zu den bekanntesten gehören Infantizid, »Beschneidung« von Mädchen (*Female genital mutilation*) oder Beschuldigungen von Kindern als Hexen und als von bösen Geistern Besessene - mit leidvollen Konsequenzen. Über diese sehr differenziert zu behandelnden Verfahren (Vgl. Bruchhausen 2003) hinaus wird die Abschaffung gesundheitsschädlicher »Bräuche« in den ethischen Empfehlungen für Gesundheitsberufe des *Commonwealth Medical Association Trust* auch zur Begründung des Verhaltens gegenüber Vertretern traditioneller Medizin herangezogen (CMAT 2002). Unter »3.4 Relationships with traditional healers« gilt als »Guiding Principle: Health professionals should encourage traditional healers and birth attendants to adopt safe practices.« Allerdings bleibt es in diesem Handbuch nicht nur bei einer eher negativen, auf Schadensbegrenzung bedachten Einstellung gegenüber traditioneller Medizin. So wird dort auch gefordert, gegenüber den Patienten die Wirkung der Biomedizin' (»*orthodox medicine*«) nicht überzubewerten, ihnen eine informierte Wahl zu ermöglichen und ausgebildete Kräuterheiler oder Absolventen von Ausbildungen in klassischen Verfahren wie etwa der traditionellen chinesischen Medizin von denjenigen zu unterscheiden, die »Krankheiten durch Ausübung übernatürlicher Kräfte zu heilen behaupten«. Diese Formulierungen wurden dann auch in Richtlinien nationaler Ärztekammern übernommen (Vgl. z.B. Medical Association of Tanzania 1995, 21).

Solche Balanceakte zwischen Tolerierung und Nutzung, Kontrolle und Förderung traditioneller Medizin spiegeln die Entwicklungen in der Weltgesundheitsorganisation wider, die seit den späten 1970er Jahren die Berücksichtigung traditioneller Medizin in der Gesundheitspolitik diskutiert (Vgl. WHO 1978). Denn auch hier hat das Verhältnis zur traditionellen Medizin je nach Kontext und Fachgruppe drei verschiedene Richtungen genommen: die Verminderung ihrer Gefahren, die Nutzung ihrer Vorstellungen und ihres Personals für die staatlich geregelte Gesundheitsversorgung und die Ermöglichung zusätzlicher Therapieformen. Ganz offenkundig sind alle drei Ziele von der Perspektive der Biomedizin bestimmt. Denn sie entscheidet,

was als Schaden gilt, entwirft die Maßnahmen, für die geeignete traditionelle Vorstellungen und Heiler nutzbar zu machen sind, und gibt die Kriterien von Wirksamkeit vor, die traditionelle Therapien zu ihrer Anerkennung erfüllen sollen. Während das letzte Anliegen - traditionelle Medizin als Alternativ- oder Komplementärmedizin - stärker eine Sache von Forschungsprojekten und Gesundheitspolitik ist, finden sich die ersten beiden Strategien in Ausbildungsprogrammen für traditionelle Heiler: sie sollen Arzneipflanzen botanisch korrekt erkennen, hygienisch unbedenklich sammeln, aufbewahren und zubereiten sowie in sicherer und geregelter Form verordnen, sollen traditionelle Vorstellungen von Heilung als Wiederherstellung gestörter Harmonie und von Einritzungen als Krankheitsabwehr für die Propagierung von Flüssigkeitsersatz bei Durchfall und von Impfungen nutzen (Vgl. WHO 1996,9-10). Aus einer Perspektive, die aus der europäischen Wissenschaftsgeschichte entstanden ist und biomedizinischen Experten als selbstverständlich gilt, scheint kaum eine andere Behandlung traditioneller Medizin als Prüfung, Kontrolle und selektive Nutzung möglich zu sein. Allerdings beinhaltet auch die Medizin jenseits wissenschaftlicher Überzeugungen von Ursache und Wirkung noch Ebenen, die interkultureller Verständigung stärker bedürfen und wohl auch zugänglicher sind. Hier dürften die interessantesten, weil grundlegendsten Fragen für eine philosophische wie theologische Ethik in interkultureller Perspektive liegen.

Die Debatte um eine afrikanische Moral

Viele der bisher angesprochenen Probleme des afrikanischen Gesundheitswesens sind nicht nur eine Folge von schwacher Ökonomie, schwachem Staat und schwachem Einfluss der Naturwissenschaften auf das allgemeine Bewusstsein, sondern resultieren aus den damit verbundenen Spannungen zwischen den aus dem nordatlantischen Raum importierten und den einheimischen Wertungen. Obwohl gerade im Wunsch nach Befreiung von Krankheit ein interkulturell weitgehend geteilter Wert liegt, besteht diese Spannung gelegentlich auch zwischen dem afrikanischen Patient und seinem Arzt, sei er selbst Europäer oder aber als Einheimischer durch seine Ausbildung vergleichsweise stark europäisiert.

Auf dem Höhepunkt des Kolonialimperialismus waren die Unterschiede zwischen Europa und Afrika, gerade auch für den Bereich der Medizin, übersteigert hervorgehoben worden. »Zivilisierte Kulturvölker« wurden den »primitiven Naturvölkern« gegenübergestellt. Spätere Sichtweisen betonten die prinzipielle Gleichartigkeit sozialer Prozesse bei allerdings unterschiedlichen Rahmenbedingungen. Seit dem Zweiten Weltkrieg hat das wellenförmige Schwanken zwischen Unvergleichbarkeit und grundsätzlicher Gleichartigkeit eine stärkere Gleichzeitigkeit erfahren. Während in kultureller Hinsicht, sei es verabscheuend, sei es schwärmerisch, die Andersartigkeit hervorgehoben wird, muss politisch und ökonomisch, von sozialistischer wie liberaler Seite, die weltweite Einheitlichkeit des »*rational man*« behauptet werden. Diesen wechselnden und gegensätzlichen Perspektiven ist auch die europäische Diskussion afrikanischer Moral unterworfen. Nach den kolonialen Urteilen über »den Neger« und vor den jüngeren und noch immer spärlichen Ansätzen interkultureller Philosophie und Ethik hat eine solche Diskussion hauptsächlich in der Missions- und Religionswissenschaft stattgefunden, wobei konfessionelle Unterschiede festzustellen sind. Während protestanti-

sehe Theologie das individuelle Gewissen an der Beziehung zu Christus festmacht und damit dazu tendierte, es nicht-christlichen Afrikanern nicht zuzusprechen (Vgl. Bürkle 1991, 77)2, sah die naturrechtliche Konzeption katholischer Ethik gerade im jedem Menschen gegebenen Gewissen den Anknüpfungspunkt für christliche Moral. Das hatte weiterreichende Folgen. Fehlt ein individuelles Gewissen, so ist die Einhaltung von Normen zwangsläufig auf Scham begründet, denn nur beschämende Entdeckungen und nicht Schuldgefühle wären die Konsequenzen von Verfehlungen (Vgl. Welbourn 1968). »Shame culture« statt »guilt culture« würde eine allgemeine Doppelmoral bedeuten: Was nicht bekannt wird, kann getan werden. Tatsächlich stellt z.B. die weite Verbreitung von Abtreibung bei gleichzeitiger öffentlicher Ablehnung dieses Handelns, das dem traditionellen afrikanischen Wert der Fruchtbarkeit zuwider läuft, eine Form von Doppelmoral dar. Selbstkritische Reflexion europäischer Praxis dürfte in den Phänomenen der Doppelmoral und der Außenleitung allerdings keinen prinzipiellen Unterschied afrikanischer Praxis zur moralischen Realität in Industrienationen behaupten. Afrikanische Autoren wehren sich zudem überzeugend gegen die Aberkennung individueller Intentionalität und Verantwortung, indem sie auf die Praxis der Namensgebung, traditionelle Rechtsprechung und Vorstellungen wie die vom »Herz als Sitz der moralischen Handlungen« verweisen (Bujo 1988).

Die theologische, gelegentlich auch kontroverstheologische Diskussion über Scham und Schuld, über die individuelle und kollektive Verankerung der Moralität hat noch weit heftiger ausgetragene Parallelen im Bereich von Sozialtheorie und Moralpsychologie. Wie der psychoanalytische Ursprung der Unterscheidung von Scham und Schuld vermuten lässt, war ein Ausgangspunkt Freuds Kulturtheorie. Während Norbert Elias in seinem spät anerkannten Hauptwerk *Über den Prozess der Zivilisation* die psychoanalytische These eines Kulturfortschritts durch Internalisierung von Zwängen, also zunehmend individuell lokalisierte Verhaltenssteuerung vertritt (Vgl. Elias 1969), versucht der Ethnologe Hans-Peter Duerr in seiner ebenfalls mehrbändigen Antwort, diesen »Mythos vom Zivilisationsprozess« zu widerlegen (Vgl. Duerr 1994). Auch die Stadien der Moralentwicklung nach Kohlberg, deren höchste »Stufe 6« mit postkonventioneller Absage an externe Setzungen »von den Regeln und Erwartungen anderer unabhängig« macht (Kohlberg 1996, 127) und auf den weißen männlichen Probanden zugeschnitten ist, haben hier den Vorwurf des Eurozentrismus erfahren. Denn letztlich handelt es sich bei all diesen Konzeptionen um Auswirkungen evolutionistischen Denkens, wonach die angebliche Parallele zwischen Ontogenese des Individuums und Phylogenese der menschlichen Gesellschaft Afrikaner wie Kinder sein lässt – ein Bild, das noch heute europäische Entwicklungshelfer in Afrika prägt (Vgl. Eriksson Baaz 2002, 58-59).

Neben dem größeren Ausmaß, in dem die Moral des einzelnen Afrikaners durch die Gesellschaft bestimmt sein soll, gehört auch die angebliche Starre und Traditionsverhaftung zur europäischen Einschätzung afrikanischer Moral. Tatsächlich spielt die Überlieferung in der familiären Erziehung und den Belehrungen der Initiationsphasen, in Erzählungen und Liedern eine größere Rolle als im heutigen Europa. Aber diese Orientierung am Früheren bedeutet keinesfalls eine zwangsläufige Reproduktion früherer Verhaltensweisen. Wenn Regeln unveränderlich und unzweifelhaft feststünden, wären solche zentralen Praktiken wie die Befragung der Ahnen und anderer Geister unnötig. Vielmehr verweist dies darauf, dass die neuen Situationen neue Antworten verlangen, für die man freilich auf Bewährtes und Bewährte zurückzu-

greifen sucht. Insbesondere das Palaver ist eine Institution, für neuartige Umstände im Blick auf die Tradition zu aktuell passenden, aber weiterhin gemeinschaftlichen Entscheidungen zu gelangen (Vgl. Bujo 1991,209-210).

Die skizzierten theologischen, soziologischen und psychologischen Diskussionen »zivili-sierter« Moral sollten angesichts des Fehlens allgemein akzeptierter Ergebnisse vor allem zur Vorsicht mahnen. Statt fester kultureller Zuschreibungen wäre sensibel am Einzelfall das Ausmaß von Innen- und Außensteuerung, von individueller und kollektiver Entscheidungsbasis, von ideologischer Starre und situationsadäquater Neuinterpretation zu prüfen. Erst dann ent-hüllen sich tiefere und vielleicht eigentlichere Unterschiede zwischen europäischen und afrikanischen Sichtweisen. Geht es um die grundlegende Sicht des Menschseins wie z.B. in der auch bioethisch relevanten Frage, was eine Person ausmacht, sind daher in eigener Weise akzentuierte Beiträge aus afrikanischer Perspektive, nämlich aus einer »kommunalistischen Ethik« heraus zu finden (Vgl. Wiredu 1992, 105). Afrikanische Auffassungen haben auch Konsequenzen für praktische Fragen, etwa das umstrittene Recht auf einen selbstbestimmten Tod (Vgl. Wiredu 1990), wobei allerdings zu prüfen ist, ob es sich angesichts der Konkurrenz zwischen religiösen und säkularen, folgen- und grundsatzorientierten Argumentation in jeder Gesellschaft bei solchen Stellungnahmen afrikanischer oder ethnologischer Autoren wirklich um repräsentative und nicht um eher idiosynkratische Sichtweisen handelt (Vgl. Veatch 1992: 95).

Eine besonders offenkundige medizinrelevante Konsequenz der Debatte um eine afrikanische Moral betrifft die Einwilligung in Behandlungen. Wenn nicht der einzelne, sondern die Sippe schwerwiegende Entscheidungen trifft und verantwortet, wäre sie die Adressatin für die Einholung des *informed consent*. Wünscht der Einzelne dies selbst, so stellt es kein großes Problem dar. Beanspruchen Familienvertreter allerdings gegen den Willen des Hauptbetroffenen das Entscheidungsrecht, dann offenbart der Patient mit seinem Widerstand, wie vorsichtig er auch immer artikuliert sein mag, dass er sich in dieser Hinsicht als selbst entscheidungsfähig ansieht. Dann muss der europäische bzw. europäisch ausgebildete Arzt selbstverständlich seine Willensbekundung respektieren und darf ihn nicht in falsch verstandenem Respekt vor lokaler Kultur den Beschlüssen der Sippe unterwerfen.

Weitaus häufiger als bei der Einwilligung in Behandlungen wird der Einwilligungsbedarf im Hinblick auf Forschungen am Menschen diskutiert, wo Verständnisprobleme und Mitwirkungsrechte von Gruppe und Familie in ähnlicher Weise eine große Rolle spielen. (Vgl. Osuntokun 1992,109-110; Ijsemluiden/Faden 1992; NBAC 2001, 492-494). Wenn entsprechende gesetzliche Regelungen wie z.B. in einem Arzneimittelgesetz fehlen, ist die Gefahr von Humanexperimenten ohne entsprechende Aufklärung und Einwilligung größer. Auch hier werden häufig die Menschenrechte herangezogen. Diesmal liegt das Problem dann allerdings nicht in einer Spannung zwischen universaler Moral und lokalem Ethos, sondern daran, dass verschiedene international operierende Körperschaften sich nicht an universale Standards halten, sondern rechtsfreiere Räume gezielt suchen (Vgl. Christakis 1988, 31) bzw. – für Studien, die nur im Krankheitsspektrum der Tropen so möglich sind - ausnutzen können. Das betrifft Impfversuche. z.B. gegen Malaria oder HIV, die zumindest potentiell den Probanden zugute kommen können, aber auch fremdnützige Forschung. Demgegenüber empfahl die *National Bioethics Advisory Commission* der USA, über die Beachtung allgemeiner ethischer

Grundsätze zur Forschung am Menschen hinaus, ausdrücklich und nicht ohne Grund, dass klinische Versuche in Entwicklungsländern auf diejenigen Studien zu beschränken seien, die den Gesundheitsbedürfnissen des Gastlandes entsprechen (Vgl. NBAC 2001,488).

Medizinethik in Afrika: Zwischen Vergleichbarkeit und Fremdheit

Zur Geschichtsschreibung über Afrika bemerkte jüngst ein Afrikahistoriker: *»Assessing the relationship of distinctiveness on the one hand to human commonality on the other is one of the most delicate and consequential of the historian's tasks.«* (Ellis 2002, 2). Das gilt mit Sicherheit für alles Schreiben über Fremdes, und somit auch für diesen Beitrag. Zumindest sollte der Balanceakt zwischen Homogenisierung und Exotisierung insoweit gelingen, dass die Probleme des afrikanischen Gesundheitswesens verständlicher werden, ohne dass europäische Lösungen als unmittelbar passend erscheinen. Die in Afrika stärkere Berufung auf die Menschenrechte gegenüber bloßer Medizinethik beinhaltet jedenfalls potentiell die Berücksichtigung sowohl von Gemeinsam-Universalem wie Partikular-Konkretem. Und damit kann der Blick auf ethische Fragen der Medizin in Afrika auch für die aktuellen fundamentalethischen Debatten nach dem Ende von »Moderne« und »Postmoderne« aufschlussreich sein.

*Dr. Walter Bruchhausen
Medizinhistorisches Institut
Sigmund-Freud-Str: 25
D-53127 Bonn*

Abstract

The fundamental bioethical problems of medical progress, i.e, the gap between new medical technologies on the one hand and the inherited moral code as well as limited economic resources on the other, and of social change and cultural pluralism are even more urgent in Africa than in industrialised nations. Several characteristic conflicts result from these tensions: a superior position of health care professionals without the corresponding checks and balances, the allocation of extremely scarce resources in the public sector and within health care, the relationship between biomedicine and 'traditional' healing, and the difference between individualistic and communalistic ethics, e.g. regarding informed consent.

Anmerkungen

1. Mit »Biomedizin« wird hier ethnologischem Sprachgebrauch entsprechend der in den westlichen Industrienationen entstandene, aber inzwischen »kosmopolitische« Medizintyp bezeichnet, der sich an den modernen Naturwissenschaften orientiert.
2. Bürkle war zum Zeitpunkt dieser Publikation schon zur katholischen Kirche konvertiert, vertrat hier aber offenbar eine Position eher protestantischer Religionswissenschaft.

Literatur

- Abel-Smith, Brian, Rawal, Pankaj* (1992): Health Sector Financing Study for the Government of Tanzania. First Report: User Charges, Dar es Salaam.
- Annas, George J.* (2000): The Rich Have More Money, Review of Bankowski, Z., Bryant, J. H., Gallagher, J. (Hg.): Ethics, Equity and Health for All (Genf: CIOMS 1997), in: Health and Human Rights 5, 180-185
- Bankowski, Zbigniew u.a.* (Hg.) (1997): Ethics, Equity and Health for All, Genf.
- Barrv, Michele* (1988): Ethical Considerations of Human Investigations in Developing Countries. The AIDS Dilemma, in: New England Journal of Medicine, 1083-1085.
- Benatar, Solomon R.* (1988): Ethics, Medicine, and Health in South Africa, in: International Perspectives on Biomedical Ethics. A Hastings Center Report Special Supplement, hg. v. Bette-Jane Crigger u.a., 3-8.
- Bibeau, Giles* (1981): Discussion [zu Oyebola 1981], in: Social Science and Medicine 15B, 95-96.
- Bruchhausen, Walter* (2003): Wider naiven Relativismus und vorschnellen Universalismus: Ethik in der Ethnomedizin, in: Lux, Thomas (Hg.): Kulturelle Dimensionen der Medizin - Ethnomedizin, Medizinethnologie, Medical Anthropology (im Druck), 328-349.
- Bujo, Benezet* (1988): Ethik in afrikanischen Religionen, in: Waldenfels, Hans (Hg.): Lexikon der Religionen, Freiburg/Br., 158-59.
- Bujo, Benezet* (1991): Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik, in: Kerber, Walter (Hg.): Das Absolute in der Ethik, München, 179-218.
- Bujo, Benezet* (1984): Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika, in: Stimmen der Zeit 202, 795-804.
- Bürkle, Horst* (1991): Einheit und Vielfalt des Sittengesetzes. in: Kerber, Walter (Hg.): Das Absolute in der Ethik, München, 53-80.
- Chiduo, Aaron D.* (1997): Opening remarks to the 33rd Annual Scientific and Annual General Meeting of the Medical Association of Tanzania, 24th September 1997, Dar es Salaam.
- Christakis, Nicholas A.* (1998): The Ethical Design of an AIDS Vaccine Trial in Africa, in: Hastings Center Report (June/July), 31-37.
- CMAT* (Commonwealth Medical Association Trust): A training manual of ethical and human rights standards für health care professionals (www.commat.org, Stand 24.9.2002).
- Dabrock, Peter* (2002): Zur Eigenart von Public-Health-Ethik und Ethik des Gesundheitswesens gegenüber biomedizinischer Ethik, in: Brandt, Angela u.a. (Hg.): Individuelle Gesundheit versus public health?, Münster, 79-95.
- Duerr, Hans Peter*: Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/M., 1994.
- Elias, Norbert*: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bern, 21969.
- Ellis, Stephen*: Writing Histories of Contemporary Africa, in: Journal of African History 43, 2002, S. 1-26.
- Eriksson Baaz, Maria* (2002): The White Wo/Man's Burden in the Age of Partnership. A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid, Göteborg.
- Green, Maia* (2000): Public Reform and the Privatisation of Poverty: Some Institutional Determinants of Health Seeking Behaviour in Southern Tanzania, in: Culture, Medicine and Psychiatry 24, 403-430.
- Humer, Monica* (1937): An African Christian Morality, in: Africa 10, 265-92.
- Ijsselmuiden, Carel B., Faden, Ruth R.* (1992): Research and Informed Consent in Africa: Another Look, in: New England Journal of Medicine, 830-34.
- Iliffe, John* (1998): East African Doctors. A History of the Modern Profession, Cambridge.
- Jonsen, Albert R.* (1978): Right to Health Care Services, in: Reich, Warren T. (Hg.): Encyclopedia of Bioethics Bd. 2, New York, 623-29.
- Kabou, Axelle* (2001): Weder arm noch ohnmächtig. Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weiße Helfer, Basel.
- Kilner, John F.* (1995): Allocation of Health-Care Resources, in: Reich, Warren T. (Hg.): Encyclopedia of Bioethics Bd. 2, New York, 1067-84.
- Kohlberg, Lawrence* (1996): Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt/IM.
- Medical Association of Tanzania* (1995): Guiding Principles on Medical Ethics and Human Rights in Tanzania, Dar es Salaam.
- Merten, Martina* (2003): Organhandel: Erschütternde Fakten, in: Deutsches Ärzteblatt 100, A-2052.
- Msamichaka, L.A. u.a.* (1999): Economic Adjustment Policies and Health Care in Tanzania, Dar es Salaam.
- NBAC* (National Bioethics Advisory Commission) (2001): Ethical and Policy Issues in International Research: Clinical Trials in Developing Countries. Executive Summary, in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 6, S. 485-501. [<http://www.georgetown.edu/research/nrcbl/nbac/clinical/ExecSum.pdf>]; vollständiger Bericht: <http://www.georgetown.edu/research/nrcbl/nbac/clinical/Noll.pdf>]
- Ndinya-Achola, Jeckoniah O.* (1995): Medical Ethics, History of H. Africa A. Sub-Saharan Countries, in: Reich, Warren T. (Hg.): Encyclopedia of Bioethics Bd. 3., New York, 1460-65.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, Blundo, Giorgio* (2003): La corruption au quotidien en Afrique de l'Ouest, Approche socio-anthropologique comparative: Benin, Niger et Sénégal = Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrika-

- studien der Universität Mainz 17, Mainz, 2003 (online: www.uni-mainz.de/~ifeas/workingpapers/corruption.pdf Stand 20.2.2003).
- Osuntokun, B.O.* (1992): Biomedical Ethics in the Developing World: Conflicts and Resolutions, in: Pellegrino, Edmund u.a. (Hg.): Transcultural Dimensions in Medical Ethics, FrederickIMaryland, 1992, 105-143.
- Oyebola, D. D. O.* (1981): Professional Associations, Ethics and Discipline among Yoruba Traditional Healers of Nigeria, in: Social Science and Medicine 15B, S. 87-92.
- Sai, F. T.* (1978): Medical Ethics, History of: Sub-Saharan Africa, in: Reich, Warren T. (Hg.): Encyclopedia of Bioethics Bd. 2., New York, 897-900.
- Veatch, Robert M.* (1992): Response to Kwasi Wiredu, in: Flack, Harley E., Pellegrino, Edmund D. (Hg.): African-American Perspectives on Biomedical Ethics, WashingtonID.C., 94-98.
- Vennemann, Matthias, Renn, Christoph* (2002): Makro-Ökonomik und Gesundheit. Durch Gesundheit zu Wohlstand, in: Deutsches Ärzteblatt 99, A-551-553.
- Vereinte Nationen* (1966): Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 19. Dezember 1966.
- Vereinte Nationen* (1989): Übereinkommen über die Rechte des Kindes [United Nations, The Convention on the Rights of the Child].
- Welbourn, F. B.:* Some Problems of African Christianity: Guilt and Shame, in: Baeta, C. G. (Hg.): Christianity in Tropical Africa, London 1968, S. 182-96.
- WHO (World Health Organisation)* (1977): Promotion and development of traditional medicine, Genf.
- WHO (World Health Organization, Division of Strengthening of Health Services and the Traditional Medicine Programm)* (1995): Guidelines for Training Traditional Health Practitioners in Primary Health Care, Genf.
- Wiredu, Kwasi* (1990): On the Question of the Right to Die: An African View, in: Berger, Arthur S., Berger, Joyce (Hg.): To Die or Not to Die? Cross-disciplinary, cultural, and legal perspectives on the right to choose death, New York u.a., 43-57.
- Wiredu, Kwasi* (1992): The African Concept of Personhood, in: Flack, Harley E., Pellegrino, Edmund D. (Hg.): African-American Perspectives on Biomedical Ethics, WashingtonID.C., 104-117.
- Young, Allan* (1983): The Relevance of Traditional Medical Cultures to Modern Primary Health Care, in: Social Science & Medicine 17, 1205-1211.

Kinder im Krankenhaus

Ethische Abwägungen zwischen Kinderrechten und Kostendruck'

Von Frank Surall

1. Kinderrechte und ihre Konvergenz mit dem Anliegen theologischer Ethik

Im 20. Jahrhundert traten die Belange von Kindern vermehrt ins Blickfeld der internationalen Völkergemeinschaft, ohne dass damit zunächst bestimmte Rechte verbunden wurden. 1913 fand in Brüssel die Erste Internationale Kinderschutz-Konferenz statt, die aufgrund des bald darauf ausbrechenden Krieges ohne unmittelbare Wirkung blieb. Danach verabschiedete der Völkerbund 1924 die *Genfer Erklärung*, die jedoch in ihrem paternalistischen Duktus noch weit hinter dem Kinderrechtsgedanken zurückblieb.

Einen Meilenstein in der Entwicklung der Kinderrechte stellt die Verabschiedung einer *Erklärung der Rechte des Kindes* durch die Vereinten Nationen am 20.11.1959 dar. Diese sprach in Art. 4 vom Recht des Kindes »auf angemessene Ernährung, Unterbringung, Erholung und ärztliche Betreuung.« Sie gestand ihm einen »Anspruch« darauf zu, »gesund aufzuwachsen und sich zu entwickeln«. Auf der anderen Seite blieb die Erklärung einer defizitorientierten Betrachtung des Kindes verhaftet. Insbesondere das behinderte Kind erhält nach Art. 5 lediglich passiv »die besondere Behandlung, Erziehung und Fürsorge, die seine besondere Lage erfordert.«

Infolge der Bemühungen, die unverbindliche Erklärung von 1959 in eine völkerrechtlich bindende Konvention umzuwandeln, entstand nach zehnjährigen Beratungen ein gänzlich neuer Text, den die UN-Vollversammlung 1989 verabschiedete." Deutschland hat die Konvention mit Vorbehalt 1992 ratifiziert.¹ Normatives Zentrum der Konvention ist Art. 3: »Bei allen Maßnahmen, die Kinder betreffen, gleichviel ob sie von öffentlichen oder privaten Einrichtungen der sozialen Fürsorge, Gerichten, Verwaltungsbehörden oder Gesetzgebungsorganen getroffen werden, ist das Wohl des Kindes ein Gesichtspunkt, der vorrangig zu berücksichtigen ist.« Art. 12 konkretisiert dies dahingehend, dass die Vertragsstaaten die Meinung des Kindes in allen dieses betreffenden Angelegenheiten »angemessen und entsprechend seinem Alter und seiner Reife« berücksichtigen. Hier werden *Partizipation* an sozialen Entscheidungsprozessen und *Integration* in die gesellschaftlichen Strukturen als neue Basisnormen erkennbar, die neben die früher allein geltenden Normen der Prävention und Protektion treten, ohne diese allerdings vollständig ablösen zu wollen." Der deutliche Unterschied zur älteren Erklärung lässt sich in Bezug auf behinderte Kinder veranschaulichen, die nicht länger passiv eine Sonderbehandlung erfahren, sondern nach Art. 23 »ein erfülltes und menschenwürdiges Leben unter Bedingungen führen« sollen, »welche die Würde des Kindes wahren, seine Selbständigkeit fördern und seine aktive Teilnahme am Leben der Gemeinschaft erleichtern«.

Manche Menschenrechte lassen sich auf Kinder in gleicher Weise (z.B. Recht auf Leben), andere nur abgestuft anwenden (Freiheitsrechte); wiederum andere gelten spezifisch für Kinder (z.B. Betreuung möglichst durch Eltern) oder sind gar Erwachsenenrechten (z.B. dem

Recht auf Arbeit) entgegengesetzt.⁷ Die Formulierung eigener Rechte für Kinder bedeutet jedoch keine Ausnahme von den allgemeinen Menschenrechten, sondern trägt den besonderen Umständen Rechnung, unter denen Kinder bereits aktuell und keineswegs erst prospektiv als künftige Erwachsene Träger der Menschenrechte sind.

Wenn sich eine theologische Ethik das Anliegen der Kinderrechte zu Eigen macht, folgt sie den Impulsen ihrer langen Tradition des Einsatzes für Schwache und Benachteiligte, die in einer eigenen, theologischen Begründung der fundamentalen Gleichheit aller Menschen wurzelt." Der christlichen Schöpfungslehre zufolge sind alle Menschen gleichermaßen zum Ebenbild Gottes geschaffen. Damit wird das soziale Gefälle zwischen Frauen und Männern, Sklaven und Herren, Fremden und Einheimischen, Kindern und Erwachsenen relativiert. Was vom Menschen her betrachtet als Überlegenheit des einen über den anderen erscheint, wird in der Relation zu Gott belanglos."

Der in der Gottebenbildlichkeit begründete Gleichheitsgrundsatz erhält von der neutestamentlichen Soteriologie her einen besonderen Akzent. Die reformatorische Theologie hat mit dem Schlagwort »solus Christus« zum Ausdruck gebracht, dass Heil und Rettung von Christus allein herrühren: kein Mensch kann sich vor Gott rühmen (1. Kor. 1,29). Die theologisch defizitäre Situation *aller* Menschen kann ein besonderes anthropologisches Defizit von Kindern als »Noch-nicht-Erwachsenen- nicht begründen. Positiv gewendet heißt das: Die voraussetzungslose Annahme Gottes gilt jedem Menschen in seiner jeweiligen Eigenart, dem Kind ebenso wie dem Erwachsenen. Sie bildet den theologischen Grund der Säuglingstaupe, durch die selbst dem Erwachsensein fernsten Kindern die volle Mitgliedschaft in der kirchlichen Gemeinschaft zuerkannt wird.¹⁰

2. Kinderrechte im Krankenhaus

Im Blick auf die medizinische Versorgung spricht die UN-Konvention in Art. 24 vom »Recht des Kindes auf das erreichbare Höchstmaß an Gesundheit sowie auf Inanspruchnahme von Einrichtungen zur Behandlung von Krankheiten und zur Wiederherstellung der Gesundheit.« Einerseits lässt der Begriff »Höchstmaß an Gesundheit« keine Beschränkung auf eine medizinische Minimalversorgung oder gar bloße Pflege (so die *Genfer Erklärung*) zu. Andererseits erfordert die Einschränkung »erreichbare« eine Berücksichtigung der konkreten Gegebenheiten ohne Evokation utopischer Wunschvorstellungen.

Einen Versuch, das Kinderrecht auf bestmögliche medizinische Versorgung hinsichtlich der Situation von Kindern im Krankenhaus zu konkretisieren und auszugestalten, haben europäische Elternverbände mit der 1988 verabschiedeten *Charta für Kinder im Krankenhaus* (EACH-Charta) unternommen (bestätigt und erläutert 2001).¹¹ 1991 hat ihr auch die Weltgesundheitsorganisation (WHO) zugestimmt. In Deutschland haben sich Berufsverbände von Pädiatern, Kinderchirurgen und der Kinderpflege die Aussagen der zehn Artikel im Wesentlichen zueigen gemacht.¹² Im Folgenden sollen einige wichtige Punkte der Charta vor einem theologisch-anthropologischen und kinderrechtlichen Hintergrund erörtert werden.

2.1 Der Primat ambulanter und häuslicher Versorgung im Kontext einer relationalen Anthropologie

Eine grundlegende Besonderheit der Situation von Kindern im Krankenhaus resultiert aus ihrer spezifischen Relationalität, d.h. ihrer von Erwachsenen unterschiedenen Fähigkeit und Eigenart, Beziehungen zu Mitmenschen und Umwelt einzugehen und zu gestalten. Der Relationalität kommt auch in der Sicht theologischer Anthropologie und Ethik besondere Bedeutung zu. Die Situation, in der sich der Mensch befindet, sowohl in der Relation zu Gott als auch in der Relation zu Mitmenschen und Umwelt als eine kommunikative Situation zu begreifen und den Menschen dem entsprechend grundlegend als Beziehungswesen zu verstehen, hat die theologische Anthropologie im 20. Jahrhundert insbesondere von jüdischen Denkern wie Martin Buber und Franz Rosenzweig lernen können." Die dialogische Struktur des Menschen wurde indes bereits von Luther in einen Zusammenhang mit dem Personbegriff gebracht (*jides facit personami.*" Person-Sein heißt In-Beziehung-Sein, mag die Art der Beziehungen auch von den jeweiligen individuellen und lebensgeschichtlichen Voraussetzungen abhängen. Der Mensch ist keine nur auf sich selbst bezogene autarke Einheit - der *homo incurvatus in se* war vielmehr schon für die reformatorische Theologie das Gegenbild des beziehungsreichen Menschen, wie er von Gott geschaffen wurde: frei für die Beziehung zu Gott und den Mitmenschen. In diesem vorethischen Konstituens des Menschen liegt zugleich der ethische Auftrag, für Rahmenbedingungen Sorge zu tragen, die der personalen Struktur des Menschen gerecht werden.

Die kindliche Relationalität ist dadurch geprägt, dass ein Kind viel stärker als ein Erwachsener auf die Stabilität seiner Umweltstrukturen angewiesen ist. Unter den sieben Grundbedürfnissen von Kindern, die zwei führende amerikanische Pädiater und Kinderpsychologen jüngst zusammengestellt haben, rangiert das »Bedürfnis nach beständigen liebevollen Beziehungen« an erster Stelle." Den negativen Auswirkungen eines Krankenhausaufenthalts auf Kinder ist seit der Entdeckung des Hospitalismus durch den Münchner Kinderarzt Meinrad v. Pfaundler" 1899 in vielfältigen Untersuchungen nachgegangen worden. Konzentrierte man sich zunächst auf die Folgen langdauernder Aufenthalte, so traten seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts verstärkt auch psychische Deprivation und psychosomatische Symptome bei Kindern infolge kurzdauernder Krankenhausaufenthalte in den Blick.'?

Es ist daher zunächst einmal im Vorfeld einer stationären Einweisung bei einem Kind besonders sorgfältig zu prüfen, ob eine Herauslösung aus seiner vertrauten Umgebung tatsächlich für sein Wohl unabdingbar ist. Der erste Artikel der *Charta* lautet: »Kinder sollen nur dann in ein Krankenhaus aufgenommen werden, wenn die medizinische Betreuung, die sie benötigen, nicht ebensogut zu Hause oder in Tagespflege erfolgen kann.« Selbstverständlich gibt es Krankheiten und Unfälle, bei denen die Aufnahme in ein Krankenhaus unumgänglich ist. Ebenso gibt es auf der anderen Seite Bagatellerkrankungen, bei denen niemand daran denken würde. Der Problembereich liegt dazwischen: Das Sozialgesetzbuch sieht in § 115b des 5. Buchs (SGB V) einen »Katalog ambulant durchführbarer Operationen und sonstiger stationsersetzender Eingriffe« vor - *durchführbar* heißt jedoch nicht, dass sie stets ambulant durchgeführt werden müssten." Die Möglichkeiten der ambulanten bzw. teilstationären Versorgung haben sich zusammen mit dem Angebot häuslicher Krankenpflege in den letzten Jahrzehnten erheblich verbessert. Als eine Ursache ist sicherlich der latente ökonomische Druck zur Ent-

wicklung kostengünstiger Alternativen zu teuren Krankenhausaufenthalten zu nennen. Dieser Druck wird sich infolge der allgemeinen Einführung des Fallpauschalensystems von 2004 an noch erheblich verstärken, insofern damit eine Verlagerung der Aufmerksamkeit der Kostenträger von der Länge der Liegezeiten auf die Frage nach der Notwendigkeit einer stationären Einweisung überhaupt verbunden sein wird. Grundsätzlich weisen in diesem Fall der Zwang zu sparen und die ethische Maßgabe, das kindliche Bedürfnis nach Stabilität im sozialen Umfeld in möglichst hohem Maß zu gewährleisten, in dieselbe Richtung. Jedoch ist zu betonen, dass eine primär ökonomisch motivierte Entscheidung für eine ambulante Behandlung ebenso im Widerspruch zum Recht des Kindes auf Gesundheit stünde wie ein ungerechtfertigter Krankenhausaufenthalt. Dass ambulante und stationäre Versorgung überhaupt als Alternative oder gar Konkurrenz erscheinen und die Struktur des Gesundheitssystems bislang deren *Vernetzung* erschwert, erweist sich im Blick auf Kinder als besonders gravierendes Defizit.¹⁹ Ob die diesbezüglich an sich vielversprechenden Möglichkeiten des Fallpauschalensystems tatsächlich genutzt werden, ist derzeit nicht zuletzt angesichts der fehlenden Einbindung von Tageskliniken eher fraglich. Hier muss die in den nächsten Jahren zu erwartende Erweiterung auf den ambulanten Bereich abgewartet bzw. kritisch begleitet werden.

Aus ethischer Sicht ist dort, wo eine Abwägung überhaupt möglich ist, der kindlichen Relationalität ein besonders starkes Gewicht beizumessen. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass ambulant *durchführbare* Eingriffe bei Kindern grundsätzlich ambulant durchzuführen wären. Vielmehr kann in manchen Fällen gerade der Umstand, dass der Patient ein Kind ist, die Entscheidung für einen stationären Aufenthalt sogar verstärken. Dies ist Z.B. dann der Fall, wenn nach einem auch ambulant möglichen Eingriff eine längere Beobachtung oder Bettruhe erforderlich ist. Einem Erwachsenen könnte man die Selbstdisziplin und -verantwortung zuzumuten, das Bett zu hüten, oder zutrauen, auf bestimmte Symptome bei sich selbst zu achten bzw. das Risiko zu tragen, diese aufgrund fehlenden medizinischen Sachverstands nicht zu erkennen. Ein Kind kann eine solche Verantwortung für sich selbst nicht im vollen Umfang übernehmen. Zudem wäre dann, wenn ein Kind alternativ längere Zeit zwar in vertrauter Umgebung, doch allein und mit eingeschränkter Bewegungsmöglichkeit verbringen müsste, abzuwägen, ob hier nicht von der besonderen kindlichen Relationalität her einem stationären Aufenthalt gemeinsam mit anderen Kindern der Vorzug zu geben wäre. Wo die häusliche Situation keine Kompensation bietet - inzwischen hat fast die Hälfte der Kinder unter 6 Jahren eine erwerbstätige Mutter²⁰ -, wird man daher mitunter um des Kindeswohls willen sogar eher einen stationären Aufenthalt für angemessen halten als bei einem Erwachsenen.

Statt pauschaler Regelungen erfordert also der Grundsatz des Kindeswohls eine Abwägung im konkreten Einzelfall, in die neben dem medizinischen Sachverhalt die häusliche Situation und das Alter des Kindes einbezogen werden müssen. In Art. I der *Charta* verdeckt die Formulierung »ebensogut zu Hause oder in Tagespflege« die besondere Schwierigkeit, dass die Abwägung unterschiedliche Ebenen einbezieht. »Ebensogut« nach im engeren Sinn medizinischen Kriterien wird die Versorgung zu Hause oder in Tagespflege nur selten sein können. Vielmehr sind medizinische Indikation und psychosoziale Folgen gegeneinander abzuwägen. Mögliche, keineswegs zwangsläufige Vorzüge in psychosozialer Hinsicht, die im weiteren Sinne natürlich auch gesundheitlich relevant sind, können bei ambulant durchführbaren Eingriffen bis zu einem gewissen Grad Einbußen in der Qualität der medizinischen Versorgung

bzw. Überwachung aufwiegen. Wann dies im Einzelfall gegeben ist, hängt nicht zuletzt von der Gewichtung dieser unterschiedlichen Ebenen ab, die nicht normativ vorgegeben werden kann. Wohl aber lässt sich aufgrund der besonderen Bedeutung der Konstanz verlässlicher Beziehungen für ein Kind als Vorzugsregel formulieren: *in dubio pro domo*.

Daraus folgt weiter, dass die Herauslösung aus dem häuslichen Umfeld bei Kindern zeitlich möglichst kurz gehalten werden sollte. Im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte wurde die Verweildauer von Kindern im Krankenhaus gedrittelt. Derzeit beträgt sie durchschnittlich weniger als 7 Tage, mit weiter sinkender Tendenz, und liegt z.B. in Nordrhein-Westfalen in den Fachbereichen Kinderheilkunde und Kinderchirurgie mit 6,3 bzw. 4,8 Tagen deutlich unter derjenigen von Innerer Medizin (9,0) und Chirurgie (8,9).²¹ Die auch hier festzustellende Koinzidenz von medizinischem Fortschritt, Kostendruck und Kindeswohl ist allerdings ähnlich ambivalent wie bei der Verbesserung ambulanter Versorgungsmöglichkeiten. Dass die Auslastung der pädiatrischen Einrichtungen trotz der geringeren Verweildauer annähernd konstant bei ca. 70 % geblieben ist, ist auf die Reduzierung der Bettenanzahl bei gleichzeitiger Steigerung der Fallzahl zurückzuführen: Allein in dem kurzen Zeitraum von 1997 bis 2001 wurden 12 % der Planbetten in Kinderkliniken und -abteilungen abgebaut, während die Fallzahl weiter um knapp 3 % anstieg." Möglich wurde dies nur durch ein verdichtetes, sowohl für die Kinder als auch für Ärzte und Pflegende anstrengenderes Tagesprogramm mit intensivem diagnostischem Einsatz von Medizintechnik.²³

2.2 Aufrechterhaltung der Beziehungen des Kindes

Wenn es unumgänglich ist, dass ein Kind in ein Krankenhaus aufgenommen wird, ist dem Rechnung zu tragen, dass ein Kind weniger als ein Erwachsener in der Lage ist, den Fortfall des familiären und sozialen Beziehungsumfelds allein zu kompensieren. Daher sind die vertrauten Beziehungen, soweit es die veränderte Situation zulässt, aufrechtzuerhalten. Dies impliziert zunächst eine möglichst liberale Besuchsregelung. Bereits vor über 40 Jahren hat Jane Woodward einen signifikanten Zusammenhang zwischen der Häufigkeit von Besuchen und dem Vermeiden von Verhaltensstörungen festgestellt." Hier sind die Beschränkungen seitdem zwar »dramatisch abgebaut worden. Der überwiegende Teil der Kinderkrankenhäuser lässt Besuch rund um die Uhr ZU«²⁵ Anders verhält es sich mit dem Alter der Besucher. Im Jahr 2001 hielt immerhin noch ein Drittel aller Kinderkliniken und -abteilungen an einer Altersbeschränkung für Geschwister und Freunde fest.²⁶ Eine meist mit besonderen Infektionsrisiken begründete pauschale Unterbindung des Kontakts zu Kindern unterhalb eines bestimmten Alters scheint indes kaum mehr gerechtfertigt, da die klassischen infektiösen Kinderkrankheiten wie Masern, Mumps, Röteln, Keuchhusten, Kinderlähmung oder Scharlach »heute nur noch für einen kleinen Teil der Krankheiten im Kindesalter verantwortlich« sind und »fast in gleichem Ausmaß auch bei Erwachsenen« auftreten.²⁷

Wichtiger noch als punktuelle Besuche ist die Aufrechterhaltung der Grundbeziehung, von der her sich alle anderen Beziehungen des Kindes aufbauen: die zu seinen Eltern bzw. anderen Personen, die funktional deren Stelle einnehmen." Bei der Mitaufnahme von Eltern sind bereits beachtliche Fortschritte erzielt worden. Grundsätzlich ermöglicht § 11,3 SGB V »bei stationärer Behandlung ... die aus medizinischen Gründen notwendige Mitaufnahme einer Begleitperson«. In diesem Fall werden Eltern für eine bestimmte Frist vom Arbeitgeber unter

Bezug von Krankengeld freigestellt (§ 45 SGB V) und erhalten ggf. eine Haushaltshilfe (§ 38 SGB V). Hinsichtlich der Interpretation der »medizinischen Gründe« besteht allerdings eine weitgehende Unsicherheit. Allgemein verbindliche Vorgaben gibt es weder im Blick auf die Erkrankung noch auf das Alter des Kindes. Manche Kliniken legen einen hausinternen Katalog zugrunde, in anderen entscheidet der aufnehmende Arzt nach eigenem Ermessen." Problematisch ist zudem, dass das Urteil des *einweisenden* Arztes, der das Kind u. U. sehr viel besser und über einen längeren Zeitraum kennen gelernt hat, ohne Belang ist.

Werden »medizinische Gründe« für eine Mitaufnahme nicht attestiert, besteht nicht selten die Möglichkeit zur Mitaufnahme als Wahlleistung, die jedoch nicht vom Krankenhaus angeboten werden muss. In NRW ist ein Krankenhaus nach § 4,2 des Krankenhausgesetzes grundsätzlich verpflichtet, »bei Kindern eine Begleitperson aufzunehmen«, doch wird diese Verpflichtung durch den Zusatz »im Rahmen seiner Möglichkeiten« soweit eingeschränkt, dass sie bei fehlenden räumlichen und sanitären Voraussetzungen oder Überbelegung entfällt.³⁰ Rechtlich ungeregt blieb, ob ein Krankenhaus selbst bei Vorliegen der strukturellen Voraussetzungen die Mitaufnahme ablehnen darf, wenn z.B. der Verdacht besteht, »dass der Heilungsprozess eines Kindes durch die ständige Anwesenheit einer überängstlichen oder psychisch nicht ausgeglichenen Begleitperson verzögert oder beeinträchtigt wird.«" Hier wird dem subjektiven Eindruck des aufnehmenden Arztes ein noch weiterer Spielraum als bei der Feststellung der medizinischen Gründe eröffnet. Von der Krankenkasse übernommen wird eine Mitaufnahme als Wahlleistung nicht. Die in der *Bundesarbeitsgemeinschaft Kind im Krankenhaus* zusammengeschlossenen Fachverbände berichten sogar von finanziellen Forderungen in einer solchen Höhe, dass dies als bewusste Abschreckung verstanden werden muss." Ist jedoch ein Vertrag über eine Wahlleistung zustande gekommen, so bestehen damit schriftlich fixierte Ansprüche der Eltern gegenüber dem Krankenhaus – ein Aspekt, der von Eltern positiv, vom Pflegepersonal jedoch z.T. kritisch bewertet wird.

Weit entfernt ist man jedenfalls noch von der Forderung des 3. Artikels der EACH-Charta: »Bei der Aufnahme eines Kindes ins Krankenhaus soll allen Eltern die Mitaufnahme angeboten werden, und ihnen soll geholfen und sie sollen ermutigt werden zu bleiben. Eltern sollen daraus keine zusätzlichen Kosten oder Einkommenseinbußen entstehen.« Die Mitaufnahme - ob aus medizinischen Gründen, als Wahlleistung oder aufgrund des Entgegenkommens der Krankenhauses - ist zwar seit 1993 von knapp 20 % auf 37 % der Fälle gestiegen, aber noch keineswegs die Regel." Sicherlich ist dies z.T. damit zu erklären, dass Eltern selber von der bestehenden Möglichkeit einer Mitaufnahme keinen Gebrauch machen wollen. In vielen Fällen wird jedoch eine gewünschte Mitaufnahme nicht ermöglicht, was nicht allein mit den angesprochenen objektiven Beschränkungen zu erklären ist. Die »medizinischen Gründe« könnten von einem weiteren Gesundheitsbegriff, der soziale Kriterien mitberücksichtigt, liberaler ausgelegt werden. Pragmatische und kostengünstige Lösungen könnten vermehrt gesucht werden, wie es z.T. schon jetzt geschieht. Nicht selten wird Eltern jedoch der Eindruck vermittelt, in der Kinderklinik unerwünscht zu sein.

Klinikpersonal äußerte die Befürchtung, die Mitaufnahme von Eltern bringe eine Störung des Funktionsablaufs der Station, eine schlechtere Beaufsichtigung der Kinder, Durchkreuzen von Hygienemaßnahmen sowie schlechtere Möglichkeiten fachlicher Beobachtungen am Kind mit sich." Statt mit einer Erschwerung oder Verweigerung der Mitaufnahme kann dem

aber auch durch das Bemühen um eine Integration der Eltern stationär betreuter Kinder begünstigt werden. Im Juni 1999 verabschiedeten Vertreter von Ärzten, Kinderkrankenpflegern und Eltern beim Abschlussforum eines im Auftrag des Bundesfamilienministeriums vom Elternverband AKIK (Aktionskomitee Kind im Krankenhaus) durchgeführten Projektes eine »Walberberger Resolution«, deren zentraler Satz lautet: »Das Recht von Kindern auf das erreichbare Höchstmaß an Gesundheit beinhaltet die Integration von Eltern stationär betreuter Kinder.«³⁵ Integration solle als qualitativer Begriff gegenüber bloßer Mitaufnahme die Anerkennung von Eltern als aktiv teilnehmende Partner bei der Versorgung des kranken Kindes ausdrücken, was nach Art. 3 der *Charta* Informationen über Grundpflege und Stationsalltag voraussetzt. Wenn auf der einen Seite eine Einbeziehung der Eltern durch das Krankenhauspersonal gewünscht wird, hat dem allerdings auf der anderen Seite eine gewisse Zurücknahme der Eltern zu entsprechen. So wichtig die Aufrechterhaltung der Primärbeziehungen insbesondere bei Kleinkindern ist, muss auch der Aufbau von Beziehungen zu Ärzten und Pflegepersonal ermöglicht werden."

Insgesamt kann die Einbeziehung der Eltern in die medizinische Versorgung von Kindern weiter verbessert werden. Inwieweit eine Mitaufnahme tatsächlich in Anspruch genommen werden sollte, ist hingegen nicht pauschal, sondern nur im Einzelfall abzuwägen. Dem entsprechen die Ergebnisse einer Befragung von 8-11jährigen Kindern, von denen zwar 80 bzw. 90% ihre Eltern bei einer schmerzhaften Behandlung oder vor einer Operation bei sich haben wollten. Beim Einschlafen am Abend oder bei schmerzfreien Untersuchungen meinte jedoch die Hälfte der Kinder ohne ihre Eltern auskommen zu können."

2.3 *Informed consent* - medizinethisches Leitbild auch für Kinder?

Dass die Integration der Eltern wie alle anderen Maßnahmen im Krankenhaus ihre Berechtigung letztlich vom Bedürfnis der Kinder herleiten, lenkt den Blick auf den normativen Kern der Kinderrechtskonzeption. Die UN-Kinderrechtskonvention bringt die Subjektstellung des Kindes zur Geltung und gesteht den Kindern Partizipationsrechte an den sie selber betreffenden Entscheidungen zu (s. Kap. 1). In der EACH-Charta werden solche grundlegenden Rechte in Artikel 4 und 5 formuliert: Kinder haben das Recht, informiert und »in alle Entscheidungen, die ihre Gesundheitsfürsorge betreffen, einbezogen zu werden.« In welchem Verhältnis stehen diese Kinderrechte zu den allgemeinen Patientenrechten, wie sie im weithin akzeptierten Leitbild des *informed consent* zusammengefasst werden? Letzteres entfaltet das Recht des Patienten auf Selbstbestimmung unter den Bedingungen der Hilfsbedürftigkeit und enthält als Grundelemente (1) eine angemessene Aufklärung des Patienten über die an ihm vorzunehmenden Maßnahmen und die ihm abverlangten Entscheidungen sowie (2) seine Zustimmung als notwendige Voraussetzung für die Durchführung einer Maßnahme." Im Folgenden sollen die kinderspezifische Anwendbarkeit und Ausprägung dieser beiden Grundelemente erörtert werden.

1. *Information*. Sobald ein Kind in der Lage ist, Informationen aufzunehmen und zu verarbeiten, kommt ihm dasselbe Recht auf Information zu wie einem erwachsenen Patienten, was nicht mit einem Recht auf dieselbe Information identisch ist. Vielmehr sind die Informationen so auszuwählen, zu formulieren und zu veranschaulichen, dass das Kind sie auf seinem jeweiligen Entwicklungsstand tatsächlich verstehen und verarbeiten kann. Über die *EACH-Charta*

hinaus ist zu betonen, dass der Anspruch auf kindgerechte Information nicht nur gegenüber dem Klinikpersonal besteht, insbesondere wenn es sich um keinen akuten, sondern einen geplanten Eingriff handelt, vor dem genügend Zeit zur Vorbereitung bleibt. Eine unspezifische kindgerechte Information über das Krankenhaus, auch in Verbindung mit Besuchen dort, kann präventiv dazu beitragen, Ängste zumindest zu reduzieren, die bei einer akuten Einweisung entstehen. Ohne selbst betroffen zu sein, können Kinder Informationen meist besser aufnehmen und verarbeiten." Außer den Eltern sind hier auch Bildungseinrichtungen angesprochen. Im gegenwärtigen Fächerkanon der Schulen ist dafür allerdings kaum ein Ort vorhanden. Das Thema Gesundheit wird derzeit nur als isoliertes Sachgebiet v.a. im Biologie- und Sportunterricht abgehandelt, in dem die Institution Krankenhaus nicht vorkommt. Ein dem Entwicklungsstand angemessenes Verhalten im Gesundheitssystem wäre ein wichtiges Lernziel eines eigenen Faches »Gesundheitsbildung«, wie es Klaus Hurrelmann gefordert hat."

2. *Zustimmung.* Neben der Forderung nach kindgerechter Information besteht ein weiterer kinderspezifischer Aspekt des *informed consent* darin, dass die Charta Informations- und Partizipationsrechte zugleich Kindern und Eltern zugesteht. Das verbindliche »und-« verdeckt eine mögliche Spannung zwischen dem Willen des Kindes und dem der Eltern. Die Charta weist weder dem einen noch dem anderen eine bindende Wirkung zu, wenn sie vom Recht auf *Einbeziehung* der Kinder und Eltern in die betreffenden Entscheidungen spricht. Über die übliche Abwägung zwischen dem medizinisch notwendig Scheinenden und dem Patientenwillen hinaus haben *Kinderarzt* und -pfleger ggf. Kindes- und Elternwillen gegeneinander abzuwägen und sich dabei ein Urteil über den Grad der Selbstverantwortungsfähigkeit des Kindes zu bilden.

Hier zeigt sich die grundsätzliche Spannung zwischen den neuen Förder- und Beteiligungsrechten und den hergebrachten Freiheits- und Schutzrechten in der Konzeption der Kinderrechte. Aufschlussreich ist diesbezüglich Art. 9 der UN-Kinderrechtskonvention, dem zufolge ein Kind nur dann gegen seinen Willen von seinen Eltern getrennt werden darf, wenn die Trennung zum Wohle des Kindes notwendig ist. Der Wille des Kindes zählt und hat sogar Priorität, doch kommt ihm keine unumschränkte Geltung zu, wenn er seinem eigenen Interesse zuwiderläuft. Unter bestimmten Umständen übernimmt das *Kindeswohl* somit eine Ersatzfunktion für den *Kindeswillen*.⁴¹ Das deutsche Familienrecht setzt bezüglich der Berücksichtigung des Kindeswillens bewusst keinen scharfen Schnitt, sondern einen allmählichen Übergang bis zur Volljährigkeit. Das BGB bestimmt in § 1626 in Übereinstimmung mit Art. 12 der UN-Kinderrechtskonvention (s.o.), dass die Eltern die »wachsende Fähigkeit und das wachsende Bedürfnis des Kindes zu selbständigem verantwortungsbewusstem Handeln« zu berücksichtigen haben. Vonseiten der Rechtspsychologie werden Zielorientierung, Intensität, Stabilität und Autonomie des Kindeswillens als entscheidende Merkmale genannt." Von dem Grad ihrer Ausprägung hängt ab, welches Gewicht dem Kindeswillen als Kriterium des Kindeswohls zukommt.

Als Fazit bleibt festzuhalten: In der Abkehr von einer paternalistischen Haltung zeigen sich tief greifende Parallelen zwischen dem medizinethischen Leitbild des *informed consent* und der Konzeption der Kinderrechte. Während sich das Recht auf angemessene Information dem Grundsatz nach uneingeschränkt auch auf Kinder erstreckt, ist die Forderung nach Zustimmung entwicklungsabhängig vom Kindeswohl her zu relativieren.

2.4 Gleichberechtigung von Kindern durch personelle und institutionelle Spezialisierung

Das Recht des Kindes auf kindgerechte Information und Versorgung erfordert eine besondere Kompetenz des medizinischen Personals. Eine generalistische Kranken- und Altenpflege-Ausbildung, deren Einführung 1999 angekündigt wurde, hätte eine solche nicht mehr vermitteln können. Nach erheblichem Widerspruch wurde sie vorerst aufgegeben." Die Beibehaltung eines speziell auf Kinder ausgerichteten Berufsbilds entspricht dem in Art. 8 der Charta formulierten Recht des Kindes, von Personal betreut zu werden, »das durch Ausbildung und Einfühlungsvermögen befähigt ist, auf die körperlichen, seelischen und entwicklungsbedingten Bedürfnisse von Kindern einzugehen.« Der Gleichheitsgrundsatz impliziert gerade keine identische Behandlung von Kindern und Erwachsenen. Eine dem Namen nach generalistische Ausbildung wäre primär auf die Bedürfnisse von Erwachsenen ausgerichtet.

Dasselbe gilt für medizinische Einrichtungen, die nur dann eine *Gleichbehandlung* von Kindern ermöglichen, wenn sie *speziell* für Kinder konzipiert sind. Wenn Kindern die gleiche Würde wie Erwachsenen zugestanden wird, bedeutet dies, ihren spezifischen Bedürfnissen in der gleichen Weise Rechnung zu tragen wie denen von Erwachsenen. Anders gewendet manifestiert sich die anthropologische Gleichheit im ethischen Wert der Gerechtigkeit als Forderung nach *kindgerechten* Verhältnissen im Gesundheitswesen. Die Behandlung in Kinderkliniken ist keineswegs nur wegen ihres auf Kinder spezialisierten Personals wichtig, sondern auch, damit die Kinder in Beziehung zu Gleichaltrigen treten können. »Kinder sollen gemeinsam mit Kindern betreut werden, die von ihrer Entwicklung her ähnliche Bedürfnisse haben«, heißt es in Art. 6 der Charta. Der Abbruch der vertrauten Beziehungen zu Gleichaltrigen kann durch liberale Besuchsregelungen nur abgemildert werden und trifft jüngere Kinder sowie solche mit längeren oder wiederholten Krankenhausaufenthalten besonders hart. Ihnen müssen daher besondere kompensatorische Angebote gemacht werden, die den Aufbau von Ersatz-Beziehungen auf kindgerechte Weise erleichtern.

Herkömmlich ist die Schule durch den Rückgang der Straßensozialisation zum primären Ort geworden, an dem Kontakte zu Gleichaltrigen entstehen." Eine Krankenhausschule kann insofern eine besonders gravierendes Defizit kompensieren." Der – vorerst leichte – Abbau von Krankenhausschulerr", die jedoch ohnehin nur in kaum mehr als der Hälfte der Kinderkliniken vorhanden sind, steht daher nicht nur im Widerspruch zum Recht auf Bildung, das auch dem kranken Kind zukommt." Die meisten Bundesländer sind im Laufe der letzten Jahre dazu übergegangen, nur noch Kindern, die über »längere Zeit« (meist verstanden als 2-3 Wochen) im Krankenhaus behandelt werden, das Recht auf Schulbesuch zuzugestehen." Dies ist aus medizinischer Sicht schon deshalb problematisch, weil die Dauer eines Krankenhausaufenthalts nicht immer bereits bei der Einweisung absehbar ist. Sollte sich diese Regelung weiter durchsetzen, befürchtet die *Bundesarbeitsgemeinschaft Kind im Krankenhaus*, dass de facto nur noch in Einrichtungen mit pädiatrischer Onkologie und Kinderpsychiatrie Krankenhausschulen vorhanden sein werden." Aus dieser ungewohnten Perspektive ergibt sich ein Interesse an einer stärkeren Anbindung von Kinder- und Jugendpsychiatrien an Allgemeinkrankenhäuser, wie sie 2002 der 11. Kinder- und Jugendbericht der Bundesregierung forderte.'?

Auch architektonische Konzeptionen von Kinderkliniken sollten bei Neu- und Umbauten neben ausreichendem Platz für die Unterbringung von Eltern die besondere Relationalität von Kindern berücksichtigen und den Aufbau kompensatorischer Beziehungen zu Gleichaltrigen

fördern." Das Bedürfnis von erwachsenen Patienten nach Ruhe und Zurückgezogenheit lässt sich nicht auf Kinder übertragen. Kinder benötigen den Kontakt zu gleichaltrigen Mitpatienten, um durch Miterleben und Nachahmung eine Orientierung in der fremden und bedrohlichen Situation zu gewinnen. Eine offene, flexible Bauweise, die z.B. das gemeinsame Einnehmen von Mahlzeiten ermöglicht, kommt dem entgegen, ebenso die Unterbringung in Vierbettzimmern, die Erwachsene als Zumutung empfinden würden. Aber auch eine Differenzierung *innerhalb* der Kinderkliniken statt einer einheitlichen Orientierung an den Bedürfnissen von Kleinkindern ist erforderlich, zumal jene nun verstärkt auch Jugendliche aufnehmen. Für eine pädagogisch sinnvolle Zimmerbelegung müssen u.U. mehr Betten vorgehalten werden, als eine wirtschaftlich optimale Auslastung zugesteht.

Grundsätzlich wurde auch politisch anerkannt: »Krankenhausbehandlungsbedürftige Kinder sollen vorrangig in pädiatrischen Fachabteilungen behandelt werden, auch wenn der Behandlungsanlass zur Aufnahme in einer anderen Abteilung geführt hat«, lautete 1997 der einstimmige Beschluss der 70. Gesundheitsministerkonferenz der Bundesländer, auf den bis heute immer wieder Bezug genommen wird.⁵² Erhebungen des Statistischen Bundesamtes zufolge wurden noch 1999 ca. 40 % aller stationär behandelten Kinder bis 15 Jahre in Erwachsenenstationen versorgt, wengleich der in kinderspezifische Einrichtungen aufgenommene Anteil seit 1994 um immerhin 10% zugenommen hat.⁵³ Der wohl wichtigste Grund für die noch immer hohe Zahl von Kindern in Erwachsenenkliniken ist, dass eine flächendeckendes. regional engmaschiges Netz von Kinderkrankenhäusern und -abteilungen in Deutschland nicht vorhanden ist. Die Tendenz ist hier sogar rückläufig. In einem interfraktionellen Antrag zur medizinischen Versorgung von Kindern und Jugendlichen, den der Deutsche Bundestag 2002 einstimmig verabschiedete, wird aufgrund der »aktuellen Daten ... eine weitere Verschlechterung« der stationären Versorgung von Kindern und Jugendlichen befürchtet." In ihrem Bestand bedroht sind insbesondere Einrichtungen in den neuen Bundesländern mit herkömmlich geringer Bettenzahl.⁵⁵

Der Erhalt dichter gestreuter Einrichtungen in Wohnortnähe bietet zum einen eine erhebliche Erleichterung für Kontakte zu Eltern, Geschwistern und Freunden, zum anderen aber auch bei der Entwicklung ambulanter oder teilstationärer Modelle für Langzeitpatienten. Eine gewisse Ambivalenz erhält die Forderung nach wohnortnahen Einrichtungen allerdings dadurch, dass die einzelnen Einheiten bei einer breiteren Streuung *kleiner* sind als bei einer regionalen Konzentration, die Ausstattung mit psychologischen und pädagogischen Fachkräften, aber auch mit Spezialambulanzen und -abteilungen, jedoch mit der Größe der Einrichtung zunimmt." Insbesondere wenn Eltern nicht selbst bei ihrem Kind bleiben und z.B. nur selten zu Besuch kommen können, wäre die Wohnortnähe gegenüber der besseren psychosozialen und fachlichen Betreuung in einem entfernteren Krankenhaus im Blick auf das Kindeswohl nachrangig. Die Forderung, den Abbau von Planbetten für Kinder aufzuhalten, ist daher nicht mit der Forderung gleichzusetzen, jede noch so kleine Einheit zu erhalten, die nicht viel mehr als eine Basisversorgung bieten kann. Wenn sich innerhalb eines regional ausgewogenen Konzeptes kleinere Einheiten zusammenschließen, wäre dies u. V. als ein vom Kindeswohl her vertretbarer Kompromiss zwischen Wirtschaftlichkeit und Wohnortnähe vorstellbar. Die einseitige Konzentration auf wenige Großzentren hingegen ist problematisch. Eine dabei noch zu wenig diskutierte Alternative könnte die verstärkte Einrichtung pädiatrischer Belegabteilungen insbesondere in Krankenhäusern der Grundversorgung auf dem Land darstellen."

3. Kinder im Krankenhaus – ethische Perspektiven zu einem vernachlässigten Thema

Bedenkt man, dass die besondere Situation von Kindern im Krankenhaus schon seit langem über pädiatrische Fachkreise hinaus von Psychologie, Pädagogik und Politik sowie engagierten Laienverbänden erörtert wird, ist es erstaunlich, dass sie im (medizin-)ethischen Diskurs kaum einmal aufgegriffen wurde. Als Querschnittsthema wurden die Belange von Kindern bei manchen Fragestellungen wie z.B. in der Sterbehilfedebatte implizit mit angesprochen, doch reicht es nicht aus, wenn Kinder nur als Randphänomen einer allgemeinen Problematik vorkommen. Die Kinderrechte geben insbesondere der theologischen Ethik einen wichtigen Impuls, die kinderspezifischen Aspekte zu bündeln und gesonderte ethische Abwägungen vorzunehmen. Diese haben aufgrund ihres gemischt normativen Charakters aus Sach- und Werturteilen von einer sorgfältigen Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation von Kindern im Gesundheitswesen und Krankenhaus auszugehen.

Dabei lassen sich unterschiedliche Ebenen ausmachen. Zum ersten handelt es sich um *individuelle* Handlungen und Entscheidungen von Eltern und medizinischem Personal: z.B. das Bemühen um altersgemäße Vorbereitung des Kindes auf einen Krankenhausaufenthalt oder um eine Mitaufnahme aufseiten der Eltern; die angemessene Einbeziehung des Kindes vor einem Eingriff aufseiten des Personals statt ausschließlicher Kommunikation mit den Eltern.

Zum zweiten sind auf der Ebene der *einzelnen Institution* Entscheidungen zu treffen, die dem Kindeswohl dienen, näherhin die besondere kindliche Relationalität berücksichtigen - z.B. im Hinblick auf Besuchsregelungen, Integration von Eltern oder bauliche Maßnahmen.

Drittens sind *gesundheitspolitische Entscheidungen* betroffen - von der Ausbildung von Fachpersonal, das zu kindgerechtem Verhalten fähig ist, bis zu Impulsen, die der Versorgung von Kindern auf Erwachsenenstationen entgegenwirken.

Dabei war keineswegs durchgängig ein Antagonismus zwischen der Verwirklichung von Kinderrechten und Wirtschaftlichkeitserwägungen festzustellen. Als Grundprinzip der Bewertung diente die theologisch begründete Überzeugung, dass Kinder in gleicher Weise an der Menschenwürde teilhaben wie Erwachsene, was einerseits in der gleichen Berücksichtigung ihrer spezifischen Bedürfnisse und Beziehungsmöglichkeiten zum Tragen kommt, sowie andererseits in Partizipationsmöglichkeiten, die ihrem Entwicklungsstand angemessen sind. Dabei ist es gerade das Prinzip, das zur sensiblen Wahrnehmung des Einzelfalls anleitet - sind doch sowohl Bedürfnisse als auch Entwicklungsstand nur bedingt von überindividuellen Konstanten wie v.a. dem Alter von Kindern abhängig.

Dr. Frank Surall
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Evangelisch-Theologische Fakultät
Abteilung für Sozialethik und Systematische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn

Abstract:

The particular situation of children in hospitals is discussed on the basis of a principle of equality which is founded on both childrens rights and theology. It is just because of these equal rights of children that special medical care is required which does justice to the characteristics and the stage of development of children. Medical care like that does not at all have to be a general obstacle to considerations of economic efficiency. The particular dependence of children on stable social surroundings implies a priority of outpatient and home treatment as well as the integration of parents and other important persons to whom the child relates closely when it comes to an inevitable admission in a hospital. A model of medical ethics based on »informed consent« needs particular aspects concerning the interests of children in hospitals such as child-orientated information and the graduated legal obligatory nature of the childs will.

Anmerkungen

1. Für Unterstützung bei der Materialbeschaffung danke ich Marliese Beier (Elternverband AKIK) und Dipl.-Oec. Britta Susen (Ärztekammer Nordrhein).
2. *Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend* (Hg.), Übereinkommen über die Rechte des Kindes. UN-Kinderrechtskonvention im Wortlaut mit Materialien, 2000, 35.
3. Ebd.
4. Zur Entstehungsgeschichte vgl. ebd., 36-38. – Die folgenden Zitate richten sich nach der ebd., 10-31, wiedergegebenen amtlichen Übersetzung.
5. Vgl. ebd., 89f.
6. Vgl. *Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen* (Hg.), Kinder und Jugendliche an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Chancen, Risiken, Herausforderungen. 7. Kinder- und Jugendbericht der Landesregierung NRW, 1999, 155ff.
7. Vgl. *D. Witschen*, Eigene Menschenrechte für Kinder? Überlegungen aus der Sicht einer christlichen Ethik, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 123 (2001), (172-188) 181f.
8. Vgl. ebd., 183f; *H. Kreß*, Kinderrechte als Menschenrechte. Die UN-Kinderrechtskonvention vom 20. November 1989 in ihrem völkerrechtlichen und ethischen Gehalt heute, in: *ZEE* 43 (1999), 242-246.
9. Vgl. grundlegend *H. Kreß*, Menschenwürde im modernen Pluralismus. Wertedebatte, Ethik der Medizin, Nachhaltigkeit, 1999, 11-34.
10. Vgl. *M. Luthers* Erläuterungen zur (Kinder-)Taufe im Großen Katechismus, 6SLK, 700ff.
11. Erläuterungen zur Charta für Kinder im Krankenhaus »EACH-Charta«, AKIK-Aspekte 512002, Sonderausgabe August 2002.
12. Vgl. *W. Schmidt*, Charta für Kinder im Krankenhaus, in: *Der Kinderarzt* 21 (1990), 1807-1810. Die folgenden Zitate richten sich nach dem ebd., 1807, wiedergegebenen Wortlaut der *Charta*.
13. Vgl. *H. Kreß* (wie Anrn. 9), 71f.
14. Vgl. *H. Kreß*, Art. Person, Persönlichkeit, Personenrecht, in: *M. Honecker u.a.* (Hg.), *Evangelisches Soziallexikon*, NA 2001, (1222-1226) 1224.
15. Vgl. *T.B. Brazelton / S. I. Greenspan*: Die sieben Grundbedürfnisse von Kindern, 2002, 31ff.
16. Vgl. *D. Caviezel-Hidber*, Lieber schnell und schmerzhaft? Ein Modell der Spitalvorbereitung für Kind und Eltern, 1996, 16; *J. Wienhues*, Das Kind im Krankenhaus. Einführung in die Krankenpädagogik für Eltern, pädagogisches und medizinisches Fachpersonal, 21983, 43; *J.N. Neumann*, Art. Kind und Medizin I. Medizin, in: *A. Eser u.a.* (Hg.), *Lexikon Medizin, Ethik, Recht*, NA 1992, (593-601) 594.
17. Vgl. *Caviezel-Hidber* (wie Anm. 16), 17ff; 1. v. *Troschke*, Das Kind als Patient im Krankenhaus. Eine Auswertung der Literatur zum psychischen Hospitalismus, 1974, 25ff.
18. Vgl. *C. Grotensohn*, Kind und Operation. Einblicke in Abläufe, Reaktionen von Kindern und Hilfen für die Beteiligten, 1995, 10ff.
19. Vgl. *Wandler u.a.*, Ergebnisse der zweiten Folgebefragung von Kinderkliniken und Kinderabteilungen, kinderchirurgischen Kliniken und kinderchirurgischen Abteilungen, in: *Monatsschrift für Kinderheilkunde* 150 (2002), (1546-1552) 1547f.
20. Vgl. *H.-G. Rolff / P. Zimmermann*, Kindheit im Wandel. Eine Einführung in die Sozialisation im Kindesalter, 62001, 21.

21. Vgl. <http://www.aekno.de/htmljava/b/planung/krankenhausplanindex.html>; W. Andler u.a. (wie Anm. 19), 1548f.
22. WAndler u.a. (wie Anm. 19), 1546.
23. Vgl. C. Grotensohn, *Unser Kind im Krankenhaus. Ein Ratgeber für Eltern und alle, die mit kranken Kindern zu tun haben*, 1999, 34.
24. Vgl. Caviezel-Hidber (wie Anm. 16), 18f u. 21.
25. WAndler u.a. (wie Anm. 19), 1551.
26. Vgl. ebd.
27. K. Hurrelmann, *Kindheit in der Leistungsgesellschaft*, in: *Deutsches Kinderhilfswerk (Hg.), Kinderreport Deutschland. Daten, Fakten, Hintergründe*, 2002, (43-62) 50.
28. Im Folgenden ist der Begriff »Eltern« stets in diesem erweiterten Sinn zu verstehen.
29. Vgl. C. Grotensohn (wie Anm. 22), 61ff.
30. Vgl. P. Pant / D. Prüüing, *Krankenhausgesetz Nordrhein-Westfalen. Kommentar für die Praxis*, 22000, 55f.
31. Ebd., 55.
32. Vgl. WAndler u.a. (wie Anm. 19), 1551.
33. Vgl. ebd.
34. Vgl. AKIK-Bundesverband (Hg.), *AKIK-Integrationspapier. Abschlußbericht des Dreijahresprojektes Integration von Eltern stationär betreuter Kinder*, 1999, 51.
35. Ebd., 77. Zum Projekt vgl. ebd., 3ff, sowie *Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), Bericht der Bundesrepublik Deutschland an die Vereinten Nationen gemäß Artikel 44 Abs. I Buchstabe b des Übereinkommens über die Rechte des Kindes*, 200 I, 128, Nr. 531.
36. Vgl. AKIK-Bundesverband (wie Anm. 34), 58f.
37. Vgl. ebd., 43ff u. 124.
38. Vgl. grundlegend T. L. Beauchamp / J. F. Chi/dress, *Principles of Biomedical Ethics*, 52001, 77ff; J. Siegrist u.a., *Art. Patient/Patientenrecht*, in: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 2, 1998, 840-842; zur konkreten Ausgestaltung den Entwurf einer *Charta der Patientenrechte*: <http://www.bundesaeztekammer.de/30/RiChTlinien/EmPfidx/Patientenrechte.html>,
39. Vgl. C. Grotensohn (wie Anm. 22), 27.
40. K. Hurrelmann (wie Anm. 27), 59f.
41. Vgl. M. Zitelmann, *Kindeswohl und Kindeswille im Spannungsfeld von Pädagogik und Recht*, 2001, 118ff u. 169ff.
42. Vgl. H. Dettenborn, *Kindeswohl und Kindeswille. Psychologische und rechtliche Aspekte*, 2001, 67f.
43. Vgl. BT-Drucksache 15/13,25.10.2002,17.
44. Vgl. Rolff / Zimmermann (wie Anm. 23), 33.
45. Vgl. C. Ertle, *Kranke Kinder zwischen Klinikschule und Allgemeiner Schule. Anmerkungen zu Grenzübergängen*, in: *Zeitschrift für Heilpädagogik* 53 (2002),371-377.
46. Vgl. Vgl. WAndler u.a. (wie Anm. 19), 1550f.
47. Vgl. Art. 28 der UN-Kinderrechtskonvention und Art. 7 der *Charta für Kinder im Krankenhaus*.
48. Vgl. Beschluss der 70. Gesundheitsministerkonferenz vom 20.12.11.1997 in Saarbrücken, in: AKIK-Bundesverband (wie Anm. 34), 129; gleichlautende Formulierung in § 4,3 *Krankenhausgesetz NRW*; für eine Erweiterung des Schulungsanspruches das am 5.11.2003 von der Ärztekammer Nordrhein beschlossene Positionspapier »kind- und jugendgerechte Krankenhausversorgung«.
49. Vgl. WAndler u.a. (wie Anm. 19), 1551.
50. Vgl. *Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), Elfter Kinder- und Jugendbericht*. 2002, 230.
51. Vgl. auch zum Folgenden C. Grotensohn, *Gestaltung von Kinderkliniken. Überlegungen und Erfahrungen zum Neu- und Umbau von Kinderkliniken und -abteilungen*, 1994, 10ff u. 49; Ärztekammer Nordrhein beschlossene Positionspapier »kind- und jugendgerechte Krankenhausversorgung«, Punkt »Räumliche Gestaltung«,
52. S. Anm. 48; vgl. J. Maus, *Vorrang für pädiatrische Fachabteilungen*, in: *Deutsches Ärzteblatt* 94 (1997), A-3394; Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (wie Anm. 35), 128, Nr. 532; BT-Drucksache 14/9544,5.
53. Vgl. G. Mau, *Kinder in Erwachsenenkliniken. Was hat sich in den letzten Jahren getan?*, in: *Monatsschrift für Kinderheilkunde* 150 (2002),360-361, auch zum Folgenden.
54. BT-Drucksache 14/9544,5.
55. Vgl. WAndler u.a. (wie Anm. 19), 1547.
56. Vgl. ebd., 1548 u. 1551.
57. Vgl. K. Schmidt, *Verzahnung ambulant/stationär. Pädiatrische Belegärzte optimieren Versorgung*, in: *Deutsches Ärzteblatt* 95 (1998), A-2298.

Überlegungen zum Problem ethischer Kategorienbildung

Von Gerhard Höver

In ihrem umfangreichen Überblick über »Kategorie« und »Kategorienlehre« im Historischen Wörterbuch der Philosophie konstatieren die Autoren ein »Zurücktreten der Kategorien-Diskussion in der gegenwärtigen Philosophie.«¹ In dieser Entwicklung spiegelt sich u.a. die Erfahrung wider, dass Kategorien ihr Spezifikum, nämlich sinnvolles und nicht-sinnvolles Sprechen strukturell unterscheiden zu können, verlieren, wenn sie einerseits zu einem erschöpfenden System von Grundbegriffen des Wissens übersteigert, andererseits zu allgemeinen Bestimmungen regionaler Wirklichkeiten geradezu trivialisiert werden. Kategorien dienen zumindest von der aristotelischen Konzeption her dazu, Bedeutungsverwechslungen, Sphärenvermengungen, Mehrdeutigkeiten, d.h. täuschenden Wortgebrauch zu erkennen und zu vermeiden; insofern sind sie philosophisch gesehen unverzichtbare Instrumente sinnvoller Diskursprache.² Dies ändert aber wohl wenig an der Tatsache, dass auch heutzutage das Problem der Kategorien vor allem im Bereich der Ethik mit wenigen Ausnahmen kein Hauptthema expliziter philosophischer wie theologischer Reflexion zu sein scheint. Die Verwendung des Begriffs der Kategorie hat nicht selten eher einen zufälligen Charakter, und wo er auftaucht, wird über die Funktion dieses Begriffs meist kaum näher nachgedacht. So begegnet der Begriff der Kategorie im »Handbuch der christlichen Ethik« im Rahmen des Kapitels »Integrationsansätze christlicher Ethik«, und zwar in Form von vier Grundkategorien: die Kategorie der Schöpfung, die Kategorie der Rechtfertigung, die Kategorie der Eschatologie und die Kategorie der Versöhnung.³ Aber abgesehen von den Hinweisen, dass es bei der Kategorie der Rechtfertigung um die »theologische« und »spezifisch ethische« Qualität der Existenz des christlichen Glaubens geht, also um einen Akt der Qualifizierung,⁴ findet sich keine nähere Re-

flexion darüber, wie hier der Begriff der Kategorie verstanden, welche Funktion er im Zusammenhang christlicher Ethik hat und womit sich die Auswahl der vier Kategorien von Schöpfung, Rechtfertigung, Eschatologie und Versöhnung begründet. Damit soll die Sinnhaftigkeit dieser Verwendung als Integrationsansätze christlicher Ethik keinesfalls bestritten werden, insofern ja gerade Kategorien, insbes. die der Qualität, auf Vergleichbarkeit in verschiedenen Kontexten zielen, nur ist sie nicht näher begründet, sondern eher implizit vorausgesetzt.

In anderen Zusammenhängen, die sich eher ethisch und theologisch relevanten Bildungsbereichen widmen, ist mitunter von der Leitkategorie der Gottebenbildlichkeit die Rede.⁵ Hier geht es mehr um eine theologische Qualifizierung der sog. »kategorialen Bildung«, wie sie ein zentrales Thema der Didaktik darstellt.⁶ Das Spezifische des Begriffs »kategorial« wird dabei in der Verbindung von Formalität und Materialität, genauer in der »Korrespondenz bzw. Korrelation eines objektiv-gegenständlichen und eines subjektiv-formalen Momentes« gesehen.⁷ In diesem Punkt ließe sich zumindest vom Anliegen her eine Verbindungslinie ziehen zu einem moraltheologischen Ansatz, in dem die Kategorienfrage überhaupt zum Gegenstand expliziter Reflexion geworden ist, nämlich im Konzept theologischer Ethik von Klaus Demmer. Diese Reflexion steht im Kontext der neueren Entwicklung katholischer Moraltheologie, welche »in der jüngsten Vergangenheit weitgehend mit transzendentalphilosophischen Kategorien operiert« hat: »Inn Hintergrund stand die neuzeitliche Wende zum Subjekt. Das geschah als Reaktion gegenüber einem unkritischen Objektivismus, der sich in das Gewand einer essentialistischen Substanzmetaphysik kleidete und den normethischen Diskurs bestimmte. ... Im Visier der Kritik stand die ungehörliche

Metaphysizierung der sittlichen Wahrheit, die sich zudem an ein starres Systemdenken band. Man erkannte die Grenzen der Leistungsfähigkeit substanzmetaphysischer Kategorien.^e Freilich ging es in der Etablierung des transzendentalphilosophischen Ansatzes in der Moraltheologie nicht einfach um die Rezeption der Kantischen Kategorienlehre, sondern Ursprungskontext und Ursprungsproblematik war die »Auseinandersetzung mit dem kantischen Kritizismus unter Zuhilfenahme scholastischer Traditionselemente. Es handelt sich um den Versuch einer Integration von außen kommender Herausforderungen. Ob er gelungen ist, das zu beurteilen steht dem Moraltheologen nicht an.«? Letzteres erscheint freilich doch als eine zu starke Diminuirung von Urteilskompetenz, lässt sich doch zumindest sagen, was im Hinblick auf das Anliegen der Überwindung »substanz-metaphysischer« Denkkategorien zugunsten »personaler« Denkkategorien vom »Kantischen Kritizismus« überhaupt rezipiert worden ist. Und hier lässt sich konstatieren, dass gerade das Zentralstück der Kantischen Kategorienlehre, nämlich die Lehre von den sog. Kategorien der Freiheit in ihrem Primat gegenüber den Naturkategorien, aber auch in ihrem Bezug auf diese, in keiner Weise rezipiert worden ist, – freilich ist dies auch für die philosophische Ethik weitgehend zu konstatieren.“ Die Folge der Zuhilfenahme scholastischer Traditionselemente und einer lediglich halben Kantrezeption ist die Etablierung des Begriffspaares »transzendental-kategorial«; die Vermittlung zwischen diesen beiden Polen gilt als kennzeichnend für die Moraltheologie, und zwar in denkerischer Verantwortung für beide Seiten des Begriffspaares.“ So treffend diese Charakterisierung für Entwicklungen innerhalb der neueren Moraltheologie sicher ist, stellt sich doch die Frage, wie unter den angedeuteten Voraussetzungen es überhaupt zu einer *ethischen* Kategorienbildung kommen kann. Die logisch-ontologisch orientierte Kategorienlehre aristotelisch-scholastischer Provenienz und die transzendentallogische Neukonzeption Kants scheinen kaum verknüpfbar zu sein, wenn man sich einerseits im Rahmen der scholastischen Voraussetzungen vor allem der Lehre von der Analogie des Seins bewegt, andererseits zur Absicherung von Objektivität die Wende zum Subjekt nachvollzieht, hierbei jedoch die neuzeitliche Kategorienkonzeption vernachlässigt, welche dies über den Vorgang der Modifizierung der Urteilsbildung ja leisten soll. Inso-

fern bleibt die von L. B. Puntel an Karl Rahner gestellte Frage, wie die logischen Strukturen und Operationen der formaltranszendentalen Apriorität und der materialtranszendentalen Apriorität zusammenhängen, noch als unbeantwortet bestehen.¹² Auch wenn die transzendente Ebene der tragenden Intentionalität sicher nicht als inhaltsleer gedacht ist, sondern im Sinne eines transzendentalen Entwurfs Handlungsziele, Objekte des Erkennens und Wollens enthält, bleibt dann doch die Frage, was »kategorial« eigentlich bedeutet, wenn gesagt wird, dass der transzendente Entwurf ein Vorwissen speichert, »das sich nachfolgend kategorial thematisiert«.¹³ Hier scheint sich der Begriff des Kategorialen auf materiale Inhaltlichkeit zu beziehen, die auf den nicht inhaltsleer gedachten Begriff der Form bezogen ist; insofern ist hier die Einheit von Form und Materie gedacht. Das Problem dabei ergibt sich jedoch aus der Tatsache, dass es bei den Kategorien gar nicht um die Vorstellung bestimmter Gehalte geht, sondern um die bestimmte Form der Verknüpfung von Gehalten, welche im Urteil vollzogen wird.“

Die mit ein paar Beobachtungen angedeuteten Schwierigkeiten im Umgang mit dem Problem der Kategorie lassen vielleicht verstehen, warum nur wenige explizit sich mit dieser Thematik auseinandersetzen und wie zentral die Frage tatsächlich ist. Die Hoffnung, eine systematische Kategorienlehre wieder etablieren zu können, erscheint allein angesichts der Vielzahl von Regionalkategorisierungen auf längere Sicht kaum erfüllbar zu sein; insofern spricht auf dieser Ebene viel dafür, wie Klaus Demmer den Weg der Tiefenhermeneutik weiter zu verfolgen.¹⁵ Andererseits scheint die Frage gerade der ethischen Kategorienbildung in heutigen Handlungskontexten von besonderer Dringlichkeit. Eine nähere Begründung der Notwendigkeit ethischer Kategorienforschung muss ausführlicheren Studien vorbehalten bleiben, hier kann nur beispielhaft versucht werden, die Problematik sichtbarer zu machen und anzudiskutieren.

Ein Schwerpunkt von Kategorienanalysen ist seit jeher die Aufdeckung von sog. Kategorienfehlern. Ein Kategorienfehler tritt dort auf, wo auf eine Frage so geantwortet wird, als sei eine Frage anderer Art gestellt worden. Im ethischen Bereich stößt man auf Kategorienfehler sehr unmittelbar, wenn eine falsche oder inkorrekte Verwendung einer Kategorie zugleich die Diskriminierung von Menschen bedeutet. Ein solcher Fall begegnet

heutzutage im Bereich der sog. »Kind-als-Schaden«-Rechtsprechung und wird dementsprechend sehr intensiv diskutiert.¹⁶ Das Urteil des VI. Zivilsenats vom 18. Juni 2002, in dem eine Ärztin wegen eines Behandlungsfehlers zum Unterhaltersatz für ein Kind mit Behinderungen verurteilt worden ist, hat bei vielen Bürgern Empörung ausgelöst, weil es die Entscheidung zur Abtreibung fördere und den Gegenstand der Arzthaftung dahingehend verändere, die »Qualität« der Leibesfurcht zu kontrollieren. De facto ging es in diesem Urteil, wie die Vorsitzende Richterin des VI. Zivilsenats am RGH in ihrem Vortrag beim Nationalen Ethikrat deutlich machte, weder um Schadensersatz wegen der Behinderung noch um Schadensersatz aufgrund unerwünschten Geborens, sondern lediglich um die Frage, ob angesichts der Einordnung der sog. embryopathischen Indikation unter die medizinische Indikation sich der Schutzzweck der ärztlichen Behandlung erweitert habe und somit angesichts des neuen gesetzlichen Rahmens ein Behandlungsfehler vorliege. Die neue, vom Bundesverfassungsgericht bestätigte Gesetzeslage des § 218a stellt bei der Schwangeren auf die besonderen Belastungen der Lebensumstände gerade nach der Geburt des Kindes ab. Damit die Schwangere nach der Indikationsstellung von ihrer Letztverantwortlichkeit über Austragen oder Nicht-Austragen Gebrauch machen kann, ist sie auf pränataldiagnostische Informationen auf der Basis des medizinischen Standards angewiesen. Lassen der Arzt oder die Ärztin es an der entsprechenden Sorgfalt fehlen, haften sie aufgrund der Mitursächlichkeit für den Unterhalt. Wenngleich, wie die Diskussion zeigte, es schon für das Kind als diskriminierend gelten könnte, dass seine Geburt überhaupt zum Gegenstand von Schadensersatzansprüchen gemacht wird, besteht ja das Grundproblem darin, ob sich die Aspekte von Existenz des Kindes und wirtschaftlicher Belastung der Eltern unabhängig voneinander behandeln lassen und ob die rechtliche Kategorisierung als Fall des allgemeinen Schadensrechts zulässig sei. Der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts hatte in seinem Urteil vom 28. Mai 1993 in Leitsatz 14 erklärt: »Eine rechtliche Qualifikation des Daseins eines Kindes als Schadensquelle kommt von Verfassungen wegen (Art. 1 Abs. 1 GG) nicht in Betracht. Deshalb verbietet es sich, die Unterhaltspflicht für ein Kind als Schaden zu begreifen.« (BVerfGE 88, 21, 204). Demgegenüber stellte der Erste Senat

in seiner Entscheidung vom 12. November 1997 fest, dass es nicht gegen die Menschenwürde eines Kindes verstoße, die von den Eltern nicht gewollte Unterhaltspflicht als Schaden zu begreifen.“ Der Erste Senat bestätigte damit die Argumentation des Bundesgerichtshofes, dass es nicht darum gehe, Existenz und Nichtexistenz eines Kindes miteinander zu vergleichen und die Nichtexistenz als positiven, die Existenz als negativen Vermögensfaktor zu bewerten: »Ein derartiger Vergleich wäre auch aus schadensrechtlicher Sicht verfehlt. Diese beschränke sich allein auf die wirtschaftliche Seite des komplexen Lebenssachverhalts, den die Geburt eines Kindes bedeute. Bei dem für eine Schadensermittlung erforderlichen Vergleich der Vermögenslagen sei nur die wirtschaftliche Situation des Unterhaltsverpflichteten mit und ohne Unterhaltsbelastung in Ansatz zu bringen. Es werde dabei nicht verkannt, daß die wirtschaftliche Belastung erst durch die Existenz des Kindes ausgelöst werde. Dabei handele es sich jedoch um einen naturwissenschaftlichen Kausalzusammenhang, der für sich genommen wertfrei sei. Auch bei einem -Wunschkind- werde die Unterhaltsverpflichtung für die Eltern in der Vermögensbilanz als wirtschaftliche Belastung fühlbar, ohne daß sich dies auf das Verhältnis von Eltern und Kind negativ auswirke.“ Wenn wirklich der »naturwissenschaftliche Kausalzusammenhang« das tertium comparationis darstellt zwischen der Verursachung eines Sachschadens z.B. bei einem Autounfall und der Verursachung eines wirtschaftlichen Schadens durch die Geburt eines Kindes bei ärztlichem Mitverschulden im Sinne einer weiteren »Zweitursache«, so wäre die Bedingungsanalyse, wie sie die Rechtsprechung des BGH vorgenommen hat im Sinne der Kantischen Kategorienanalyse auf der ersten Stufe der Kategorie der Quantität stehen geblieben. Das Moment der »Einheit« subsumiert hierbei alles, was widerspruchsfrei als raumzeitlich Verschiedenes unter einen Begriff wie in diesem Falle eben den des Schadens fallen kann. Erst die beiden nächsten Momente dieser Kategorie, nämlich Vielheit und Allheit schränken die Verwendung des Prädikates ein bzw. besagen, dass das Prädikat der eingeschränkten Vielheit nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten notwendig zukomme. Auch die Qualifizierung in der hier offenkundig vom BGH vorgenommenen Bedingungsanalyse bleibt beim Moment, dass die behauptete Realität des Sachverhalts möglich ist, stehen. In

diesem Sinne könnte der Hinweis, dass die Zubilligung des Schadensersatzes geeignet sei, die Akzeptanz des Kindes zu erhöhen, kategorialanalytisch interpretiert werden. Ohne diese Analyse hier weiter ausziehen zu können, fällt zudem auf, dass ein widerspruchsfreier Bezug auf die Menschenwürde zwar behauptet, aber kategorial gar nicht eingelöst wird. Für Kant haben die sog. Kategorien der Freiheit wie z.B. die der Wechselwirkung von Personen den Primat gegenüber den Naturkategorien, insofern sie nämlich die Naturkategorien zugleich als Formen des sittlichen Verhaltens zwischen Personen begreifen lassen, d.h. aufzeigen, wie Menschen in ihrer zeitlichen Existenz ethisch betrachtet miteinander umgehen." Es ist richtig, dass es, wie E.-W. Böckenförde die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes im Kommentarwerk von Maunz-Dürig zitiert, einen »kategorialen Würdeanspruch« gibt," nur muss dieser Würdeanspruch nicht nur einer zureichenden kategorialen Bestimmung im Bereich der »Naturkategorien« entsprechen, sondern vor allem im Horizont des Primats von Kategorien der Freiheit ausgelegt werden, und an beidem scheint es im vorliegenden Fall zu fehlen, was eben die öffentliche Kritik auf den Plan gerufen hat.

Nun ist allerdings auch die Kantische Kategorienlehre, die hier als Analyseraster versuchsweise herangezogen wurde, keineswegs als problemfrei zu bezeichnen, was sowohl den Anspruch betrifft, alle Momente des Verstandes erschöpfend aufzuführen, als auch was die nähere Sinnbestimmung der Kategorien der Freiheit betrifft," und wenn es so ist, dass weder eine bestimmte Zahl von Kategorien im Sinne einer Kategorientafel noch bestimmte Gehalte einzelner Kategorien transzendentallogisch einfachhin ableitbar sind," bleibt für eine Erneuerung kategorialanalytisch bestimmter Forschung zunächst nur der Weg, sich in einzelnen konkreten, wenngleich zentralen Gegenstandsbereichen unter ethischen Aspekten mit der Art und Weise, wie in der Urteilsbildung die Form der Verbindung einzelner Gehalte zustande kommt bzw. gebildet wird, zu befassen. Mögliche Bereiche, in denen dies näher beobachtet werden kann sind z.B. der Bereich der Ökologie etwa im Hinblick auf die Etablierung der Kategorien von Nachhaltigkeit und Vernetzung," die Reflexion auf die Kategorisierungsproblematik, wie sie innerhalb von Gender Studies betrieben wird," oder auch die Diskussion über Sichtungskategorien" und Pflegekategorisierungen im Bereich der Medizin. Ein besonders geeigneter Bereich, in dem die ethische Dimension ohnehin auf der Hand liegt, stellt dabei die derzeitige Qualitätssicherungsforschung dar. Da es hier nur um erste Diskussionsanstöße zum Thema gehen kann, soll die Problematik ethischer Kategorienbildung anhand der neuen Herausforderungen für die Qualitätssicherung in der Hospiz- und Palliativarbeit noch kurz erläutert werden.

»Qualität« ist ohne Zweifel zu einer Schlüsselkategorie auch der hospizlichen Arbeit geworden. Die Sicherung qualifizierter hospizlicher Arbeit ist allein schon durch die zahlenmäßige Entwicklung von Hospizinitiativen, durch die Auffächerung in eine Vielzahl unterschiedlicher Einrichtungsformen ambulanter, teilstationärer und stationärer Art und die Integration der spezifischen Dienste und Hilfen erforderlich. Die besondere Herausforderung für die Qualitätssicherung hospizlichen Wirkens gegenüber anderen Pflege Tätigkeiten aber liegt darin begründet, dass es um Sterben und Tod des Menschen geht. »Qualität« ist damit von vornherein auf den Aufbau einer »Kultur des Sterbens«, einer »ars moriendi«, und deren Integration in die Strukturen, Abläufe und Auswirkungen der gesellschaftlichen Lebenswelt allgemein und von Institutionen im besonderen bezogen. Dies zu bejahen, bedeutet gleichzeitig die Anerkennung einer prinzipiellen Grenze für hospizliches »Qualitätsmanagement«; denn was Karin Wilkening und Roland Kunz in ihren Überlegungen zur Etablierung eines »Netzwerkes Abschiedskultur« im Pflegeheim deutlich gemacht haben, gilt generell im Hospizbereich: »die Bandbreite der Lebensformen und Sterbeprozesse zeigt, dass Sterben letztlich nicht planbar, sondern bestenfalls in Ansätzen gestaltbar ist.«²⁶

Gestaltbar im Sinne einer Verpflichtung ist das Handlungsziel, die Person des Sterbenden in den Mittelpunkt zu stellen und Art, Inhalt und Umfang aller pflegend-begleitenden Tätigkeiten an den Bedürfnissen der betreffenden Person zu orientieren. Was aber dann z.B. jeweils bedürfnisgerechte, d.h. persongerechte Pflege beinhaltet, ist nicht über einen Kamm zu scheren und zu einem starren Schema zu vereinheitlichen. Hier zeigt sich eben die besondere Herausforderung von Qualitätssicherung und -entwicklung in der Sterbebegleitung, die manche Fachleute als ein »grundsätzliches Dilemma« bezeichnen und von Wilkening/ Kunz überspitzt so verdeutlicht wird:

49

»Gerade Demenzkranke und Sterbende brauchen, um sich wohl zu fühlen, im Zweifelsfall vielleicht eher jemanden, der mit ihnen singt, als jemanden, der -normgerecht- alle zwei Stunden ihre Lage wechselt.«²⁷ Es ist dabei natürlich klar, dass Personengerechtigkeit und Normgerechtigkeit nicht gegeneinander ausgespielt werden können und dürfen. Auch bedürfnisorientierte Pflege ist auf objektivierbare Standards angewiesen, die unverzichtbar sind und ohne die ein Qualitätsanspruch weder begründet noch abgesichert werden kann.

Falsche Gegensätze treten in der Regel dadurch auf, dass man die Kategorie der »Qualität« zu sehr als eine statische Größe ansieht, die durch quantifizierbare Maße bestimmt werden kann. Seit jeher aber wird »Qualität« als eine eminent dynamisch zu fassende Kategorie verstanden. Das meint zum einen, dass »Qualität« und »Qualitäten« vorrangig durch personale Intensität und nicht einfach durch Extensität der eingesetzten Mittel zu entwickeln und zu verbessern sind. Zum anderen bedeutet es, sich dessen bewusst zu werden, dass all das, was als »Qualität« bezeichnet wird, in der Spannung zwischen gut und schlecht steht; Qualitätssicherung, die sich mit der Konservierung eines Ist-Standes zufrieden gibt, schreibt letztlich nur negative Beschaffenheiten fest. Gestaltbar ist also die Dynamik hospizlicher Qualitätssicherung, durch welche das Entstehen falscher Gegensätze und Dilemmata sowie ein Umschlagen guter Qualität in ihr Gegenteil verhindert werden können.

Was nun auf der Ebene personengerechten Handelns hinsichtlich von Art, Inhalt und Umfang pflegerisch- begleitender Hilfe gilt, hat seine Gültigkeit analog auch auf der Ebene von Organisationskultur, da beides zwar unterscheidbar, aber nicht trennbar ist. Auch hier gibt es ohne Zweifel Gestaltungsmöglichkeiten, was die Realisierung der Hospizidee bzw. allgemeiner gefasst eines »Netzwerkes Abschiedskultur« betrifft. Der dynamische Faktor von »Qualität« tritt dadurch zutage, dass eine Einrichtung sich konsequent als »lernende Organisation« versteht, deren Entwicklungsfähigkeit wesentlich in der Selbstbeurteilungskompetenz aller darin Tätigen begründet ist. Ein solcher Ansatz entspricht im Prinzip den Intentionen der *Pflege-Qualitätssicherungsgesetzes (PQsG)*, das seit dem 1. Januar 2002 in Kraft getreten ist. Die damit verbundene »Philosophie« setzt darauf, dass Qualität primär und vorrangig nicht von außen in die Pflegeeinrichtungen »hin-

eingepflichtet« werden kann, sondern von innen heraus aus der Eigenverantwortung der Einrichtungsträger und der Mitverantwortung der Leistungsträger entwickelt werden muss. Die Ablehnung der Pflege-Prüfverordnung nach § 118 SGB XI am 27. September 2002 im Bundesrat aufgrund eines befürchteten zu großen Verwaltungsaufwandes und die dadurch in Gang gesetzten Änderungsbestrebungen bestärken den Faktor der Selbstevaluation, u.a. durch die Möglichkeit von Testatprüfungen nach § 112 Abs. 4 anstelle einer Prüfung durch den Medizinischen Dienst der Spitzenverbände der Krankenkassen (MDK), halten aber an der Verknüpfung von interner und externer Qualitätssicherung fest. Daher gibt der Änderungsentwurf eine Reihe von Indikatoren vor, anhand derer die Struktur-, Prozess- und Ergebnisqualität durch den MDK geprüft werden kann.

Nach dem neu gefassten Entwurf des § 113 umfasst die Prüfung der *Strukturqualität* »die Rahmenbedingungen der Leistungserbringung« und beinhaltet insbes. Erhebungen über die versorgten Pflegebedürftigen, das Personal nach Anzahl, Qualifikation und Fortbildungsstand, das Leistungs-, Beratungs- und Informationsangebot, die Aufbau- und Ablauforganisation, die räumlichen und sächlichen Voraussetzungen der Pflegeeinrichtung, das Einrichtungsleitbild bzw. -konzept sowie über innerbetrieblich geregelte Verfahrensweisen zur Sicherstellung der Leistungen. Die Prüfung der *Prozessqualität* umfasst »den Ablauf, die Durchführung und Evaluation der Leistungserbringung« und beinhaltet insbes. Erhebungen über die Ausrichtung und Planung der Maßnahmen zur Pflege, Versorgung und Betreuung, die Personaleinsatzplanung, das kontinuierliche und sachgerechte Führen einer geeigneten, individuellen Pflegedokumentation, die Einbeziehung von anderen an der Pflege Beteiligten, insbes. von Angehörigen, den sachgerechten Umgang mit pflegerisch bedeutsamen Diagnosen, die Einhaltung und Beachtung der hygienischen Anforderungen sowie die sachgerechte Umsetzung ärztlicher Verordnungen u.a.m. Die Prüfung der *Ergebnisqualität* schließlich erstreckt sich insbes. »auf die Wirksamkeit von Pflege- und Betreuungsmaßnahmen und das Wohlbefinden der Pflegebedürftigen« und beinhaltet insbes. Erhebungen über den allgemeinen pflegerischen und gesundheitlichen Zustand, die Ernährung, insbes. die Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme, die hauswirtschaftliche Versorgung oder Unterkunft und

Verpflegung, die Versorgung von gerontopsychiatrisch beeinträchtigten Pflegebedürftigen, die Berücksichtigung individueller Bedürfnisse der Pflegebedürftigen und die Zufriedenheit der Pflegebedürftigen mit der Leistungserbringung sowie die Übereinstimmung der Pflegeergebnisse mit den Pflegezielen. All diese Prüfungen beinhalten auch - auf der Basis freier Einwilligung - »Befragungen und Inaugenscheinnahmen des gesundheitlichen und pflegerischen Zustands von Pflegebedürftigen; sie können sich auch auf Befragungen von Beschäftigten der zugelassenen Pflegeeinrichtung, Angehörigen von Pflegebedürftigen sowie des Heimbeirates, des Heimfürsprechers oder des Ersatzgremiums erstrecken.«

Da das Pflege-Qualitätssicherungsgesetz ab dem Jahr 2004 für zugelassene Pflegeeinrichtungen nur noch auf der Basis von Leistungs- und Qualitätsnachweisen den Abschluss von Vergütungsvereinbarungen gewährleistet, ist klar, dass auch hospizliche Einrichtungen in gleicher oder analoger Weise von diesen Entwicklungen betroffen sein werden. Damit aber wird die Frage nach einer »guten Qualität« im Kontext von Sterben und Tod in neuer Weise dringlich, da die spezifischen Momente hospizlicher Arbeit nunmehr im Rahmen allgemeiner Qualitätsmanagementsysteme ausgewiesen werden müssen. Sosehr man die Intentionen zur Sicherung und Weiterentwicklung von Pflegequalität sowie zur Qualitätsentwicklung auf der Basis von Selbstevaluation bejahen mag, können durch die bereits jetzt zu beobachtende rasche Ausbreitung komplexer Systemmodelle zum Qualitätsmanagement auch neue Gefährdungen auf einen so sensiblen und im letzten auch der Planbarkeit entzogenen Bereich wie dem der Sterbebegleitung zukommen. »Um Qualität im Sinne von Qualitätsmanagement beeinflussen zu können«, - so heißt es in den Definitionen des Informations- und Fortbildungsprogramms für Qualitätsmanagement in der Ambulanten Versorgung - »ist es einerseits erforderlich, die unterschiedlichen Anforderungen genau zu definieren und andererseits die tatsächlich erbrachte Qualität exakt zu messen. Dies ist die zwingende Voraussetzung, um Verbesserungspotentiale zu identifizieren und die Qualität nachweislich zu verbessern.«^v Wie aber der Neuentwurf zum § 113 SGB XI zeigt, ist gerade die Ergebnisqualität, auf die es ja verstärkt ankommen soll, nur dann adäquat zu beurteilen, wenn auch subjektive Kriterien einbezogen werden. Die damit verbundenen

Schwierigkeiten haben Studien aus dem Bereich der Pflegewissenschaft zur Qualitätsverbesserung in der Hospizarbeit deutlich gemacht. Die Probleme beginnen bereits damit, wie überhaupt die sog. »outcomes« konzeptionell aus den Beziehungen zwischen Ressourcen, Aufgaben, vorgesehenen Diensten, unmittelbaren und langfristigen Wirkungen begriffen werden sollen.³⁰ Sie setzen sich auch darin fort, wenn es darum geht, die »outcome categories« operabel zu machen; dies wird z.B. umso mehr ein Problem sein, wenn nur noch eine eingeschränkte Kommunikation mit dem Sterbenden möglich ist." Schließlich ist zu fragen, ob mittels der geforderten detailgenauen Erhebungen über die Struktur- Prozess- und Ergebnisqualitäten die grundlegende Ebene der Werthaltungen überhaupt positiv beeinflusst werden kann Nicht zufällig werden »wertschätzen«, »miteinander kommunizieren«, »Gegenseitigkeit zeigen«, »Privatsphäre respektieren«, »befähigen«, »Vertrauen aufbauen«, »Unterstützung geben«, »fürsprechen«, »partizipieren« usw. immer wieder als entscheidende Faktoren zum Aufbau von Qualität genannt und betont.³² In der Sprache der philosophischen Tradition würde man hierbei von sog. »primären« Qualitäten sprechen, zu denen insbes. die »Haltungen« gehören. Primäre Qualitäten sind solche, die ethisch fundiert sind und in der Anerkennung wie Wertschätzung des absoluten inneren Wertes der Menschenwürde gründen. »Würde haben« bedeutet Träger einer Bestimmung zu sein, für die es kein Äquivalent gibt. Auch die Summe aller Struktur-, Prozess- und Ergebnisqualitäten ergibt nicht das, was die Würde eines Menschen ausmacht, wengleich sie zur näheren Bestimmung dessen, was menschenwürdige Pflege und Begleitung ausmacht, notwendige Stützen sind. Übersieht man aber im Rahmen von Qualitätsmanagementsystemen die prinzipielle Differenz zwischen den sog. primären und den »sekundären« Qualitäten, läuft man Gefahr, Qualitätssicherung und -verbesserung um ihre ethisch bestimmte Dynamik zu bringen. Als Konsequenz ergibt sich: Nicht zuletzt im Hinblick auf die realen Herausforderungen durch utilitaristische Lebensqualitätsphilosophien muss der theoretischen und praktischen Bestimmung dessen, was »Qualität« in ihren ethischen Dimensionen bedeutet, hohe Priorität zukommen. Da es in der Lebensbegleitung bis zuletzt stets um Nähe und Nahe-Sein geht, verlangt dies die Entwicklung eines wachen Bewusstseins für die beson-

deren Verletzbarkeiten der Person des Sterbenden bis hin zum Gespür für die emotionale Dynamik, welche ja ebenso zu den sog. primären Qualitäten gehört wie das Profil des Hospizdienstes selbst. Alle Bemühungen um eine Qualitätssicherung hospizlicher Begleitung und Pflege sind auf ethische Orientierung angewiesen. Eine dem »Prinzip Menschenwürde« verpflichtete ethische Orientierung ermöglicht es, die Entwicklung der sog. sekundären Qualitäten von Struktur, Prozess und Ergebnis vor falscher Eigendynamik zu bewahren. Ethische Orientierung ist auch die Grundlage, um eine entsprechende Sensibilität für die spezifischen Relationen der Würde angesichts von Leid und Tod zu entwickeln.

Was hier nur paradigmatisch anhand der neuen Herausforderungen für die Fragen der Qualitätssicherung in der Hospiz- und Palliativarbeit angedeutet werden kann, lässt vielleicht doch etwas von der Dringlichkeit einer ethischen Kategorieneinforschung – auch bezüglich weiterer biomedizinischer Anwendungsbereiche – erahnen. Die damit verbundenen Fundierungsaufgaben im Hinblick auf ethische Kategorienbildung und insbes. im Hinblick auf theologisch-ethische Kategorienbildung überhaupt könnten ein geeignetes künftiges Forschungsfeld nicht zuletzt für den ökumenischen Dialog in der Ethik darstellen.

Prof Dr. Gerhard Höver
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn
Moraltheologisches Seminar
Am Hof 1
D-53113 Bonn

Anmerkungen

1. H. M. Baumgartner/ G. Gerhardt/ J. Konhardt/ G. Schönrich, Art.: Kategorie, Kategorienlehre, in: HWP4, 714-776, 775.
2. Vgl. zu dieser Grundfunktion von Kategorien H. M. Baumgartner, Art.: Kategorie, in: HPhG Bd. 11, 761-778.
3. Vgl. A. Hertz/ W. Korff/ T. Rendtorff/ H. Ringeling (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik Bd. 1, Freiburg i. Br. 1978, 407-473.
4. Vgl. E. Herms, Die Kategorie der Rechtfertigung, in: HchE Bd. 1, a.a.O., 422-440, 422.
5. Vgl. P. Biehle, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Problem der Bildung - Zur Neufassung des Bildungsbegriffs in religionspädagogischer Perspektive, in: ders./ K. E. Nipkow, Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive, Münster 2003, 9-102, 25 ff.
6. Vgl. W. Klafki, Das pädagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung, 3./4. Aufl. Weinheim 1964.
7. Vgl. ebd. 9.
8. K. Demmer, Moraltheologische Methodenlehre, Freiburg/Schweiz 1989, 166.
9. Ebd. 168.
10. Vgl. J. Simon, Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant, in: D. Koch/ D. Bort (Hrsg.), Kategorie und Kategorialität: historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken (FS für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag), Würzburg 1990, 107-130.
11. Vgl. K. Demmer, Moraltheologische Methodenlehre, a.a.O., 98 Anm. 66.
12. Vgl. L. B. Puntel, Zu den Begriffen »transzendental« und »kategorial« bei Karl Rahner, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg 1979, 198, zit. bei K. Demmer, Moraltheologische Methodenlehre, a.a.O. 168, Anm. 168.
13. K. Derrner, Moraltheologische Methodenlehre, a.a.O. 98.
14. Vgl. H. Krings, Transzendente Logik, München 1964, 157.
15. Vgl. K. Demmer, Moraltheologische Methodenlehre, a.a. O., 171.
16. Vgl. A. Lob-Hüdepohl, Kind als Schaden? Ethische Anmerkungen zur aktuellen deutschen Rechtsprechung, in: StZ 221 (2003) 595-610; U. Riedel, »Kind als Schaden«. Die höchstrichterliche Rechtsprechung zur Arzthaftung für den Kindesunterhalt bei unerwünschter Geburt eines gesunden, kranken oder behinderten Kindes, Frankfurt a. M. 2003, G. Müller, Unterhalt für das Kind als Schaden? Zur Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs, Vortrag beim Nationalen Ethikrat, 22. Januar 2003 (www.nationalerethikrat.de).
17. Bundesverfassungsgericht, Beschluß des Ersten Senats vom 12. November 1997, in: EuGRZ 1997, 635-644.
18. Ebd. 638.
19. Vgl. dazu J. Simon, Kategorien der Freiheit und der Natur, a.a.O. 129.
20. Vgl. **NW**. Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar, in :FAZ Nr. 204, 3. Sept. 2003, 33 f, 33.
21. Vgl. dazu Th. Kobusch, Die Kategorien der Freiheit. Stationen einer historischen Entwicklung: Puffendorf, Kant, Chalybäus, in: AZsdPh 15 (1990) 13-37.
22. Vgl. H. Krings, Transzendente Logik, a.a.O. 160.
23. Vgl. hierzu etwa G. Seeber, Ökologische Ökonomie. Eine kategorialanalytische Einführung, Wiesbaden 2001.
24. Vgl. etwa N. Degele, Happy together: Soziologie

- und Gender Studies als paradigmatische Verunsicherungswissenschaften in: *Soziale Welt* 54 (2003) 9-30.
25. Vgl. z. B. P. Sefrin/ I. W. Weidinger/W. Weiss, Sichtungskategorien und deren Dokumentation, in: *Dt. Ärzteblatt* 100 H. 31-32, 4. Aug. 2003, A 2057 f.
26. K. Wilkening/R. Kunz, Sterben im Pflegeheim. Perspektiven und Praxis einer neuen Abschiedskultur, Göttingen 2003. 228.
27. Vgl. ebd. 68.
28. Vgl. ebd. 181.
29. Vgl. [hUp://www.g-m-a.de/2definitionen/Oindex/3qualitaetskategorien](http://www.g-m-a.de/2definitionen/Oindex/3qualitaetskategorien).
30. Vgl. C. N. D. D'Onofrio, Hospice Quality Improvement Programs : An Initial Examination, in : *Journal of nursing care quality* 15/4 (2001) 29-47, 33.
31. Vgl. The quality of dying: how can we improve care at the end of life? An interview with the 10M's Marilyn Field. Interview by Steven Berman, in: *The Joint Commission journal on quality improvement* 23/9 (1997) 498-504, 501, sowie K. Wilkening/ R. Kung, Sterben im Pflegeheim, a. a. O., 95 ff.
32. Vgl. z. B. H. Holskers, Die Qualität der pflegerischen Beziehung – ein Anforderungsprofil, in : *Pflege* 2001 ; 14,39-45; G. Frei-Rhein, Wie erleben und beschreiben Pflegenden Qualität in der Pflege im Alltag?, in: *Pflege* 2001; 14,395-405; A. Büssing/ J. Glaser, Mitarbeiter- und Patientenorientierung in der Pflege als Teil des Qualitätsmanagements – Stand und Forschungsbedarf, in: *Pflege* 2001; 14,339-350.

Menschenrechte oder Frauenrechte? Gleichheit oder Differenz?

Eine Ortsbestimmung feministischer Rechts-theologie.

Von Christine Globig

Wäre das Recht, oder jedenfalls die moderne demokratische Gesetzgebung, grundsätzlich geschlechtsneutral (wie manche behaupten), dann wären die genannten Fragestellungen wohl nicht so dringlich. Gleichheit und Differenz könnten unter rechtsgleichen Bedingungen verhandelt werden; Menschenrechte wären selbstverständlich auch Frauenrechte. Die Alternative machte keinen Sinn.' - Doch so einfach ist es nicht. Z.B. heißt es in einer Entscheidung des Bundesgerichtshofs aus dem Jahr 1953 zur Frage der Gleichberechtigung von Männern und Frauen wie folgt:

»Was die Menschen- und Personenwürde angeht, so sind Mann und Frau völlig gleich; und das muß streng in allem Recht zum Ausdruck kommen. Streng verschieden sind sie aber nicht nur im eigentlich Biologisch-Geschlechtlichen, sondern auch in einer seismäßigen, schöpfungsmäßigen Zueinanderordnung zu sich und dem Kind in der Ordnung der Familie, die von Gott gestiftet und daher für den menschlichen Gesetzgeber undurchbrechbar ist. Die Familie ist nach

der Schöpfungsordnung eine streng ihrer eigenen Ordnung folgende Einheit; Mann und Frau sind -ein Fleische, An diesen Urtatbestand (außerhalb des ehewirtschaftlichen Bereichs) Rechtsformen gesellschaftlicher Art herantragen zu wollen, ist widersinnig. Innerhalb der strengen Einheit der Familie sind Stellung und Aufgabe von Mann und Frau durchaus verschieden. Der Mann zeugt Kinder; die Frau empfangt, gebiert und nährt sie und zieht die Unmündigen auf. Der Mann sichert, vorwiegend nach außen gewandt, Bestand, Entwicklung und Zukunft der Familie; er vertritt sie nach außen; in diesem Sinn ist er ihr -Haupt« Die Frau widmet sich, vorwiegend nach innen gewandt, der inneren Ordnung und dem inneren Aufbau der Familie. An dieser fundamentalen Verschiedenheit kann das Recht nicht doktrinär vorübergehen, wenn es nach der Gleichberechtigung der Geschlechter in der Ordnung der Familie fragt.«?

Es ist auffällig, dass der Bundesgerichtshof auf eine theologische Fundierung der Rechtssatzung

Wert gelegt hat. Inhaltlich aber wird die Gleichheitsbestimmung des Grundgesetzes: in solch pointierter Weise in eine strukturelle Ungleichheit verwandelt, dass auch der Neo-Konservatismus der 50er Jahre kaum als hinreichende Entschuldigung gelten kann. Wichtig ist, in welcher Weise hier differenziert wird: das Gleichheitsbestimmung wird grundsätzlich gestützt und alles Recht im Prinzip darauf bezogen; zugleich wird aber eine zweite Kategorie eingeführt: die Ordnung der Familie, der »Urtatbestand«, der eine Hierarchie zwischen Mann und Frau oder jedenfalls eine festgelegt unterschiedliche Aufgabenteilung festlegt. Das theologische Vorbild für eine solche Differenzierung ist eine Theologie der Schöpfungsordnungen; der Begriff wird hier sogar explizit aufgenommen. Auch steht die aristotelische Rechtsregel im Hintergrund, dass Gleiches gleich, Verschiedenes aber verschieden behandelt werden muss. So fällt die Entscheidung über die Zuordnung von Mann und Frau schon jenseits des Gleichheitssatzes; ihm voraus liegt nämlich die Frage, was überhaupt als gleich und was als verschieden zu gelten hat. Dies wird dahingehend geklärt, dass die schöpfungsmäßige Bestimmung beider Geschlechter grundsätzliche Verschiedenheit bedingt. Nach dieser Entscheidung ist die Gleichheitsforderung obsolet, bzw., wie es etwas großartiger heißt, ist es »widersinnig«, an den »Urtatbestand« »Rechtsformen gesellschaftlicher Art herantragen zu wollen«. Es wird also auch zwischen Gesellschaftsvertrag und Schöpfungsordnung unterschieden.

I.

Aus einem solchen Resultat ist zu lernen, dass »Gleichheit« offensichtlich ein komplexerer Tatbestand ist, als zunächst zu vermuten wäre. Ganz offensichtlich sind Männer und Frauen ja ungleich, in ihren biologischen Merkmalen, in ihren Kräfteverhältnissen und häufig auch, bedingt durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung, in ihren Fähigkeiten. So ist es wichtig sich zu erinnern, dass Gleichheit nicht Identität bedeutet, sondern dass der Begriff der Gleichheit ein *tertium comparationis* fordert." Der Vergleich geschieht mittels eines Faktors, der jeweils zu bestimmen ist. Für Männer und Frauen gilt die Gleichheit nicht biologisch – aber vor dem Gesetz! Das *tertium comparationis* muss jeweils geklärt werden,

damit die Gleichheit substantiell gefüllt werden kann. Widersinnig aber ist es, dass man, nachdem der Vergleichsfaktor einmal festliegt, die Gleichheitsforderung mit Blick auf die gegebenen Verschiedenheiten in Frage zu stellen versucht. Die 50er Jahre kennen auch diese Diskussion bereits; die Juristin Erna Scheffler bringt am 38. Juristentag 1950 das Problem präzise auf den Punkt:

»Gerade weil Männer und Frauen psychisch und physisch verschieden sind, hat [der Gesetzgeber] überhaupt ihre rechtliche Gleichheit besonders normiert. Man kann nicht den Grundsatz: Gleichberechtigung trotz Geschlechtsverschiedenheit wieder mit dem Argument der Geschlechtsverschiedenheit *einschränken*. Das widerspricht der immanenten Logik des Gleichberechtigungssatzes.«⁵

Mit solcher Brillanz, mit der die Juristin hier argumentiert, kann die feministische Theologie in Rechtsfragen bisher nicht aufwarten. Tatsächlich wurde hier, anders als in der feministischen Philosophie, Rechtswissenschaft und Geschichte die Reflexion rechtlicher Strukturen bisher erstaunlich stiefmütterlich behandelt. Das befremdet auf den ersten Blick: Ist nicht die Forderung nach Gerechtigkeit der erste Impuls der theologischen Frauenbewegung gewesen? Und welche Gerechtigkeit gäbe es jenseits rechtlicher Strukturen? Die Anliegen der kirchlichen Frauenbewegung sind denn auch ohne Rechtsfragen nicht zu denken, dennoch hat die feministische Theologie auf der Reflexionsebene bisher merkwürdige Zurückhaltung gezeigt. Fast möchte man Rudolf Sohm aktualisieren: Im theologischen Feminismus zeigt sich eine eigentümliche Diastase zwischen Geist und Recht oder Frauenerfahrung und Institution.

Woran liegt es? Die feministische Theologie ist eine junge Disziplin, die zwar die ältere Frauenbewegung des 19. und frühen 20Jh. beerbt (welche eminent in Rechtskategorien dachte und ja u.a. das weibliche Wahlrecht, Erbrecht, Eigentumsrecht erkämpfte). Doch hat der theologische Feminismus der 70er/80er Jahre vor allem Erfahrungskategorien betont und die weibliche Identität jenseits der männlich geprägten Strukturen entworfen. Wir sprechen heute von dieser Phase als »Differenzfeminismus«, einer Ausrichtung, die stärker als andere feministische Positionen von einer essentiellen Verschiedenheit von Männern und Frauen und damit auch von unterschiedlichen Lebensräumen ausgeht. Der theologische Differenzfeminismus hat neue spirituelle Formen entwickelt und theologi-

sehe Denkmuster sinnvoll in Frage gestellt. Die Haltung war zugleich skeptisch, was die Bedingungen der Kooperation zwischen Männern und Frauen anging - und auch mit dieser Skepsis übertrug die Differenzfeminismus den vorlaufenden, gleichheitsorientierten, politisch aktiven Feminismus früherer Jahrzehnte, insofern dessen Forderungen nur zu oberflächlichen Korrekturen und bei den Frauen zu Enttäuschungen geführt hatten. In einer solchen Phase der Selbstbesinnung entstehen keine umfassenden Rechtstheorien.

So tritt man mit Überlegungen zur feministischen Rechtsethik auf relativ neues Terrain, und auch ich will zunächst nicht mehr als eine Grundlagenklärung herbeiführen:

a) Lässt sich feministisch-theologisch für eine Rezeption der Menschenrechte votieren? Die *droits d'égalité*, die Gleichheitsrechte der Französischen Revolution waren Bürgerrechte und trotz ihrer universalen Formulierung weder für Frauen noch für Dienstboten noch für Juden gültig.¹ Bis heute ist die Diskrepanz zwischen universal formulierter Gleichheit und konkreter Ungleichheit, welche durch das Recht nicht aufgehoben, evtl. sogar verstärkt wird, für Frauen das entscheidende Problem. *Summum ius, summa iniuria* gilt bis heute, insofern es nicht gelungen ist, die weiblichen Lebensumstände in die Rechtsgebung sinnvoll einzubeziehen.

b) Könnte demnach das Ziel vielmehr sein, die *Differenz* weiblicher Lebenszusammenhänge endlich iustiziabel zu machen? Könnte das Recht über die Wahrnehmung der Unterschiedenheit von Frauen und Männern vielleicht dem Leben näher kommen?

c) Oder ist das Recht eine derart männliche Domäne gewesen, dass es auch ein historisches Defizit für Frauen gibt?" Wie wirkt sich die maßgebliche Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Lebensraum, inklusive der Höherbewertung des öffentlichen Raums, auf die Lebensqualität von Frauen aus, die stärker als Männer auf den privaten Raum gewiesen sind?

Ich gehe zunächst ins Gespräch mit einem historischen Text, der »Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerins" von 1791 aus der Französischen Revolution, der die Menschenrechte für Frauen begründet und auch zusätzliche Frauenrechte formuliert; zweitens mit einer zeitgenössischen feministisch-philosophischen Konzeption, die auf den Begriff der Menschenrechte wie überhaupt auf das Ziel der Gleichheit grundsätzlich verzich-

tet, vielmehr aus der Differenz von Frauen einen neuen Politikbegriff abzuleiten versuchen. In einem Zwischenschritt zwischen beiden Erörterungen reflektiere ich das spannungsvolle Verhältnis zwischen rechtlicher und faktischer Gleichheit mit Anleihen bei der Diskurstheorie und nehme diese Überlegungen im Schlussteil wieder auf, um Ansatzpunkte einer feministisch-theologischen Rechtsethik aufzuzeigen.

||

Die »Declaration de la Femme et de la Citoyenne«, die sogenannte »Frauenrechtserklärung« der Französin Olympe de Gouges" vom 7. September 1791 folgt fast genau zwei Jahre auf die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789 und ist dieser auch sprachlich und im inhaltlichen Duktus angepasst.¹¹ Hinter diesem exzeptionellen Entwurf der de Gouges steckt ein konkretes politisches Programm: Während der Französischen Revolution hatten einzelne Frauen, als Mitglieder in den basisdemokratischen und patriotischen Volksvereinen, den Anspruch auf Teilhabe an den Bürgerrechten reklamiert.¹² Eine dieser Vereinigungen hieß »Brüderliche Gesellschaft der Patrioten beiderlei Geschlechts«, und hier ist das Umfeld der Olympe de Gouges zu verorten.¹³ Eine andere von Frauen getragene Gruppe, die sich pathetisch »Revolutionäre Republikanerinnen« nannte, trug die rote Jakobinermütze und verstand sich als »Phalanx zur Vernichtung der Aristokratie«. ¹⁴ Die Präsenz von (sicherlich einzelnen) Frauen gehört zur Realität der Pariser Aufbruchsjahre. Das Programm von de Gouges ist demnach nicht charismatisch-singulär, sondern im Kontext von Gleichgesinnten entstanden und als Votum einer realen Frauenbewegung zu verstehen.¹⁵

Die Frauenrechtserklärung ist im unmittelbarem Anschluss an die Menschenrechtserklärung aufgebaut, jedoch verschiebt sich den Schwerpunkt auf die Rechte von Frauen. Ich nenne beispielhaft drei Artikel:

Erklärung der Menschen und Bürgerrechte vom 26. August 1789

Art.1 Die Mensch sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten. Die sozialen Unter-

schied können nur im allgemeinen Nutzen begründet sein.

Art.3 Das Prinzip jeder Herrschaft ruht wesentlich in der Nation. [...]

Art.4 Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. So hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen nur die Grenzen, die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuss der gleichen Rechte sichert. Die Grenzen können allein durch Gesetz festgelegt werden.

Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin vom 7. September 1791

Art.1 Die Frau ist frei geboren und bleibt dem Manne gleich in allen Rechten. Die sozialen Unterschiede können nur im allgemeinen Nutzen begründet sein.

Art.3 Das Prinzip jeder Herrschaft ruht wesentlich in der Nation, die nichts anderes darstellt als eine Vereinigung von Frauen und Männern. [...]

Art.4 Freiheit und Gerechtigkeit bestehen darin, den anderen zurückzugeben, was ihnen zusteht. So wird die Frau an der Ausübung ihrer natürlichen Rechte nur durch die fortdauernde Tyrannei, die der Mann ihr entgegengesetzt, gehindert. Diese Schranken müssen durch Gesetze der Natur und Vernunft revidiert werden.

Die sorgfältige Erwähnung von Männern *und* Frauen als TrägerInnen der Menschenrechte hat in der Frauenrechtserklärung mehr als einen nur oberflächlichen Sinn. In Art. 1 wird der anonyme »Mensch« konkretisiert und als Mann und Frau benannt. Zugleich wird der Vergleichspunkt verschoben: Liegt im Ursprungstext das Interesse darin, die Menschen des ersten bis dritten Standes als Bürger zu qualifizieren, geht es für de Gouges darum, dass Männer und Frauen über gleiche Rechte verfügen. Für die Freiheitsrechte (Art.1) wird der ursprüngliche Angriff auf das Feudalregime jetzt auf die Binnenstruktur zwischen Männern und Frauen gerichtet. Die Radikalität einer solchen Formulierung ist auf dem Hintergrund der faktischen Radikalität auch der Menschenrechtserklärung zu lesen. Art.3 erläutert, dass die Gemeinschaft von Männern *und Frauen* die notwendige Bedingung für den Begriff der Nation darstellt.

Die Frauenrechtserklärung entlarvt und korrigiert die Erklärung der Menschenrechte als ein

Konzept, das für männliche, besitzende Vollbürger formuliert war. In der Umsetzung blieben denn ja auch der vierte Stand, Frauen und Juden von der Nationalversammlung und den Bürgerrechten ausgeschlossen. Der Text der de Gouges spiegelt wieder, dass diese Entwicklung für bestimmte Frauen eine Enttäuschung war und dass sich durchaus nicht alle fügen wollten. Indifferente Aussagen (*les droits de l'homme*) werden hier verbindlich gemacht. De Gouges definiert Freiheit im Zusammenhang mit Gerechtigkeit, als Aufschrei derer, denen Unrecht getan wird (Art.4), und fordert die Rückerstattung der geraubten Rechte, die sie im Naturrecht garantiert sieht. Sie formuliert das, was wir heute das Missverhältnis zwischen postulierter Gleichheit und faktischer Ungleichheit nennen: eine prinzipielle Gleichstellung, die sich praktisch nicht auswirkt. Für de Gouges bildet das Naturrecht eine letzte Bastion weiblicher Hoffnungen, steht aber in Spannung zum positiven Recht, das Frauen benachteiligt.

Im Verlauf ihrer Thesen geht sie auch auf spezifische Frauenrechte ein: Dazu gehört ihrer Ansicht nach das Recht der finanziellen Absicherung bei unehelichen Geburten. Die sexuelle Ausbeutung von Frauen, die im Standesgefüge niedriger standen und die entsprechend große Zahl unehelicher Kinder, für die niemand haftete, war ein virulentes Frauenproblem. De Gouges deutet - unorthodox, aber sehr zielgerichtet - das Recht auf Meinungsfreiheit als Recht, bei unehelichen Geburten die Vaterschaft offenzulegen.¹⁶ Man kann daraus ableiten, dass die Menschenrechte nicht nur für den Bereich der Öffentlichkeit und der öffentlichen Mitwirkung Gültigkeit beanspruchen, sondern auch eine Dimension im privaten Raum haben, die möglicherweise frauenspezifisch ist.

III

Die Synopse zwischen Menschen- und Frauenrechtserklärung hat auf der historischen Ebene markiert, was bis heute das entscheidende Problem darstellt. Wenn wir in die Gegenwart wechseln, so bleibt für Frauen die Diskrepanz zwischen theoretischer Gleichstellung und faktischer Ungleichbehandlung als Folge rechtsfremder Prämissen das durchgängige Problem (Ich gehe im folgenden von bundesdeutschen Gesetzen und

Fragestellungen aus.) Die geschlechtsneutrale Gesetzgebung erweist sich allzu oft als abstrakt gegenüber ungleichen Lebensverhältnissen, und das gleiche Recht für alle kann die Ungleichheiten sogar verstärken, wie man insbesondere in allen Bereichen zeigen kann, wo die weibliche Berufs-Biographie nach dem Maßstab der männlichen bewertet wird. So sieht z.B. das Arbeitsförderungsgesetz für Frauen grundsätzlich gleiche Rechte vor, bzw. ist geschlechtsneutral formuliert; in der konkreten Zuweisung von Förderungsmaßnahmen aber spielt das Kriterium der zu betreuenden Kinder eine erhebliche Rolle (wobei fraglos von der Frau und Mutter als verantwortlicher Betreuerin ausgegangen wird). Auch in vielen anderen Situationen zeigt sich, dass die Norm der männlichen Erwerbsbiographie - mit ununterbrochener Berufstätigkeit, Karriereorientierung, Mobilität - Frauen weit zurückdrängt. Die bundesrepublikanische Gesetzgebung hat sich wohl verpflichtet, Gleichheit nicht nur grundsätzlich zu postulieren, sondern auch gezielt herzustellen (so im Gleichbehandlungsgesetz von 1980, das u.a. die Quotierung einführt) und versucht damit eine gewisse Kompensation. Dennoch sind die biographischen Bedingungen von Frauen und Männern unverändert so differnt, dass die Erfolge der Rechtslage sich nicht mit der Wirklichkeit decken.

Die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist auf rechtstheoretischer Ebene sehr gründlich von Jürgen Habermas reflektiert worden, bei dem ich daher einige Anleihen mache. Er entwickelt das gleiche Problem mit der begrifflichen Differenzierung von rechtlicher und faktischer Gleichheit.¹⁷ Das Freiheitsprinzip wirkt sich nach Habermas auch unter dem Gleichheitsgrundsatz notwendig differenzierend aus, insofern unterschiedliche Menschen die gleichen Rechte unterschiedlich nutzen werden. Insofern ist rechtliche Gleichheit nie mit faktischer Gleichstellung identisch und muss es auch nicht. Problematisch wird die Situation dann - und das geschieht allerdings häufig genug - wenn die Regelungen selbst, welche die rechtliche Gleichheit sichern sollen, bereits von sich aus und strukturell zu faktischer Ungleichbehandlung führen und wenn sich das Rechtssystem gegen solche strukturellen negativen Verfestigungen immunisiert. Ein Beispiel dafür haben wir in den Prämissen und Stereotypen der Geschlechtsidentität und Arbeitsteilung gefunden, wie es 1953 noch ganz drastisch vor-

handen war, heute aber in vielen Details fortwirkt. Auch Habermas beobachtet, dass das sozialstaatliche Paradigma die Unterschiede männlicher und weiblicher Lebensläufe wohl noch beobachtet und kompensatorisch auszugleichen versucht, aber das grundsätzliche Dilemma nicht lösen kann. Eine Lösung ist seines Erachtens nur dann zu erkennen, wenn die biographischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen in Kommunikation zwischen zwei gleichberechtigten Gruppen verhandelt werden und nicht die weibliche Biographie kompensatorisch oder gänzlich blind an das männliche Modell angepasst wird."

Ich nehme den Gedanken auf, dass Rechtsgleichheit das Produkt eines Kommunikationsgeschehen ist, also relational konstruiert wird und auf unterschiedliche Situationen je neu entworfen werden kann. Wir haben es also nicht mit einem absoluten und abstrakten Gleichheitsbegriff zu tun, sondern können in einer fruchtbareren Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit davon ausgehen, dass das Gleichheitsprinzip eher eine Diskussionsgrundlage als ein abschließendes Prinzip darstellt, eher den Anfang eines Prozesses als ein Resultat. Damit sind Frauen nicht rechtlich gleichgestellt, aber sie könnten es werden. So könnte die Prämisse feministischer Rechtsüberlegungen aussehen. Weiterhin könnte man davon ausgehen, dass die *Distribution* von abstrakten Rechten - im Bild: die Verteilung eines Kuchens, von dem die Frauen möglichst die Hälfte abbekommen sollen - möglicherweise den Sachverhalt nicht trifft; dass nämlich Gleichheit nicht wie andere Grundgüter distributiv verteilt werden kann. Der indische Ökonom Amartya Sen hat in einem vergleichbaren Zusammenhang den etwas steifen Begriff des »Fähigkeitenraums« eingeführt, der zu berücksichtigen ist.¹⁹ Das heißt, es geht nicht nur um die Verteilung von Gütern, sondern immer auch um die Reflexion dessen, wozu ein Gut einen Menschen befähigt oder nicht befähigt. So könnte es für Frauen weniger um eine Verteilung von abstrakter Gleichheit gehen, als vielmehr darum, dass Frauen im konkreten Fall Rechte ausüben und selbst mitbestimmen können. »Rechte lassen sich nur *genießen*, indem man sie *ausbt.ei*." Nur die Betroffenen selbst können die relevanten Punkte betreffs Gleichheit und Ungleichheit klären helfen" und verhindern, dass Kriterien, die überhaupt nicht rechtsimmanent sind, die Auslegung bestimmen. Die bisherigen Rechte für Frauen schützen, wie wir gesehen ha-

ben, nicht vor Klischeebildung und Diskriminierung - jenseits einer postulierten Rechtsgleichheit. Hier müsste also völlig neu angesetzt werden.

IV

Eine solche differenzierende Re-Formulierung der Rechtsgleichheit ist mir wichtig angesichts dessen, dass nicht wenige Feministinnen sich vom Gleichheitsgedanken oder sogar generell vom Rechtsdenken verabschiedet haben, und zwar nicht aufgrund mangelnden Theoriebewusstseins, sondern aufgrund ihrer Alltagserfahrungen. Der Alltag freilich lehrt fast jede Frau, dass rechtliche Regelungen sehr oft Makulatur sind, angesichts von Vorurteilen, biologistischen Festschreibungen, männlichen Hierarchien und männlichen Netzwerken. Ich habe bereits von der Tendenz des sogenannten Differenzfeminismus gesprochen, sich darum von Rechts- und Machtstrukturen zu distanzieren.

Eine sehr profilierte differenzfeministische Position wird seit einigen Jahren von einer Gruppe von Philosophinnen und anderen Wissenschaftlerinnen in Italien formuliert, die zwei Zentren hat: die Universität von Verona und ein Gruppe in Mailand, die sich ursprünglich um eine engagierte Buchhandlung gruppierte. Sie haben eine Vielzahl von teils sehr bekannten Publikationen hervorgebracht." Ein Grundlagentext ist das Buch »Wie weibliche Freiheit entsteht« aus den späten 80er Jahren," diesem Buch sind weitere, teilweise sehr schöne und lesenswerte Veröffentlichungen gefolgt." In Deutschland wird von dieser italienischen differenzfeministischen Strömung meist als von »den Mailänderinnen« oder »den Italienerinnen« gesprochen. Sie gehen davon aus, dass der Versuch der Gleichstellung von Frauen auf rechtlichem Wege gescheitert ist und berufen sich auf die Diskrepanz zwischen rechtlicher und faktischer Gleichheit, wie ich es eben gezeigt habe. In ihrer Analyse verschärft sich diese Diskrepanz allerdings zu einer absoluten Diastase; sie sehen die egalitären Bemühungen - wohinter konkret die Ambitionen der italienischen Linken stehen - als gescheitert an, weil »sich die lange verfochtene Gleichstellungspolitik für viele Frauen als äußerst unwirksam erwiesen hat (denn sie versuchte Frauen - meist erfolglos - dorthin zu befördern, wo sie vielleicht gar nicht sein wollen).e" »Eine Politik..., die sich auf Rechte und Gleich-

heitsansprüche beruft, nimmt die von Männern zur Regulierung ihrer Interessen geschaffenen Instanzen zum Maßstab, weshalb die Frau als Mangelwesen erscheint, das es zu fördern, dem es zu helfen gilt. Die Schwäche einer solchen Konzeption von Freiheit und von sozialer Existenz, die nahezu ausschließlich auf Rechten und Ansprüchen dem>Vater- Staat gegenüber basiert, zeigt sich vor allem dann, wenn letzterer die Rechte und Hilfen schneller wieder streicht, als er sie zugestanden hatte.e" Gleichheit ist also, in der Definition der Mailänderinnen, ein bloßes Konstrukt des patriarchalen Systems, höchst störanfällig, und greift das nicht an, was sie »synbolische männliche Ordnung« nennen: die Definitionsgewalt derer, die die Rechtssatzungen geschaffen haben und sich nun freundlich-herablassend bemühen, das Mängelwesen Frau annähernd auf die männliche Stufe zu heben, freilich immer nur annähernd.

In der präzisen Beschreibung der Erfahrungen von Frauen, die erleben, dass sie »gleich« genannt, aber nicht als Gleiche, sondern als freundlich geduldete Andere behandelt werden, sind die Italienerinnen unübertrefflich. Das Interesse, das ihnen entgegen gebracht wird, verdankt sich m.E. der systematischen Ausarbeitung solcher Erfahrungen.

Und dennoch wären kritische Anfragen zu stellen, insofern sowohl die *Festschreibung* der Differenz als auch die Möglichkeiten der politischen *Umsetzbarkeit* des Differenzprinzips als schwierig erscheinen.

Das Ziel der Mailänder Differenzbestimmungen ist nicht das einer vergleichenden Anthropologie, sondern einer neuen politischen Praxis, die sich ganz und gar an Frauenbeziehungen orientiert. Die Hervorhebung der weiblichen Differenz dient erst einmal dazu, männliche Perspektiven grundsätzlich und überall auszublenden. Eine weibliche *polis*, eine weibliche Gemeinschaft beginnt mit einem Beziehungsnetz zwischen Frauen, indem die weibliche Autorität und die Ausstrahlung der erfahreneren Frau auf die Lernende eine große Rolle spielt. Das wird »affidamento« genannt - das Sich-Anvertrauen, indem ein weibliches Selbstbewusstsein gedeihen kann, ohne von männlichen Ansprüchen und Maßstäben verzerrt zu werden. Die Italienerinnen sehen das Differenzprinzip als entschiedene Chance, dass Frauen sich unabhängig vom männlichen Urteil ihre eigenen Prämissen schaffen.

Doch müssen sich solche Überlegungen der Anfrage stellen, ob und wie weit das Differenzprinzip zur positiven Interpretation dessen wird, was negativ über Jahrhunderte erlitten wurde." Denn das patriarchale Denksystem hat nicht nur von männlicher Dominanz, sondern auch immer von der Festschreibung von Differenz-Modellen gelebt, und Frauen haben diese Differenz und die zugewiesenen Weiblichkeitsbilder, wie wir wissen, durchaus internalisiert. Es gehört beträchtlicher Mut dazu, diese Analyse auf den Kopf zu stellen, wie die Mailänderinnen es tun. Dennoch erscheint mir eine positive Besetzung von zunächst patriarchal zugewiesenen Rollenmustern immer hinterfragbar, vielleicht vor allem deshalb, weil die Versuchung des Rückzugs in eine weibliche Bastion erfahrungsgemäß so sehr verlockend ist. Die italienische Marxistin und Publizistin Rossana Rossanda hat im Gespräch mit den Kolleginnen eben dies präzise auf den Punkt gebracht: »[Nach dem Differenzmodell] ist die Frau die Repräsentantin von Leidenschaft, Affekt, Gefühl, einem besonderen Verhältnis zum Körper, unmittelbaren Kenntnissen und von Wissensbeständen, die aus ihrer tausendjährigen Kenntnis des Privaten herrühren; danach ist die Frau friedlich und nicht kriegerisch, eine Feindin der Theorie, aber nicht der Praxis... Unsere Autonomie bestünde hauptsächlich darin, all dem, was uns ohnehin schon gehörte, aber gesellschaftlich entwertet war, ein Zeichen von Wert zu geben... Diese Versuchung ist in unserem Erleben fest verwurzelt und erzeugt die Zweideutigkeit des weiblichen Wunsches zwischen Lobpreisung der -intimen Mächte- und sozialer Frustration, oder umgekehrt.« Hier ist m.E. gut und treffend festgehalten, dass die Rechtsfremdheit, die Frauen vielfach nachgesagt wird und die der Differenzfeminismus explizit bestätigt, zur Begründung kein weiblich-innerliches Proprium braucht, sondern aus einer langjährigen privaten Geschichte der Frauen erklärt werden kann.

Das beinhaltet keine Pauschalkritik am Ansatz der Italienerinnen. Die Überlegungen zur weiblichen Autorität und des sich Anvertrauens an die Ältere sind durchaus nachdenkenswert und geben u.a. Maßstäbe für eine weibliche Erziehung, auch für die universitäre Bildung, an die Hand. Die politische Praxis, die vorgeführt wird, bleibt aber die kleinerer Gruppen, deren Erfahrungen nicht universalisierbar sind (auch nicht sein wollen). Die symbolische weibliche Ordnung, wie sie in dem

Gefüge von Autorität und Sich-Anvertrauen erstellt wird, verzichtet auf klassische Rechts-Parameter und arbeitet mit völlig anderen Kriterien: Humor spielt eine Rolle, Fürsorge, das innere Begehren und die Bereitschaft zu verhandeln." - Man kann dies alles schnell als eine weitere obskure Blüte feministischer Subkultur abtun. Ich denke dagegen, dass in Theorie und Praxis der Italienerinnen eine Frauenwirklichkeit eingefangen ist, die vielerorts gar nicht erst sprachfähig wird und die hier einmal als beachtenswertes Programm zu Tage tritt.

V

Um diese Überlegungen aber für eine Rechtstheorie fruchtbar zu machen, will ich sie anders situieren: nicht in einer ontologischen Differenz, sondern in der Frage des privaten Lebens im Vergleich zum öffentlichen. Damit wäre die These formuliert, dass die Rechtsfremdheit von Frauen keine essentielle, sondern eine geschichtliche Ursache hat, und das diese mit der Trennung und Bewertung der öffentlichen und privaten Lebensbereiche zusammenhängt.

In vielen ausgezeichneten, historisch-feministischen Studien ist nachgewiesen worden, wie, im Gefolge der Aufklärung, die Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre den Lebensraum der Frauen beschnitten hat und gleichzeitig, mit dem althergebrachten Dualismus von Geist und Körper verknüpft, die Hierarchie zwischen Männern und Frauen befestigt wurde." Der »Polarisierung der Geschlechtscharaktere-s« entsprach die Festschreibung auf unterschiedliche Lebensräume, eine Aufteilung, die der bürgerlichen Gesellschaft durchaus dienlich war. Von daher rührt, dass annähernd bis in die Gegenwart »das Ehe- und Familienrecht eine Domäne patriarchaler Sonderinteressen«? geliebt ist.

Aus feministisch-theologischer Perspektive ist nun die theologische Ethik angefragt, wie sie ihrerseits die Familien- und öffentliche Sphäre thematisiert und die Rolle von Frauen jeweils verortet. Ein exemplarischer Blick auf deutsche Ethik-Entwürfe zwischen 1949 und 1980 ergibt noch ein äußerst kritisches Bild: Durchweg sind »Mann« und »Mensch« unreflektiert identifiziert, in vielen materialetischen Abschnitten sind Frauen ausgespart (so zählt Hausarbeit nicht zur Arbeitsethik), Frauen erscheinen hauptsächlich im Bezugsrahmen der Ehe, klassische Geschlechts-

stereotypen werden reproduziert (Ausrichtung »der Frau« auf Liebe, Unterordnung, Mütterlichkeit).³⁴ Man kann solche Zweiteilung zwischen öffentlich und privat, inklusive der Hierarchie zwischen Männern und Frauen, ebenso in lutherischen und ordnungstheologischen Entwürfen wie in der barthianisch geprägten Institutionentheorie finden." Offensichtlich hat sich die theologische Ethik jene Polarisierung von öffentlichen und privaten Lebensbereichen und das dazugehörige Frauenbild in jeder Hinsicht angeeignet.

Feministische Ethik kritisiert die männliche Bestimmungsmacht über die öffentlichen Bereiche, wobei immer auch betont wird, dass die gleichen Männer auch die Privatsphäre dominieren können, wenn sie sie als Rückzugsraum und Erholungsbereich einfordern. Ich sehe allerdings, dass vielfach auch im feministischen Kontext das öffentliche Leben im Vordergrund steht: Auch Feministinnen hofieren den öffentlichen Raum, propagieren die fortschreitende weibliche Berufstätigkeit, honorieren Erfolgsgeschichten von Frauen. Das Modell, dass die Öffentlichkeit reputierlicher ist als das private Leben, das »nur« den Rückhalt bietet, ist uns tief inhärent. Auch für die Frauenbewegung, die einmal forderte, dass das Private politisch sei, sind es schließlich zwei unterschiedene Bereiche geblieben: der öffentliche (Politik, Markt, Macht, Konkurrenz) und der private (das Haus, die Dienste, die Fürsorge).

Hier genau liegt die Stärke des ethischen Differenzfeminismus: dass die vernachlässigten Bereiche: Haus- und Familienarbeit, unterschiedliche Prägung von Frauen und Männern, Beziehungsstrukturen usw. als Themen der Ethik ins Blickfeld gerückt werden.³⁵

Problematisch wird es aber dort, wo aufs Neue eine Trennung zwischen Recht und Moral, Öffentlichkeit und Privatheit kultiviert wird, die in der patriarchalen Struktur aus guten Gründen opportun ist. Theologisch ist eine solche Diastasierung abzulehnen, mit einem durchaus klassischen Argument: dass der recht-schaffende Wille Gottes uns anleitet, in seiner Schöpfung nach seiner Maßgabe zu leben, und dass Institutionen und rechtliche Gegebenheiten als Teil dieser Schöpfung in unser Aufgabengebiet - das Aufgabengebiet von Männern und Frauen - mit hinein gehören. Selbst das ursprüngliche lutherische Argument (vor seiner neulutherischen Pervertierung) ließe sich reaktivieren: dass die Arbeit in allen »Ständen«, d.h. allen Berufsgruppen, inklusive der

Haus- und Familienarbeit, gleichermaßen Gottbezogen zu denken und gleichermaßen wertzuschätzen ist.

Meines Erachtens liegt die Priorität tatsächlich in der Aufspaltung von Alternativen und das Ziel in der Verbindung von öffentlichem und privaten Lebensraum, den an beiden Stellen entstehen Rechtsnotwendigkeiten und den Tugenden, die jeweils damit zusammenhängen. Das heißt natürlich konkret, dass Frauen an der Ausarbeitung von Rechtsverhältnissen stärker beteiligt werden müssen, wie Männer umgekehrt genötigt sind, sich nicht mit dem bequemen Genuss »ihrer« Privatsphäre Genüge sein zu lassen. Es gibt keinen Grund, die von Frauen jahrhundertlang geübten Fähigkeiten der Fürsorge für ihre Männer, für Kinder und alte Menschen im fast rechtsfreien Raum zu belassen, nicht zu bezahlen, nicht wertzuschätzen.

Die theologische Ethik wiederum, in ihrer Verantwortung für den Menschen, der als Mann *und* Frau gottesebenbildlich ist, ist aufgerufen, zunächst ihre eigene Tradition sorgfältig auf disqualifizierende Prämissen zu untersuchen (s.o.). Im zweiten Schritt geht es um elementare Frauenrechte und neue Themen, die die theologisch-ethische Besinnung brauchen könnten: Beruf und Familie, Frauenarmut, -unterversorgung und -krankheit, Körperlichkeit als Ware, Abtreibung weiblicher Föten ... die Liste lässt sich fortsetzen. Sinnvollerweise »beschränkt sich die jüngere Diskussion um Frauenrechte nicht mehr darauf, formell-rechtliche Ungleichheiten abzuschaffen, sondern begreift unter »Frauenrechten« auch solch Rechte, die auf Abbau und Veränderung jener ... Wahrnehmungseinseitigkeiten und eingespielten Reaktionsmuster dringen-s"; welche die bürgerlich und männlich geprägte Welt, an der die Theologie reichlich partizipiert, für Frauen so unwirtlich gemacht hat.

Ganz offensichtlich umfasst das gute Leben mehr, als heute rechtlich geregelt ist, oft siedelt die Lebensqualität in den Zwischenräumen des Rechts, und auch nicht alles ist überhaupt iustizabel. Doch wenn, wie oben angedeutet, das Rechtsgeschehen ein kommunikativer Prozess ist, dann müssen Männer und Frauen die Chance haben, alle Lebensbereiche und auch fein verästelte Erfahrungen einzubringen. Die theologische Ethik könnte in sensibler Beschreibung und Offenlegung der wirklichen Lebensverhältnisse voran gehen.

Offensichtlich ist mit formaler Gleichstellung längst nicht alles erreicht. »Wir wollen nicht die Hälfte vom Kuchen«, sagt ein neuer feministischer Leitsatz, »wir wollen einen neuen Kuchen backen.« Das bedeutet, dass es noch ganz neue Definitionen von Recht und Gerechtigkeit geben kann.

Dr. Christine Globig
Kirchliche Hochschule Wuppertal
Abt. Feministische Theologie /
theologische Frauenforschung
Humboldtstr. 21
D-42283 Wuppertal

Anmerkungen

1. Antrittsvorlesung anlässlich der Übernahme der Dozentur für feministische Theologie / theologische Frauenforschung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal am 4. Februar 2003, für die Druckfassung leicht überarbeitet.
2. Entscheidungen des BGH in Zivilsachen, XI, Anhang, 65; zitiert nach Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 113.
3. Art.3 Abs.1 u. 2: »Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich. Männer und Frauen sind gleichberechtigt.«
4. Vgl. Ute Gerhard, Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht, München 1990, 13f [Gleichheit].
5. Zit. nach Gerhard, Gleichheit, 15.
6. Vgl. Rudolf Sohm, Kirchenrecht, 2 Bde., München/Leipzig 1892.
7. Vgl. unten Teil II.
8. Dieser Aspekt ist jedenfalls nicht überzubewerten. »In der kritischen Perspektive der Frauenforschung ist immer wieder betont worden, dass es sich ... nicht nur um ein>Versehene, um das Vergessen oder die bloße Verspätung der Frauenrechte gegenüber Männerrechten ... sondern um einen systematischen Ausschluss handelt, in dem die Maßstäbe und Tatbestandsvoraussetzungen des Rechts nur als männliche gedacht und gültig sind.« Ute Gerhard, Menschenrechte-Frauenrechte-Unrechtserfahrung von Frauen, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee Bd. I, Tübingen 1999, 201-235, 202. [Menschenrechte]
9. Olympe de Gouges, Declaration des Droits des la Femme et de la Citoyenne, vom 7. September 1791, Originaltext unter: http://perso.club-internet.fr/la_pie/forgenot/olymp.htm.
10. Ihr eigentlicher Name war Olympe Marie Aubry; de Gouges ist ein Pseudonym. Zur Person vgl. Olivier Blanc, Olympe de Gouges, Paris 1981.
11. Originaltext der Menschenrechtserklärung unter <http://www.justice.couv.fr/textfond/ddhc.htm>.
12. Vgl. Frauke Stübiger, Was geschah eigentlich vor 200 Jahren? Ein Rückblick auf die Französische Revolution auch aus weiblicher Sicht, in: Ute Gerhard Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, Frankfurt 1990 [Differenz], 30-45.
13. Vgl. Stübiger, a.a.O. 36, ohne Verweis auf de Gouges; Gerhard benennt den Namen der Vereinigung des Freundeskreises von de Gouges als »Societe Fraternelles [sic] des deux sexes«; vgl. dies., Gleichheit, 55.
14. Zit. nach Stübiger, a.a.O. 42.
15. Vgl. Stübiger, a.a.O. 35ff; Gerhard, Gleichheit, 54.
16. Frauenrechtserklärung, Art.II: »Die freie Gedanken- und Meinungsäußerung ist eines der kostbaren Rechte der Frau, denn die Freiheit garantiert die Vaterschaft der Väter an ihren Kindern. Jede Bürgerin kann folglich in aller Freiheit sagen: -Ich bin die Mutter eines Kindes, das du gezeugt hast, ohne dass ein barbarisches Vorurteil sie zwingt, die Wahrheit zu verschleiern« (a.a.O.).
17. Zum folgenden Jürgen Habermas, Paradigmen des Rechts, in: ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt 1992, 468-540, bes. 500ff.
18. »Die institutionell definierten Geschlechtsstereotype dürfen nicht als etwas Gegebenes unterstellt werden. Diese sozialen Konstruktionen können heute nur noch in bewusster Weise gebildet werden; sie bedürfen einer Artikulation der Vergleichespunkte und einer Begründung der relevanten Hinsichten, die von den Betroffenen selbst in öffentlichen Diskursen vorgenommen werden müssen.« (Habermas, Faktizität, 513).
19. Vgl. Amartya Sen. Ökonomie für die Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft (Development as Freedom, New York 1999), München/Wien 2000, 22003; hier zit. nach Martha Nussbaum, Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt 1999, Einleitung Herlinda Pauer-Studer, 18.
20. Habermas, a.a.O. 505.
21. Vgl. Habermas a.a.O. 506
22. Ein Herausgeberinnenkreis, ursprünglich in Verona, firmiert unter »Diotima«, die Märländerinnen veröffentlichten als »Libreria delle donne di Milano«.
23. Libreria delle donne di Milano, Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis (Non credere de avere dei diritti, Turin 1987), Berlin 1989.
24. Vgl. zuletzt: Libreria delle donne di Milano, Das Patriarchat ist zu Ende. Es ist passiert - nicht aus Zufall/li patriarcato è finito. E' accaduto non per caso (zweisprachige Ausgabe), Rüsselsheim 1996; Diotima, Jenseits der Gleichheit. Über Macht und die weiblichen Wurzeln der Autorität (Oltre L'uguaglianza, Napoli 1995), Königstein 1999.
25. Libreria, Patriarchat, Einleitung Traudei Sattler, 9.
26. A.a.O. 10.
27. Ich halte an der Anfrage fest, auch wenn die jüngst

- noch deutlich heftigere innerfeministische Diskussion um Gleichheit oder Differenz jetzt etwas abgeebbt ist; vgl. Gerhard, Menschenrechte, 210ff.
28. Rossana Rossanda, Differenz und Gleichheit, in: Gerhard/Jansen u.a., Differenz, 13-28, 22.
 29. Vgl. Libreria, Patriarchat, 27f.50f.53ff u.ö.
 30. Vgl. Text und Literaturverweise bei Ute Gerhard, Menschenrechte-Frauenrechte-Unrechtserfahrung von Frauen, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee Bd. I, Tübingen 1999, 201-235 [Menschenrechte] und Andrea Maihofer, Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz, Frankfurt 1995, 159ff.
 31. Karin Hausen, Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere« - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, 363-393; vgl. auch Gerhard, Menschenrechte, 203.
 32. Gerhard, Menschenrechte, 208.
 33. Vgl. Ina Praetorius, Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949, Gütersloh 1993.
 34. Vgl. beispielhaft die in vielem vorzügliche, bezüglich der Ehe jedoch konservative Argumentation bei Ernst Wolf, der für das weibliche Pfarramt plädieren kann, die Ehe aber unter die Hierarchie von Eph 5 stellt; vgl. ders., Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen 21982, 180ff.
 35. Ina Praetorius weist in ihren herausragenden ethischen Beiträgen immer wieder auf genau diese Spannung hin. »Wenn wir Feministinnen... die Höherbewertungsmännlicher- Tugenden und denn entsprechenden Sog zu männlichen Lebensformen - wider Willen - mittragen, wer wird dann in Zukunft das leben, was wir alle... am dringendsten brauchen: Fürsorge, Geduld, Empathie?« Dies., Die Lehre der Unbelehrbaren. Versuch, aus fünf gängigen Einwänden gegen den Feminismus etwas zu lernen, in: dies., Zum Ende des Patriarchats. Theologisch-politische Texte im Übergang, Mainz 2000, 46-55, 54.
 36. Konrad Hilpert, Menschenrechte: Männerrechte - Frauenrechte?, in: JCSW 33/1992, 35-72, 37f.
 37. Vgl. oben Teil III.
 38. Zit. nach Ina Praetorius, Art. Gerechtigkeit/Recht, in: Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 22002,221-223, zit. 222.

Rezensionen

Jochen Gerlach, Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse. Gütersloh, 2002, 310 S., 25,70 € (Leiten Lenken Gestalten LLG 11)

Die Krisenphänomene in der modernen Welt sind unübersehbar geworden und sie weisen auf Defizite hin, die dem Zusammenwirken gesellschaftlicher Funktionsbereiche im allgemeinen und einer fehlenden internationalen Wirtschaftsordnung im besonderen anhaften. Je komplexer die Problemlagen, desto aussichtsloser aber der Versuch, erfahrungswissenschaftliche Wirtschaftstheorie und normative Ethik zueinander in Beziehung zu bringen. Jochen Gerlachs These, die Anschlussfähigkeit einer theologischen Wirtschaftsethik müsse zuerst an der genauen Reflexion dieser Trennung und ihrer Auswirkungen auf die aktuelle Debatte ausgebildet werden, weist einen hohen Gehalt an Plausibilität auf. Interdisziplinär und dialogisch soll darum dieses Projekt angegangen werden, wobei darunter auch immer das Bewusstsein aller Beteiligten über die je eigene Perspektivität fallen müsse. In Aussicht gestellt wird immerhin ein Ausblick auf einen eigenständigen Lösungsvorschlag, der die Voraussetzung für einen theologisch-ethischen Urteilsprozess bilden soll.

»Theologie ist die kritische Selbstexplikation des christlichen Glaubens« (S. 27). In dessen Wirklichkeitsverständnis sind Seinsaussagen über das menschliche Handeln und die soziale Ordnung erlaubt, woraus wiederum Sollensaussagen als begründete Zumutungen an den einzelnen Menschen folgen. Insofern sich diese Aussagen auf den sozialen Funktionsbereich Wirtschaft beziehen, ist der Gegenstand der theologischen Wirtschaftsethik bestimmt. Auch wenn von Strukturen, Ordnungen und Institutionen die Rede ist, so seien diese als Resultate des je individuellen Handelns zu betrachten.

Was für die Theologie gilt, nämlich dass ihr im Glauben ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis vorangestellt ist, welches sie nicht begründen, sondern nur explizieren kann, gilt gleichermaßen für alle anderen Disziplinen. Anhand der Be-

ziehungen zwischen Moral, Ethik und Metaethik zeigt Gerlach, dass es einen neutralen und analytischen Standpunkt nicht geben kann. Normatives werde stets mitentschieden, welches in Form von (methodischen) Basisentscheidungen und kategorialen Leitbegriffen die Theorien prägen. Allerdings sind Wirklichkeitsverständnisse durch Erfahrung und Einsicht korrigierbar. Diese Feststellung führt zur Handlung als Grundbegriff der Ethik.

Handlungsentscheidungen stehen immer aus subjektiver, d.h. perspektivischer Sicht auf Wirklichkeit an. Insofern die Ethik solche Entscheidungen thematisiert, impliziert sie zusätzlich eine ontologische Struktur der Wirklichkeit. Gerlach erinnert an den Kritischen Rationalismus und dessen Bedeutung für die Wirtschaftstheorie. Selbst Popper und Albert sehen im induktiven Erschließen von Theorien einen essentialistischen Kern mit im Spiel, auf den sich vortheoretische Vermutungen über den Erkenntnisgegenstand beziehen. Erfahrungen wiederum verändern die Sicht der Wirklichkeit, indem sie an entsprechenden Theoriestrukturen in Anschlag gebracht werden. Dies gelte notwendigerweise auch für den Ethos und, so möchte man ergänzen, selbstredend ebenso für die Wirtschaft. Denn gerade die Wirtschaftstheorie hat sich gegenüber der empirischen Falsifizierung der theoretischen Strukturierung ihrer Sicht von Wirklichkeit weitgehend immunisiert. Schliesslich ist mit der Anlehnung an die Ethik Schleiermachers - einerseits mit den Begriffen Tugend, Pflicht und Gut, sowie andererseits mit der Bestimmung von Wirtschaft als gesellschaftlicher Funktionsbereich - der Rahmen abgesteckt, in welchen die theologisch-wirtschaftsethische Leitfrage gestellt werden kann: Welche Handlungen in einer konkreten Situation dienen in christlicher Perspektive der Bestimmung des Menschen am ehesten und sind deshalb die ethisch vorzüglichsten?

Ausführlich werden im Anschluss vier wirtschaftsethische Positionen referiert und hinsichtlich ihrer Zuordnung von Ethik und Wirtschaftstheorie kritisch diskutiert. Bruno Molitor konzipiert Ethik aus der Sicht der Wirtschaftstheorie.

In der Tradition Hayeks stehend will er eine Ziel-diskussion für wirtschaftliches Handeln vermeiden und favorisiert einen Präferenzpositivismus aufgrund des methodologischen Individualismus. Neben einem dadurch bedingten individualetischen Ansatz steht eine ordnungstheoretische Argumentation in Analogie zu Recht und Moral: Eine Beschränkung von Handlungsoptionen wird aus den Funktionserfordernissen der Wirtschaft notwendig, nicht aber eine Zielbestimmung von Handlungen. Normen dienen deshalb funktional der Überwindung von Konflikten, die sich aus der Wahl von Mitteln ergeben. Darüber lasse sich sachlich streiten, während Ziele hingegen stets ideologisch gefärbt seien.

Drei implizite und kulturinvariante Grundfunktionen der Wirtschaft muss die Wirtschaftsordnung als Interaktionsaufgaben erfüllen: Koordination, Information und Motivation. Damit ist eine notwendige, aber nicht hinreichende ethische Beurteilung der Funktionalität der Wirtschaft möglich. Regulierende oder korrektive Einflüsse auf die obigen Funktionsbedingungen müssen in der Folge Ordnungskonformität erfüllen. Gerlach sieht die Gefahr hier bestätigt, dass bei einer zu engen Sicht dieses Kriteriums andere gesellschaftliche Funktionsbereiche nicht ausreichend Berücksichtigung finden. So kommt er zum Schluss, dass, was sowohl den ordnungstheoretischen als auch den individualetischen Ansatz betrifft, Molitor dort aufhörte, wo eigentlich »eine Aufgabe der Wirtschaftsethik beginnen könnte« (S. 111).

Gerlach kommt das Verdienst zu, die verschiedenen Beiträge Peter Koslowskis zur Wirtschaftsethik systematisiert und zu einem stringenten Bild zusammengetragen zu haben. So wird dem Leser Zugang zu einer Gesamtschau seines wirtschaftsphilosophischen und kulturtheoretischen Ansatzes geboten.

Koslowski sieht im Marktgeschehen eine kulturell notwendige und gleichzeitig naturrechtlich zu deutende Koordinationsleistung. Die normative Auseinandersetzung in Bezug auf subjektive Präferenzen und auf die Grundsätze der Verteilung gelingt nur im Rahmen einer umfassenden ethischen Ökonomie, in deren Kern die Moral als Korrektiv zu Marktversagen integriert ist. Zuwenig Vertrauen und zuviel Eigeninteresse unter den Akteuren erhöhen die Transaktionskosten und führen so zu Marktversagen. In Anlehnung an Schelers materialer Wertethik entstehen durch Bil-

dung und Erfahrung die Präferenzen als subjektive Güter, die den objektiven Qualitäten öffentlicher Güter gegenübergestellt werden. Damit ist eine Erweiterung des Nützlichkeitsbegriffs gewonnen, weil nicht allein dasjenige nützlich ist, was den subjektiven Präferenzen entgegenkommt, sondern auch jenes, was einer – nur mittels Tugenden erreichbaren – kulturellen Gemeinsamkeit von Wertschätzungen entspricht.

Gerlach weist nach, dass Koslowskis Kant-Rezeption unvollständig ist und ganz auf der Linie Schelers die Implikationen einer materialen Ethik bei Kant zu wenig reflektiert. Zudem scheine er auf eine eigene Scheler-Interpretation zu verzichten (vgl. S. 142) und geht auf die Begründungsproblematik der materialen Wertethik als wichtigen Bezugspunkt seiner Wirtschaftsethik nicht ein. Schliesslich bleiben Unklarheiten über den funktionalen Religionsbegriff bestehen.

Dem Vorschlag Peter Ulrichs, ethische und ökonomische Rationalität in einer Vernunftethik des Wirtschaftens zu integrieren, hält Gerlach vor, dass die damit verbundenen theoretischen Probleme der Diskursethik übersehen werden. Es wird einleuchtend dargelegt, inwiefern die institutionellen Bedingungen und die motivationale Basis des Handelns unzureichend reflektiert werden. Gerlachs Kritik reiht sich in die bekannten gegen Ulrich vorgebrachten Argumente ein, doch immerhin so, dass ein Ausblick eröffnet wird, wie die Normativität des Wirtschaftens handlungstheoretisch, statt aus der Spannung zwischen instrumenteller und kommunikativer Vernunft entfaltet werden könnte.

Die kategoriale Bedeutung des Gefangenendilemmas für den Wettbewerb bei Karl Homann führt zur Unterscheidung von Spielzügen und Spielregeln. Die Regeln sind in der Rahmenordnung enthalten und gewähren optimale Anreizbedingungen. Konsequenterweise wird Moral ökonomisch rekonstruiert dadurch, dass die Analyse von Interaktionssituationen unter Wettbewerbsbedingungen in die Formulierung von Restriktionen, beziehungsweise Anreizen mündet. Die Leistung des Homannschen Ansatzes besteht darin, für individuelle Konfliktsituationen ordnungs- und institutionenethische Lösungen so zu gestalten, dass der Anreiz zum Vorteilsstreben erhalten bleibt. Allerdings wird damit in der Modellierung des Akteurs eine aus der Rational-Choice-Theorie entnommene Abstrahierung fortgesetzt, die ihren Niederschlag in Homanns Hinweisen findet, der

homo oeconomicus sei nicht das Menschenbild der Ökonomik, sondern sei nur als präempirisches Modell zu verstehen. So gelinge es mit diesem Ansatz letztlich nicht, aus dem Modell des vorteils strebenden Menschen eine ethische Theorie als Grundlage für die Gestaltung der Wirklichkeit zu erschliessen.

Die letzten beiden Kapitel widmet Gerlach der Untersuchung, welchen Ertrag die vier analysierten Zuordnungsverhältnisse von Ethik und Wirtschaftstheorie für eine evangelische Wirtschaftsethik bringen. Unter Berücksichtigung seiner eigenen Perspektive will er die Stärken in Beziehung zu einer interdisziplinären Erschliessung von Wirklichkeit bringen. Diese Modelle zeigen allesamt als Methoden der Zuordnung von Wirtschaftstheorie und Ethik eine prinzipielle Schwäche, nämlich insofern keineswegs sicher ist, ob Wirtschaftsethik als Disziplin daraus hervorgehen kann. Gerlach plädiert deswegen für »die Selbständigkeit der Reflexionsformen und Methoden von Ethik und Wirtschaftstheorie« (S. 274) um die jeweils unterschiedlichen Leistungen erhalten zu können. Folglich wird – leider nur noch auf wenigen Seiten am Schluss – die theologische Wirtschaftsethik als eine Rahmentheorie skizziert. Ethik und Ökonomik korrelieren und unterscheiden sich methodisch in der Gewinnung eines Urteils über Handlungen. Wird die Eigenständigkeit der beiden Disziplinen übergangen, findet ein methodischer Kurzschluss statt. Ein begründetes theologisch-ethisches Urteil muss diesen vermeiden. Es resultiert aus einer komplexen Güterabwägung, in der sowohl »erfahrungswissenschaftliches Regelwissen« (so in der Wirtschaftstheorie) als auch »kategoriale Gewissheiten« aufgrund eines Wirklichkeitsverständnisses (wie in der Ethik) Berücksichtigung finden (S. 276). Dadurch wird das von Gerlach als typisch protestantisches Verfahren bezeichnete Korrelationsmodell begründet. Der Ort einer solchen theologischen Wirtschaftsethik befindet sich zum einen im konkreten ethischen Urteilsprozess und zum andern im interdisziplinären Dialog.

Man wünscht sich nun eine kritische Entfaltung dieses Ansatzes und insbesondere die Beantwortung der Fragen, welche argumentative Kraft den gewonnenen Urteilen innewohnt und wie auf die zu erwartende Umstrittenheit der kategorialen Gewissheiten selbst innerhalb der evangelischen Theologie zu reagieren wäre. Weiter ist zu überlegen, ob ein (anderes) christliches Wirklichkeits-

verständnis nicht bereits Anstoss daran nehmen könnte, wenn Gerlach einräumt, die Funktionsanfordernisse der Wirtschaft seien kulturinvariant, oder dass »Knappeit zu den Handlungsbedingungen jeder Handlung gehört« (S. 257). Zudem scheint nicht unumstritten, ob Handeln den Grundsachverhalt der theologischen Ethik bildet (vgl. S. 26 ff.).

Wer einen fundierten Einblick in die Debatte um Wirtschaftsethik gewinnen möchte, kommt hier auf seine Kosten. Abgesehen davon, dass die Auswahl der Grundpositionen heute nochmals überdacht werden könnte und um den Ansatz von Josef Wieland ergänzt werden könnte, erfüllt diese Untersuchung ein dringendes Desiderat und öffnet die Diskussion über die Anschlussfähigkeit theologischer Wirtschaftsethik auf einem neuen Niveau.

Walter Rohrer, Bern

Körtner, Ulrich H.L.: Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik (Studien zur theologischen Ethik, hrsg. vom Departement für Moralthologie und Ethik, Freiburg/Schweiz, Bd. 90), Freiburg/Schweiz, Freiburg/Brs., Wien 2001, 220 S., 49,00 €

Der ambitionierte Buchtitel steht über einer Sammlung von Aufsätzen des Wiener Systematikers, die im Jahrzehnt zwischen 1991 und 2001 meist aus Vorträgen unterschiedlicher Veranlassung hervorgegangen sind. Trotz der Mutation dieser teilweise bereits früher veröffentlichten Arbeiten zu Buchkapiteln mit fort- und durchlaufender Tractatuszählung handelt es sich hier in der Tat um »Studien zu« einer »Grundlegung theologischer Ethik«, Auf der Basis eines solchermaßen reduzierten Erwartungsdrucks und der damit zusammenhängenden Bereitschaft, sich an gelegentlichen Wiederholungen von Lieblingsgedanken, Redundanzen und anlassbedingten Partikularismen nicht zu stossen, bekommen die Leserin und der Leser dann jedoch eine Fülle von durchweg verständlich aufbereiteten ethisch-theologischen Grundlagenreflexionen, Orientierungshilfen und Denkanstössen zu mannigfachen Grundproblemen der theologischen Ethik geboten.

Das thematische Spektrum ist in gedrängtem Abriss das folgende: (1) In einer an den Anfang ge-

stellen Meditation über die Freiheit eines Christenmenschen wird der Vorrang des Lassens vor dem Tun eingeschränkt. (2) In Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann wird die Unhintergebarkeit der Handlungsperspektive geltend gemacht, an der aus der Sicht des Verf.s die notwendige Normativität aller Moraltheorie hängt. (3) Die spezifisch theologische Perspektive einer solchen komme nur dann zur Geltung, wenn (s. die Eingangsmeditation) theologische Ethik sich in Selbstbescheidung übe und Gnade vor Recht ergehen lasse, resp. die Rechtfertigung über das Ethos stelle, und sich also zu nicht ungehörlich zu einer ethischen Theologie ausdehne. (4) Selbstbescheidung ist auch der Tenor des vierten Kapitels: Angesichts der Unübersichtlichkeit und »Komplexität heutiger Probleme« müsse eine rechtfertigungstheologisch begründete Ethik alle Hoffnung fahren lassen, leichtfüßig ein prophetisches Amt antreten zu können, und sich stattdessen der mühsamen Tagesarbeit am Kompromiss unterziehen. (5) Der Kompromiss hat, lutherisch und neuzeitlich gedacht, einen letztinstanzlichen Nötigungsgrund: Er gründet in der »Strittigkeit Gottes selbst«; (6) zugleich und eben darum hat er es zu tun mit der *conditio humana*, d.h. mit der Erde als dem Horizont der menschlichen Freiheit, als dem »Ethos«, also dem »Weideplatz«, der in ‚pastoral‘-theologischer Sicht vom Dekalog umhegt ist - oder auch (7) von den Menschenrechten. Diese seien für eine rechtfertigungstheologische Deutung zumindest aufgeschlossen - und mehr können (also dürfen!) wir nicht wollen: ein Künig'sches Weltethos etwa drohe unter der Hand umzuschlagen in einen Katalog von Menschenpflichten, die dazu angetan sein könnten, »die Geltung der Menschenrechte [zu] relativieren«.

Wenn also nicht die Steigerung ethischer Verbindlichkeit das materiale Ziel und Proprium genuin theologischer Ethik sein kann, dann müssen deren materialer Gewinn in der Erhellung jenes irdischen Horizonts bestehen: Die Schöpfungslehre - das Alpha - und die Eschatologie - das Omega - sind Körtners Beispiele einer theologisch-»ethischen Erkenntnistheorie«, die ihrerseits im Dienst einer Verantwortungsethik steht. (8) Die Schöpfungslehre schärfe, wie man besonders an der Ethik D. Bonhoeffers lernen könne, neben der Achtung vor dem Lebendigen vor allem die Begrenztheit individueller Verantwortlichkeit und damit ihre Konkretheit ein. (9) Beides, die Begrenztheit, nämlich die zeitliche Be-

grenztheit, der Ethik (als Interimsethik) und die Achtung vor dem Lebendigen als »Ehrfurcht vor dem Leben«, komme auch in Albert Schweitzers ethischem Denken paradigmatisch zur Darstellung. (10) Schweitzer hat in seiner Ethik Kulturphilosophie als deren notwendiges Implikat verstanden. Der Auffassung scheint auch Körtner zu sein, denn als zehntes Kapitel stellt er eine Abhandlung über Oswald Spenglers »Der Untergang des Abendlandes« in sein Buch. Diese hat jedoch aus seiner Sicht wiederum einen existenzphilosophischen Unterton, denn sie ist auf das Urgefühl der Weltangst gestimmt, die sich der Technik zu ihrer sisyphushaften Selbstbemeisterung bedient.

Drei Traktate, die den existenztheologischen Duktus der Körtnerschen Ethik noch deutlicher hervortreten lassen, stehen im letzten Teil der Sammlung. (11) Gegen überzogene Heils- und Heilungserwartungen an eine aktivistische Medizin oder auch einen nur scheinbar alternativen Mythos von ‚Ganzheitlichkeit‘ wird die strukturelle Passivität des Lebens, der schlechthinigen Abhängigkeit, eingeschränkt, wie sie sich der Erfahrung vor allem im Leiden bekunde (12). Anleihen aus der dogmatischen Christologie, näherhin aus einer Kreuzestheologie, wollen das Leiden gerade nicht wegerklären, sondern dazu beitragen, es lebbar zu machen. (13) Die Negativität des Lebens in Gestalt des personalen Anderen, des Fremden, wird in seiner Fremdheit verständlicher mithilfe der theologischen Deutungskategorie des Ganz Anderen. (14) Die Fremdheit des Lebens selbst als die Konfliktualität der Geschichte schliesslich, so kann man das Schlusskapitel über »Krieg und Offenbarung« lesen, ist einer theologischen, nämlich einer geschichtstheologischen Deutung fähig und bedürftig, in welcher Gott als ihr Ursprung erkannt, aber zugleich jeder Erklärungs- und Legitimierungsfunktionalität entzogen gedacht werden müsse.

Sollte in fernerer Zeiten einmal nach einem Dokument gesucht werden, das den Stand und die Verfahrensweisen deutschsprachiger theologischer Ethik um die Jahrtausendwende bündig dokumentiert, dann könnte die Aufsatzsammlung von Ulrich *H.I.* Körtner dafür ein guter Kandidat sein. Denn die rechtfertigungstheologische Grundlegung des Ganzen erweist sich im einzelnen als Ermöglichungsgrund für einen methodischen Pluralismus, der die beklagte Unübersichtlichkeit der ethischen Lebensverhältnisse in der

Spätmoderne abbildet, darin aber wiederum auch zu bearbeiten erlaubt. Anerkennungs-, diskurs-, subjektivitäts- und alteritätstheoretische Anleihen werden gemacht, wobei sich die impliziten Exklusivitätsansprüche der betreffenden Theoriehintergründe zugleich immer wieder wechselseitig restringieren. Eine ethische »Erkenntnistheorie«, mithin (so verstehe ich es) ein kultursoziologisches Instrumentarium, wird gefordert, auch benutzt, bleibt aber zugleich auch wieder in seiner Valenz für die theologische Ethik unausgearbeitet. Denn der eigentliche materiale Gewinn der theologischen Ethik, ihr Proprium, wird in der Deutung von signifikanten Gegenwartserfahrungen durch die Optik einer doch eher zeitlos-existenztheologisch grundierten .hermeneutischen: Dogmatik gesehen. Hierin hat der aus Körtners Sicht von der Rechtfertigungslehre geforderte Vorrang des »Lassens« vor dem »Tun« seinen konkreten methodischen und auch praktischen Effekt. Die geforderte Konkretion der ethischen Verantwortung wird darin freilich eher wieder zurückgenommen; und ein gewisser quietistischer, mitunter ins Resignative spielender Ton, ist auch nicht zu überhören. Angesichts der weitverbreiteten ethischen Geschäftigkeit, von der Körtners Arbeitsdokumentation freilich auf ihre Weise auch ein beredtes Zeugnis ablegt, ist dieser Ton in meinen Ohren durchaus wohlthuend kontemplativ.

Prof Dr. Georg Pfeleiderer; Basel

Friedrich Lohmann: Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte. Berlin/ New York 2002, 467 S., 118,00 €

Gibt es einen Wertekonsens, der weltweit Anerkennung findet, und sind die Menschenrechte sein Fundament? Über diese Fragen wird gegenwärtig vor allem aufgrund der internationalen politischen Entwicklungen ein breiter öffentlicher Diskurs geführt. Dabei verweisen die Gegner einer universalen Menschenrechtsidee auf die kulturelle Gebundenheit von Normen, die ja nicht erst seit der Auseinandersetzung des Kommunitarismus mit Vertretern einer universalen Moral philosophisch diskutiert wird. In seiner Habilitationsschrift setzt sich Friedrich Lohmann, Privatdozent für Systeme

matheische Theologie an der Universität Tübingen, sowohl mit der verstärkten Betonung des menschenrechtlichen Universalismus als auch mit der gegenwärtigen Unklarheit in der Grundlagenreflexion der evangelischen Ethik auseinander. Zwischen beiden Phänomenen, die ja auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun haben, stellt L. eine systematische Parallele fest, die er in der Frage nach dem Vorrang des Allgemeinen oder des Besonderen hinsichtlich des Zugangs zur Lebenswirklichkeit als gegeben sieht. Diese Frage gelte auch und gerade für die theologische Grundlegungsdebatte protestantischer Ethik. Sie ist zugleich eine der entscheidenden Fragen im Verhältnis des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte zum Pluralismus der Kulturen. Da sich die klassischen Menschenrechtserklärungen an naturrechtlichen philosophischen Entwürfen des 17. Jahrhunderts orientieren, bezieht L. als weiteren Untersuchungsgegenstand das Naturrecht ein.

L. beginnt im ersten Teil seines Buches mit einer kenntnisreichen Analyse der ethischen Hauptwerke von sechs deutschsprachigen evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts (17-164). Sachlich ordnet L. die Ethiken von W. Herrmann, E. Hirsch und T. Rendtorff der Position eines Ausgangs der evangelischen Ethik vom allgemeinen sittlichen Bewusstsein zu und kritisiert an ihnen die zu starke Betonung der universalen Perspektive. Als Gegenpol zu dieser Gruppe sieht er die christologische Grundlegung der Barth'schen Ethik, von der er Emil Brunners Ethik der Schöpfungsordnungen abhebt. Bei beiden liegt nach L. jedoch eine zu enge Bindung an dogmatische Grundentscheidungen (theonome Ethik) vor, welche die Möglichkeit einer Vermittlung mit anderen Perspektiven einseitig verschließt. An E. Troeltschs Ethik zeigt L. das grundsätzliche Problem von partikularem und universalem Zugang zur Wirklichkeit auf. Jeweils kurze Blicke auf die Entwürfe von D. Bonhoeffer, H. Thielicke, S. Hauerwas und D. Lange schließen den ersten Teil ab, bei dem man sich gewünscht hätte, dass gerade Bonhoeffers Versuch, das Natürliche begrenzt zu re-etablieren, stärker in L.s systematischen Überlegungen berücksichtigt worden wäre.

Im zweiten Teil geht L. auf den philosophischen Diskurs zwischen universalen versus partikularen Positionen über die Reichweite moralischer Wertesysteme ein. In einem gelungenen Überblick über Stationen des Naturrechtsgedankens von Sophokles' Antigone bis in die jüngere Zeit arbeitet er

zunächst Anfänge, Blütezeit und Abklang des Naturrechts unter Einbezug seiner Kritiker heraus (165-244). Die Verbindung zwischen Naturrecht und Menschenrechten lässt sich sowohl bei den auf die Natur des Menschen sich beziehenden klassischen Entwürfen der Menschenrechte als auch bei der -Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte- von 1948 herstellen, die voraussetzt, dass alle Menschen mit den entsprechenden Rechten geboren werden, diese also nicht erworben werden können und daher natürliche Rechte darstellen. Nach L. kann man also durchaus von einer Kontinuität zwischen Naturrechtslehre und Universalisierungspostulat der Menschenrechte ausgehen. In zwei weiteren Kapiteln werden dann Vorstellungen des Neo-Naturrechts anhand von Robert Alexys diskurstheoretischer und von Otfried Höffes gerechtigkeitstheoretischer Begründung universaler Menschenrechte in ihrer Leistungsfähigkeit überprüft (245-319). L. kann dabei überzeugend auf den Einfluss empirisch-weltanschaulicher Prämissen anthropologischer Art in Alexys Ansatz hin- und damit dessen Universalitätsanspruch zurückweisen. Höffe geht bei seinem Konzept der »politischen Gerechtigkeit« (276ff.) dagegen einen anderen Weg: Unter Rückgriff auf universale anthropologische Bestimmungen und den universal verstandenen Tausch transzendentaler Interessen will er einen Katalog von Menschenrechten legitimieren. L. kann auch hier überzeugend argumentieren, dass Höffes rechtlich gefasster Begriff der Gerechtigkeit nicht alle ethischen Dimensionen der Gerechtigkeit einbezieht, zugleich aber inhaltlich auf zu starken Voraussetzungen aufruht, so dass auch hier der Universalitätsanspruch nicht erfüllt wird.

Den Diskurs über Menschenrechte ordnet L. im dritten Teil (320-429) in einen systematischen Zusammenhang mit der theologischen Grundlegungsdebatte evangelischer Ethik ein. Er plädiert hier - als Alternative zu den im 1. Teil diskutierten Entwürfen - für eine anthropologische Grundlegung der Ethik, denn seine in der Analyse universaler Menschenrechtsansprüche im zweiten Teil gewonnene These ist, dass auch bei der Grundlegung der Ethik der Rückbezug auf ein bestimmtes Menschenbild nicht umgangen werden kann. »Da das zugrundeliegende Menschenbild nicht neutral sein kann, also in jedem Fall ein *bestimmtes* Menschenbild als Grundlage gewählt werden muß, sollte in der christlichen Ethik die christliche Perspektive von Beginn an eingenommen und das Fundament

in der christlichen Anthropologie gesucht werden.« (320). L. möchte damit einen Mittelweg zwischen Ansätzen des allgemeinen ethischen Bewusstseins und spezifisch dogmatisch bestimmten ethischen Ansätzen beschreiten, der zugleich als Brücke zwischen Universalismus und Partikularismus dienen soll. Dazu sucht L. Parallelen u.a. in der kommunitarischen Diskussion von Partikularität und Allgemeingültigkeit (M. Walzer, Ch. Taylor) sowie bei F. Schleiermacher, Th. Rentsch, S. Tönnies, K. Rippe, W. Lütterfelds (337-390).

Die Stärke von L.s Darstellung liegt im Herausarbeiten der unhintergehbaren Perspektivität menschlicher Wirklichkeitssicht und -deutung, bei der immer Individuell-Perspektivisches und Allgemein-Absolutes zusammengedacht werden müssen, ohne dabei die Existenz eines »transzendenten Grundes« (Schleiermacher) als bereits im weltanschaulichen Diskurs mitgesetzten Ausgangs- und Zielpunktes zu übersehen. L. erinnert so das naturrechtliche Denken in seinem universalen Gültigkeitsanspruch an seine eigene Perspektivität und plädiert sachlich für ein »perspektivisches Naturrecht« (411f.), das durch Offenlegung seiner partikularen Herkunft zur Korrektur bereit ist, auch wenn er die Begrifflichkeit selbst gerne ersetzt sähe (417). Die Frage der Begründbarkeit universaler Menschenrechte bleibt letztendlich offen, weil bei universalen Ansprüchen die individuell-substantielle Perspektive unhintergebar ist, es gleichzeitig aber unmöglich ist, normative Aussagen zu begründen, ohne auf partikuläre Überzeugungen zurückzugreifen (420). Auch der Verweis auf den Rechtscharakter der Menschenrechte, den L. anhand eines Begründungsversuchs von H.-R. Reuter aufgreift (420ff.), hilft wegen des strittigen Charakters der Natur des Rechts nicht weiter. Konsequenterweise kann L. hier nur auf die Begründungsoffenheit der jeweiligen perspektivischen Menschenrechtsverständnisse hinweisen und auf die Überzeugungsarbeit des Diskurses hoffen (429). Im Blick auf die Grundlegung theologischer Ethik hat L. einen wichtigen Beitrag geliefert, auch wenn methodologisch bei der von ihm eingeführten »Mittelposition« (391) der Bezug der anthropologischen Grundlegung der Ethik zur Christologie zu unbestimmt bleibt. Selbst wenn L. - wie er einräumt (408) - keine materiale Position ausarbeiten möchte, so hätte er doch um der begründungstheoretischen Geltung willen zeigen müssen, inwiefern der Ansatz der Mittelposition bei einer *christlichen* Anthropologie ohne spezifisch chris-

tologischen Bezug auszukommen vermag. So erscheint L.s Vorschlag als ein vielversprechender Weg, der allerdings an zentraler Stelle auf eine weitere Ausarbeitung warten lässt. Dennoch hat L. mit seiner klaren, umsichtigen und mit Genauigkeit geführten Argumentation einen wichtigen theologischen Impuls in Richtung eines perspektivischen Universalismus gegeben, dessen Bedeutung darin liegt, theologische Ethik über inner-theologische Begründungsversuche hinaus als eigenständigen perspektivischen Beitrag zum allgemeinen ethischen Diskurs begründen zu können.

Dr. Johannes Eurich, Bochum

Peter Bartmann / Ingolf Hübner (Hg.): Patienten-selbstbestimmung. Paradigmenwechsel und Herausforderungen im Gesundheitswesen. Neukirchen-Vluyn 2002, 229 S., 14,90 €

Bei vorliegendem Band handelt es sich um eine Sammlung von insgesamt 12 Essays, die allesamt um den Paradigmenwechsel im Gesundheitswesen hin zur Patientenselbstbestimmung kreisen. Das Thema-gesundheitliche Selbstbestimmung-betrifft dabei nicht nur im weitesten Sinne medizinische Probleme des ärztlichen Handelns, auch rechtliche philosophische und theologische Probleme sowie Fragen der Pflegewissenschaft werden berührt. Es ist insofern der besondere Reiz der Auswahl, dass sie bewusst interdisziplinär angelegt ist. Mediziner, Rechtswissenschaftler, Pflegewissenschaftler, Philosophen und Theologen melden sich mit je eigenem Blickwinkel zu Wort, wobei allerdings unübersehbar ist, dass die Stimmen theologischer Provenienz überwiegen. Die Beiträge des Bandes unterscheiden sich in solche, die prinzipielle Fragen behandeln und solche, die eigenen Erfahrungen und Möglichkeiten in Bezug auf Grenzen und Möglichkeiten einer Autonomie des Patienten reflektieren.

Der letzte Text des Bandes von K. W. Schmidt (Die Macht der Worte im Spiegel der Bilder) zeichnet anhand von Beispielen aus dem Film, den Weg von bewusster Desinformation des Patienten bis hin zum szenischen Plädoyer für dessen volle Informationen und die Möglichkeit einer bewussten Entscheidung über die Therapie nach. Damit illustriert Vf. fast überdeutlich die Ablösung des bevormundeten und passiv behandelten Patienten

durch einen neuen Typus, der selbstbewusst und selbstbestimmend auftritt.

Doch zurück zum Anfang: Die erste Abhandlung von Mitherausgeber P. Bartmann (Selbstbestimmung und Stellvertretung) korreliert den Begriff der Selbstbestimmung mit dem der Stellvertretung. Ausgehend von der These, dass »Selbstbestimmung im Gesundheitswesen [...] nur durch stellvertretendes Handeln möglich wird« (22), etabliert Vf. im Anschluss an D. Bonhoeffer ein Modell von Selbstbestimmung, das im Gedanken einer verantwortungsvollen Selbstbegrenzung stellvertretenden therapeutischen Handelns gipfelt, das sich der Nichtvertretbarkeit therapeutisch relevanten Glaubens des Patienten bewusst ist.

Der zweite Beitrag von 1. Hübner - ebenfalls Mitherausgeber - (Selbstbestimmung und Leiblichkeit) setzt den Gedanken der Selbstbestimmung in Beziehung mit dem Phänomen der Leiblichkeit. Nach ausführlichen systematischen und exegetischen Erwägungen plädiert er für eine moderate Integration der Leiblichkeit in eine Selbstbestimmung, die um ihre Begrenztheit weiß und nicht in Körperkult oder Leibverachtung flüchtet.

Im dritten Essay (Selbstbestimmung und Interpretation) wendet sich K. Laudien einer philosophisch-hermeneutischen Zugangsweise zum Terminus Selbstbestimmung und dessen Implikationen im Gesundheitswesen zu. Da Selbstbestimmung für ihn eine Eigenschaft des Leibes ist, weiß sie sich essentiell an dessen exaktes Verständnis gewiesen. Vf. spricht sich schließlich für eine permanente Übersetzung medizinisch-technischer Einsichten für die Lebenswelt des Patienten aus: »Selbstbestimmung ist [...] die Interpretation, die die Übersetzung von puren Daten in die Bedeutung der Lebenswelt bewerkstelligt« (69).

Im vierten Aufsatz (Gestützte Selbstbestimmung) versucht sich R. Anselm an einer medizinischen Meisterfrage: Wie ist ein freie Selbstbestimmung des Patienten im gegenüber seiner körperlichen Abhängigkeit möglich? Die Antwort fällt so originell wie einfach aus: Im Anschluss an den englischen Begriff -empowerment- entwickelt Vf. die Idee einer gestützten Selbstbestimmung eines konkreten Individuums, die durch den von A.v. Harnack inspirierten Gedanken des -unendlichen Wertes der Menschenseele- vertikal ergänzt wird.

1. Baer-Henney konzentriert sich in der fünften Abhandlung wie es im Titel heißt auf »Recht und Selbstbestimmung im Gesundheitswesen«. Nach einer überaus klaren juristischen Klärung des Be-

griffs der Selbstbestimmung bietet Vfn. eine breite »Übersicht« (88) darüber, wie im Gesundheitswesen dem Selbstbestimmungsrecht Rechnung getragen wird. Das angesprochene Spektrum reicht dabei von Fragen der Einwilligung in ärztliche Handlungen über Sterbehilfe bis hin zu Abort und genetischem Fingerabdruck.

Nicht primär die Patientenselbstbestimmung, sondern die Autonomie des Arztes rückt G. Neitzke im sechsten Beitrag (Aspekte ärztlicher Autonomie) in den Vordergrund. Obwohl es der Titel nicht unbedingt raten lässt: Vf. spricht sich klar für ein partnerschaftliches Modell der Arzt-Patienten-Beziehung aus. Wenn er dennoch den Fokus auf die Autonomie des Arztes richtet, dann, um zu zeigen, dass sich die Autonomie des Arztes und die des Patienten gegenseitig bedingen. Gleichzeitig vollzieht Vf. einen beachtenswerten Perspektivenwechsel, indem er vom Standpunkt des Arztes u.a. ökonomische und soziale Aspekte kritisch beleuchtet.

Ebenfalls eindeutig für eine partnerschaftliche Arzt-Patienten-Beziehung spricht sich im siebten Beitrag (Patient als Partner) K. Hübner aus. Sie beschreibt »Erfahrungen mit einem praktizierten Prinzip der geteilten Verantwortung« (133). Um Chancen und Grenzen dieses Prinzips aufzuzeigen, analysiert Vfn. luzide das komplexe Geschehen der Arzt-Patienten-Begegnung anhand zwei idealisierter Beispiele und fünf Fällen aus der Praxiswirklichkeit.

In der achten Abhandlung (Selbstbestimmung und Verantwortungübertragung) spürt T. Wemstedt einer überaus interessanten Beobachtung nach. Die Wunschvorstellung eines autonomen und selbstbewusst entscheidenden Patienten hat ihre konkreten Grenzen. Gerade vor schwerwiegenden therapeutischen Eingriffen, wie chirurgischen Operationen, befinden sich Patienten im Zustand der Hilflosigkeit und Einschränkung, der eine Selbstbestimmung kaum mehr erlaubt. Vfn. zeigt, wie es im obligatorischen Aufklärungsgespräch zur offenen oder verdeckten Aufgabe der Selbstbestimmung von Seiten des Patienten kommt.

Einem relativ neuen Berufszweig und der Frage der Patientenautonomie wendet sich M. Bobbert im neunten Beitrag (Achtung des Autonomierechts durch das Pflegemanagement) zu. Das Pflegemanagement ist für die Rahmenbedingungen der konkreten Pflege am Patientenbett zuständig. Vf. spielt drei Fragestellungen durch, die Arbeitsorganisation, Mitarbeiterführung sowie Pflegestandards be-

treffen. Als Kriterium hält sie ein in Übereinstimmung mit P. Sporcken das Geleitet-Sein »an den wirklichen Interessen des Hilfesuchenden« (182) fest.

»Selbstbestimmung am Lebensende oder wie bekomme ich einen gnädigen Arzt?« Mit dieser provokanten Frage im Titel richtet D. Dörfel das Interesse auf die Situation von sterbenden Menschen. Deren Situation ist oft durch völlige Ohnmacht und Abhängigkeit gekennzeichnet. Wie kann hier noch von Selbstbestimmung die Rede sein? Vfn. diskutiert ausführlich Chancen und Probleme des sogenannten Patiententestaments (Patientenverfügung, living will) und gibt wünschenswert praktische Hinweise für das Verfassen eines solchen Dokuments.

Im verletzten Aufsatz fokussiert E. Bollag das Thema Patientenselbstbestimmung mit Blick auf Sozialkontakte von körperlich behinderten mit nicht behinderten Menschen. Solche Kontakte sind belastet, denn »irmer braucht der Mensch den Körper, um sich zu repräsentieren« (192) und diese Repräsentation ist bei Körperbehinderten eingeschränkt und somit auch ihre Selbstbestimmung. Einen Weg, diesen Patienten zu helfen sieht Vfn. im Anschluss an den brasilianischen Befreiungstheologen P. Freine in einer -befreiten Körperidentität-. Mit einer methodische Schulung des sogenannten -Spürbewusstseins- schlägt sie eine Therapie vor, die über gesteigertes Selbstbewusstsein zu neuer und unverkrampfter Selbstbestimmung und Begegnungsfähigkeit führt.

Alles in allem handelt es sich bei vorliegendem Buch um einen Band, der besonders durch die Fülle der angesprochenen Themen und die Vielfalt der eingenommenen Perspektiven besticht. Dieses breite Spektrum erlaubt eine umfassenden Überblick über die mit dem Stichwort Patientenselbstbestimmung verbundenen Chancen, Herausforderungen und Probleme.

Allerdings bedeutet diese Vielfalt gleichzeitig auch eine Einschränkung: Es sind oft nicht mehr als Schlaglichter und Skizzen, die einen Aspekt des breiten Themas nur anreißen ohne die Materie konsequent und erschöpfend zu durchdringen. Aber das mag wohl auch nicht die Absicht des vorliegenden Bandes gewesen sein. Zum Schluss handelt es sich bei -Patientenselbstbestimmung um eine gelungene Zusammenstellung, der ein breiter Leserkreis sicher sein dürfte.

Dr. Matthias Neugebauer, Zürich

René Girard: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Nachwort: Peter Sloterdijk. Übers. Elisabeth Mainberger-Ruh (Je vois Satan tomber comme l'éclair, Paris 1999), München/Wien 2002, 256 S., 21,50 €.

René Girard versteht seine Apologie des Christentums als systematischen Höhe- und Einheitspunkt einer konfliktklärenden Anthropologie. Dies hat Peter Sloterdijk zwar im Nachwort bestritten, weil er meinte, dass das Christentum hier zum Anwendungsfall einer Gewalttheorie werde. Aber man muss das nicht vorschnell als Einspruch lesen: diese Apologie ist eher wie der Pfeil, der die Wunde heilen soll, die er selbst schlägt. Sie ist kritisch.

Ausgangspunkt ist die Theorie des *mimetischen Begehrens*. Sie versucht die evolutionären Aspekte der Menschwerdung in das Selbstverständnis des Menschen zu überführen. Denn das mimetische Begehren ist das kulturelle Äquivalent des animalischen Instinktes, der vormals die Horde einte (118). Wie dieser richtet auch menschliches Begehren sich nicht auf Gegenstände, sondern auf Gemeinschaft. Dies geschieht zwar instinktverlassen also willentlich. Aber dieser Wille ist nicht das Subjekt seines Begehrens. Letzteres ist nur Teil der Einwilligung in die Kraft zur Gemeinschaft. Sie nämlich lenkt das Begehren auf etwas, das dadurch, dass andere es begehren, zum attraktiven Gegenstand wird. Das Begehren adelt - anti-augustinisch - seinen Gegenstand, nicht umgekehrt.

Das Mimetische bestreitet nicht allein die Natürlichkeit von Gegenständen. In mimetischen Prozessen agieren auch keine Individuen als Subjekte, sondern die Mimesis fungiert selbst als ein solches (93).

Hierauf bezieht sich der Buchtitel. Denn es handelt sich nicht allein um ein universales Prinzip. Die subjektlose Dynamik der gemeinschaftsbildenden Kraft steht auch immer auf dem Sprung, in Gewalt umzuschlagen. Deshalb kann sie auch Satan, die biblische Personifikation des Bösen, genannt werden (63).

Das Grundprinzip menschlicher Gemeinschaft ist also von höchst ambivalenter Eigenart. Weil das Gemeinschaftliche des Begehrens die Rivalität der Begehrenden beinhaltet, drohen beständig *mimetische Krisen* die Gemeinschaft zu sprengen.

Zur Sicherung des Gemeinschaftsfriedens müssen deshalb die rivalisierenden Kräfte geeint und die Krise gelöst werden. Dies leistet in globalem

Ausmaß das Opfer. Der *Opferkult* - ursprünglich das Menschenopfer (107) - ist eine Institution des mimetischen Begehrens. Er zentriert die zerstreuten Aggressionen und lässt ihre Kräfte zur Einheit der Opfernden werden. Girard sieht den Zyklus von Chaos, Krise, Kollektivgewalt und Versöhnung als den Rhythmus der Gemeinschaften an und findet ihn bis in die Gegenwart in jedem kollektiven Übertragungsakt (200). »Die Gewalt *Aller-gegen-Alle* (...) würde die Gemeinschaft schließlich vernichten, verwandelte sie sich nicht spontan, automatisch in ein *Alle-gegen-Einen*« (41).

Gewalt ist also nicht die vom Konflikt erzeugte Eskalation. Sie ist vielmehr wegen der kulturellen also fragilen Beschaffenheit menschlicher Gemeinschaft die notwendige Sicherung ihres Zusammenhalts. Sie ist nicht interessenverursacht, sondern strukturell. Sie ist der Preis des erlöschenden Instinktes, denn das mimetische Begehren verausgabt und erneuert sich im Opferkult.

Nur als religiöses Wesen konnte sich aus der Sphäre des Instinktes der Mensch erheben. Deshalb ist der Opferkult, die Tragfläche des Begehrens, auch der Entstehungsort der Götter (156). Der Ermordete wird der Gott der Gruppe, weil sein Tod versöhnt. »Sobald das Opfer umgebracht wurde, ist die Krise zu Ende, der Friede wiederhergestellt, die Pest überwunden, die Naturgewalten besänftigen sich, das Chaos schwindet, das Blockierte löst sich, das Unvollendete vollendet sich, das Mangelhafte vervollständigt sich, das Nichtdifferenzierte differenziert sich« (88). Die Bestrafung befriedet die Rivalen und führt sie zurück in die Einmütigkeit des Kollektivs. Die Menschen opfern nicht den Göttern, »sie divinisieren ihre Opfer« (94).

Die ältesten menschlichen Dokumente sind die zur Verarbeitung des Opfers abgefassten Mythen. Weil sie Gewalt rechtfertigen, nennt sie Girard Verfolgungstexte. Sie kennen die Ursache der Krise nur als die Schuld ihrer Opfer. Der Inzest des Königs Ödipus konnte die Pest nicht erzeugt haben. Dass es dennoch angenommen werden konnte, kennzeichnet den begrenzten Realismusbedarf des menschlichen Wirklichkeitssinnes. Denn obgleich Mythen von wirklichen Ereignissen berichten, »können (ihre Verfasser, Zus. K.L.) gar nicht anders, als sie zu verklären« (16). Nur so dringt die die Gemeinschaft erfassende Gewalt nicht ins Selbstverständnis ihrer Akteure. »Nichts ist aufrichtiger« als der zum Opfer treibende Hass der Meute (55). Der Mythos ist der Glaube an die ei-

gene Unschuld (163), er schirmt sie gegen den Realismus des Opfers ab.

Wie kann aber von hier aus eine Apologie des Kreuzestodes anheben, wo das Opfer doch die Selbstverklärung der Gewalt ist? Das Problem verschärft sich noch dadurch, dass Girard auch *im* Evangelium den Mythos entdeckt. Es bilde ihn strukturell ab, denn es zeigt, wie aus der Krise der »nimitischen Furor gegen ein einziges und alleiniges Opfer« entsteht (15). Der Zyklus der Gewalt unterscheidet die Evangelien nicht nur nicht vom Mythos (139), sondern die Kreuzigung ist »eine jener Stunden, wo Satan seine Macht über die Menschen wiederherstellt und konsolidiert« (55).

Was für Girard dennoch die Einzigartigkeit der Passion ausmacht ist ihr Realismus: Sie verschleiert dies nicht. Die um jedes Opfer gelegte Uniform aus Schuldzuweisung, Sühnetod, Sündenvergebung und Vergöttlichung, diese Verkehrung des Moralischen ins Heilige ist von den Evangelien aufgeklärt worden. Gegen den mythischen Sog, die Tötung als die gottgeforderte Beseitigung eines Schuldigen auszugeben, wird die Unschuld Jesu ebenso festgehalten wie seine Gottverlassenheit. »Mein Gott, warum hast du mich verlassen« ist kein Gegenmythos, sondern der Einbruch der Realität in die Vermeintlichkeit der Mimesis. Hier erfüllt sich, was das Alte Testament durchzieht. Denn dort tritt zum ersten mal in der Geschichte das Göttliche und die kollektiver Gewalt auseinander (153).

Während Riten den Opfermechanismus reproduzieren (86), gebietet dieser Tod das Ende des sakrifiziellen Schlummers, nämlich die Nachfolge Christi. Das kann in dieser Apologie nichts anderes meinen als die Nachahmung seines Begehrens, den eigenen Willen nicht zum Verstärker der Mimesis zu machen. Dieses vordergründig unprotestantische Ziel, ist tatsächlich die Koinkidenz von Christentum und Aufklärung. Kant, auf den Girard mit der »kopernikanischen Wende« des Begehrens anspielt (24), hat dies so formuliert: »Es ist nicht wesentlich, und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit tue oder getan habe; aber wohl, was er selbst zu tun haben, um dieses Beistandes würdig zu werden«. Die Gebote des Alten Testaments laufen für Girard auf das Zehnte zu. Es verbietet das Begehren und weist damit auf die Mimesis Jesu. Die Nachahmung Jesu meint daher die Orientierung an einem Vorbild, das sich einem rivalisierenden Verhältnis entzieht.

Fazit: Gewalt wird innerhalb der Gemeinschaft zur Sicherung ihres Bestandes generiert (74). Dies muss den Beteiligten verborgen bleiben, damit überhaupt ein sich selbst nicht negierendes Selbstverständnis erwachen kann. Es ist eine anthropologische Urgegebenheit, dass ein Selbstverständnis nie vollständig den Akt der Selbstbehauptung begreifen kann, den seine Artikulation darstellt. Jede Gemeinschaft ist von ihrem Ursprung ebenso angezogen wie abgestoßen. Dieses Paradox vollzieht der Ritus. Er nähert sich ihm, indem er ihn verdeckt. Und er muss ihn verdecken, weil es in ihm um eben die Mächte geht, die die gemeinschaftsbildende Kausalität vom Inzest zur Pest darstellen und deren begreifen, das Ende seiner Wirkung wäre (162).

Eben *diesen* Zusammenhang aber klärt das Christentum auf. Allerdings nicht mechanisch, so dass die Wirkungsgeschichte des Christentums erst in der Moderne in Gang gekommen ist (202-212). Sein Potential besteht nämlich weniger im dogmatischen Bestand, der nur die Tradition sich selbst versichern lässt und teilweise dem mythischen Sog nicht zu entinnen vermochte. Dazu zählt Girard die sakrifizielle Auffassung des Kreuzes, die in der Satisfaktionslehre dem Christentum einen Blick in seinen eigenen mythischen Abgrund verschaffte.

Girards Apologie bezieht sich auf etwas anderes. Sie bringt dasjenige am Christentum zur Geltung, was sich als Teil dieser Tradition *gegen* diese Tradition behaupten konnte. Denn die Kritik an sich selbst der eigenen Identität zuzurechnen, bedeutet den Perspektivwechsel Jesu zu erfassen: auf Seiten des Einzelnen gegen die Allmacht des Kollektivs zu stehen.

Dr. Karsten Laudien, Berlin

Volker Pfeifer: Didaktik des Ethikunterrichts. Wie lässt sich Moral lehren und lernen? Stuttgart 2003, 272 S., 19,00 €

An manchen Business-Schools in den USA gehört zum Curriculum auch eine Exkursion in ein Gefängnis: Die Studierenden sollen unmittelbar vor Augen geführt bekommen, wo es endet, wenn man sich nicht an die geltenden Normen hält. Betrug und andere unsaubere Machenschaften, so die eingängige wirtschaftsethische Lektion, lohnen sich im Geschäftsleben auf die Länge nicht. Wer den Sinn des

Ethikunterrichts nicht in solcher Abrichtung zu rein äusserlichem normenkonformem Verhalten sehen mag, wird in Volker Pfeifers *Didaktik des Ethikunterrichts* eine mögliche Alternative finden.

Anders als der etwas befremdliche Untertitel »Wie lässt sich Morallehren und lernen?« vermuten lassen könnte, ist es Pfeifer nämlich gerade nicht darum zu tun, wie man der nächsten Generation beibringt, was richtig und was falsch ist. Er sieht das Ziel des Ethikunterrichts vielmehr darin, die Schülerinnen und Schüler zu »eine[r] eigenverantwortliche[n] Lebensgestaltung« zu befähigen (S. 268). Dabei gehe es wesentlich um Nachdenklichkeit und Orientierungsautonomie. In Anknüpfung an Ekkehard Martens' Rede vom Philosophieren als einer vierten Kulturtechnik (neben Lesen, Schreiben und Rechnen) charakterisiert Pfeifer den Ethikunterricht als ein »Einüben in jene Basisqualifikationen, die allgemein eine Mündigkeit in demokratischen Prozessen bewirken können« (ebd.). Diese Basisqualifikationen umfassen die drei Kompetenzen a) eines reflexiven Umgangs mit sich selbst, b) der Empathie, Kommunikation und Argumentation mit anderen und c) des Erwerbs von Weltwissen sowie der kritisch-differenzierten Rekonstruktion von Traditionsbeständen.

Pfeifer versteht seine *Didaktik des Ethikunterrichts* als ein Lehr- und Arbeitsbuch für alle, die Ethik oder deren Didaktik unterrichten. Er beginnt mit einer Reflexion auf die Adressaten des Ethikunterrichts. *Individualisierung* und *Wertewandel* sind die Stichworte, mit denen er die gegenwärtige Gesellschaft beschreibt; aus ihnen sowie den Eigentümlichkeiten der heutigen Jugendphase ergibt sich für den Autor als Ziel des Ethikunterrichts, den Schülern und Schülerinnen zu eigener Orientierung zu verhelfen. Wie soll das geschehen? Vier Konzepte sind seit den frühen 80er-Jahren diskutiert worden, nämlich Ethikunterricht a) als praktische Philosophie, b) als Lebenshilfe, c) als Moralerziehung, d) als ethische Reflexion. Das Fazit, das Pfeifer aus den teilweise heftig geführten Auseinandersetzungen um das richtige Modell zieht, ist, dass keines allein den komplexen Voraussetzungen und Zielvorgaben des modernen Ethikunterrichts gerecht werden kann. Moralpädagogik, Lebenskunde und Reflexion stehen für ihn notwendig in einem komplementären Spannungsverhältnis. Was nun die »Gratwanderung zwischen Indoktrination und Indifferenz« anbelangt, plädiert Pfeifer für eine *indirekte* Wertevermittlung, die in der »Habitualisierung eines Reflexions-, Kommunikations- und Argumentier-Ductus« besteht (S. 35).

Soweit man eine schematische Unterscheidung treffen kann zwischen einem »Entweder-Oder-Denken und einem »Sowohl-als-Auch--Denken, zwischen solchen Autorinnen und Autoren, die dezidiert eine bestimmte Position vertreten, und solchen, die alle Positionen irgendwie miteinander verbinden wollen, gehört Pfeifer zweifellos zur zweiten Kategorie. So mag er sich auch nicht einem der konkurrierenden didaktischen Grundmodelle anschliessen, sondern skizziert ein *Integratives Reflexionsmodell*: Dieses nimmt Elemente der drei paradigmatischen Positionen auf - nämlich der bildungstheoretischen bzw. konstruktiv-kritischen Didaktik, der curricularen Didaktik sowie der kritisch-kommunikativen Didaktik -, umfasst zusätzlich ein von Habermas inspiriertes Diskurs-Modell und soll schliesslich durch affektiv-emotionale Dimensionen ergänzt werden. Eine solche Vermittlungsstrategie mag gegenüber sterilen Grabenkämpfen etwas Spannendes haben und vor unnötigen Einseitigkeiten bewahren. Sie hat allerdings auch ihren Preis, denn wie Pfeifer in anderem Zusammenhang selbst bemerkt: »Einseitige Polarisierungen sind in der Wissenschaft häufig produktiver als triviale Wahrheiten.« (S. 194) Was aber schwerer wiegt, ist das Bedenken, dass eine eigentliche Integration der verschiedenen Ansätze kaum geleistet wird, sondern die Ausführungen des Autors sich im wesentlichen auf eine blosse Addition aller wünschbaren Elemente beschränken. Zumindest wäre zu bedenken, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, eine wohlgedachte Auswahl zu treffen und Gewichte zu setzen.

Die Weisheit, dass weniger oft mehr ist, gilt insbesondere für die Kapitel, die sich mit Methoden befassen. Gewiss, es fehlt nichts: Pfeifer klärt die Aufbauprinzipien einer Unterrichtseinheit, erörtert das Gespräch als Leitmedium des Ethikunterrichts, schreibt über Textrezeption und Textproduktion, analysiert, was ethisches Argumentieren ist, geht auf die affektive Dimension des Ethikunterrichts ein und zeigt auf, welche Rolle Bilder im Ethikunterricht haben können. So umfassend diese Themenliste ist, in der Substanz wird letztlich wenig geboten. Das liegt in erster Linie daran, dass der Text streckenweise wie mit der »Copy-Paste«-Methode zusammengeschustert erscheint: Ein paar Zitate aus diesem Text, ein Schaubild aus jenem Modell. So findet sich das Ethik-Unterrichtenden wohl hinlänglich vertraute Höhlengleichnis in voller Länge abgedruckt, um dann mit wenigen eher trivialen Sätzen kommentiert zu werden. Auch die diskutierten Fallbeispiele sind die altbekannten: Sartres jun-

ger Student, das Erlanger Baby, dazu die biomedizinischen Standardthemen PID, Klonen, Embryonenforschung. Neue methodische Anregungen erhält man kaum, und wer sich konkrete Hinweise auf geeignete Materialien für den Unterricht erhofft, wird weitgehend enttäuscht.

Befremdlich wirkt ferner, dass Pfeifer zugleich den Versuch unternimmt den Leserinnen und Lesern seines Didaktikbuchs Wissen über den Gegenstand selbst, d.h. die (philosophische) Ethik, zu vermitteln. Es wird der Unterschied zwischen einem aussagenlogischen Widerspruch und einem Nonnenkonflikt referiert; wir werden über die Notation einer Vorrangregel informiert und erhalten längere Ausführungen zu Rawls' Überlegungsgleichgewicht. Ob derartige Ausführungen in eine Fachdidaktik gehören, kann man zweifellos unterschiedlich einschätzen. Unstrittig dürfte jedoch sein, dass die entsprechenden Darstellungen zumindest richtig sein sollten; und das ist in diesem Buch leider nicht immer der Fall: Wie kontrovers auch sein mag, was genau unter einem praktischen Syllogismus zu verstehen ist, was Pfeifer als Beispiel anführt, gehört sicher nicht dazu (S. 152f.). Nur eine Seite zuvor wird die »bekannteste Aristotelische Schlussfigur« fälschlich »Modus Barbera« genannt, womit natürlich der mnemotechnische Witz verloren geht.

Vielleicht handelt es sich hier aber einfach um einen jener Druckfehler, von denen es in diesem Buch bedauerlicherweise nur so wimmelt. Zwar verstehen wir, wer mit »Planton« (S. 129) gemeint ist, was ein »Wider.Spruch« (S. 108) ist oder was es

heisst, etwas »auszuprobieren« (S. 128). Wenn ein Autor jedoch wiederholt Genus, Numerus und Kasus falsch setzt, sind vielleicht nicht direkt Zweifel an seiner Beherrschung der zweiten Kulturtechnik, aber doch immerhin an seinem Respekt gegenüber den Leserinnen und Lesern angebracht. Dass zudem im Literaturverzeichnis Titel angegeben werden, die es gar nicht gibt - Thomas Nagel hat nie ein angeblich 1987 erschienenes Buch *Moral Dilemmas*, ja nicht einmal einen Artikel mit dieser Überschrift geschrieben, wäre das ein Fall für die Medienethik?

All dies ist schade. Denn eine Didaktik für den in unterschiedlichen Formen expandierenden Ethikunterricht ist ein Desiderat. Als Ethiklehrer und Lehrbeauftragter am Studienseminar Freiburg bzw. an der Universität Freiburg i. Br. ist Pfeifer für diese Aufgabe bestens qualifiziert. Seine umsichtige Darstellung der verschiedenen allgemein- und fachdidaktischen Konzepte wie auch seine Diskussion der Theorien zum moralischen Lernen sind entsprechend mit Gewinn zu lesen. Auch sein Plädoyer für einen Ethikunterricht, der zum Nachdenken anregt und die Heranwachsenden zu einer eigenverantwortlichen Lebensgestaltung befähigt, verdient Zustimmung. Umso mehr wünschte man sich, der Autor hätte sich beim Denken und Schreiben etwas weniger an dem von ihm für den Umgang mit Texten empfohlenen Konzept der »Bastelei« (bricolage) von Jacques Derrida orientiert.

Lic. Phil. Norbert Anwander, Zürich

Bibliographie

Alltagsmoral / Alltagsethos / Phänomenologie der Moral

- Franzoni, Giovanni:* Die Einsamkeit des Samariters. Impulse für eine neue Ethik der Solidarität heute. (Glauben und Leben, Bd. 15) Münster|Hamburg|London: Lit 2003. 120 S. € 14,90.
- McNaughton, David:* Moralisches Sehen. Eine Einführung in die Ethik. FrankfurtJM.: Dr. Hänsel-Hohenhausen AG 2003. 246 S. € 30,-.
- Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses (Hg.):* Bis hierhin - und noch weiter? Grenzkonflikte in Alltag, Arbeit, Wissenschaft und Politik. (Jahrbuch für Arbeit und Menschenwürde, Bd. 3) Münster|Hamburg|London: Lit 2002. 164 S. € 14,90.
- Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses (Hg.):* »Hauptsache gesund!« Gesellschaftliche Widersprüche um Arbeit und Gesundheit. (Jahrbuch für Arbeit und Menschenwürde, Bd. 4) Münster|Hamburg|London: Lit 2003. Ca. 144 S. Ca. € 14,90.

Anthropologie - theologisch / philosophisch / naturwissenschaftlich

- Mittmann-Richert, Ulrike/Avemarie, Friedrich/Oe-gema, Gerbern S. (Hg.):* Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran. Festschrift für Hermann Lichtenberger zum 60. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003. Ca. 230 S. Ca. € 29,90.
- Neumann-Gorsolke, Ute:* Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 101) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003. Ca. 420 S. Ca. € 69,-.
- Weth, Rudolfj (Hg.):* Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003. Ca. 200 S. Ca. € 19,90.

Bioethik / Medizinethik

- Manzei, Alexandra:* Körper - Technik - Grenzen. Kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin. (Ethik in der Praxis, Bd. 13) Münster|Hamburg|London: Lit 2003. 296 S. E 25,90.
- Pinter, Iris:* Einflüsse der christlichen Bioethik auf die deutsche Humangenetik-Debatte. (Forum Religion & Sozialkultur Abt. B: Profile und Projekte, Bd. 17) Münster|Hamburg|London: Lit 2003. 144 S. € 19,90.
- Prüfer, Thomas/Stollorz, Volker:* Bioethik. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2003. 95 S. € 8,60.
- Sass, Hans-Martini/Kielstein, Rita:* Patientenverfügung und Betreuungsvollmacht. (Ethik in der Praxis, Bd. 2) Münster|Hamburg|London: Lit 2003. 160 S. E 17,90.
- Sass, Hans-Martin/Schröder, Peter (Hg.):* Patientenaufklärung bei genetischem Risiko. (Ethik in der Praxis, Bd. 3) Münster|Hamburg|London: Lit 2003. 208 S. € 29,90.
- Schramme, Thomas:* Bioethik. FrankfurtJM.: Campus 2002. 160 S. € 12,90.
- Schreiber, Hans-Ludwig/Rosenau, Henning/Ishizuka, Shinishi/Kim, Sangyun (Hg.):* Recht und Ethik im Zeitalter der Gentechnik. Deutsche und japanische Beiträge zu Biorecht und Bioethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. Ca. 220 S. Ca. € 39,90.

Feministische Ethik/ Genderforschung

- Bebe, Pauline:* isha. Frau und Judentum. Enzyklopädie. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt Berlin 2003. Ca. 480 S. Ca. € 34,-.
- Becker, Sibylle:* Leib - Bildung ~ Geschlecht. Perspektiven für die Religionspädagogik. (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 13) Münster|Hamburg|London: Lit 2003. Ca. 320 S. Ca. € 19,90.
- Heininger, Bernhard (Hg.):* Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen. (Geschlecht - Religion - Symbol, Bd. 1) Münster|Hamburg|London: Lit 2003. Ca. 208 S. Ca. € 19,90.

Pahl, Irmgard/Geldbach, Erich/Fuhrmann, Siri (Hg.): Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 12) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. Ca. 320 S. Ca. € 19,90.

Wacker, Marie-Theres: Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht. (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 14) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. Ca. 160 S. Ca. € 14,90.

Friedensethik / Krieg und Frieden

Hauswedell, Corinna/Weller, Christoph/Ratsch, Ulrich/Mutz: Reinhard/Schoch, Bruno (Hg.): Friedensgutachten 2003. Münster/Hamburg/London: Lit 2003. Ca. 320 S. Ca. € 12,90.

Swager, Raymund/Niewiadomski, Jozef (Hg.): Religion erzeugt Gewalt - Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt 'Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung'. (Beiträge zur mimetischen Theorie, Bd. 15) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 384 S. € 24,90.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit philosophischem Schwerpunkt

Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion. (Religion - Geschichte - Gesellschaft, Bd. 25) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 248 S. € 20,90.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit theologischem Schwerpunkt

Appel, Kurt: Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel. (Religion - Geschichte - Gesellschaft, Bd. 31) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 208 S. € 29,90.

Barbour, fan G.: Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, Bd. 1) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. Ca. 500 S. Ca. € 49,90.

Berlis, Angela/Kalsky, Manuela (Hg.): Alltägliche Transzendenz. Postmoderne Ansichten zu Gott. (Forum Religionsphilosophie, Bd. 2) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 144 S. E 15,90.

Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003 (stw). 120 S. € 14,90.

Capozza, Nicoletta: Im Namen der Treue zur Erde. Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken. (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 33) Münster/Hamburg/London: Lit2003. Ca. 300 S. Ca. € 29,90.

Dabrock, Peter/Jähnichen; Traugott/Klennert, Lars/Maaser; Wolfgang (Hg.): Kriterien der Gerechtigkeit. Festschrift für Christof Frey. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 443 S. € 49,95.

Dalferth, Ingrid: Die Wirklichkeit des Möglichen. Religionsphilosophie. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. Ca. 600 S. Ca. € 50,-.

Wall, Heinrich de/Germann, Michael (Hg.): Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link zum siebzigsten Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 1066 S. € 159,-.

Frettlöh, Magdalene L./Lichtenberger, Hans P. (Hg.): Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link zum 65. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003. 620 S. Ca. € 34,-.

Gerlach, Gernot: Bekenntnis und Bekennen der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer. Entscheidungen für sein Leitbild von Kirche in den Jahren 1935-36. (Studien zur Systematischen Theologie und Ethik, Bd. 39) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. Ca. 360 S. Ca. E 29,90.

Heck, Alexander: Grundkurs Theologische Ethik. Ein Arbeits- und Studienbuch. (Münsteraner Einführungen: Theologische Arbeitsbücher, Bd. 5) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 320 S. € 19,90.

Kim, Yong Sung: Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie. Zur Frage nach dem Leiden und dem Bösen im Blick auf den allmächtigen und guten Gott. (Forum Religionsphilosophie, Bd. 3) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 208 S. E 19,90.

Klein, Andreas: »Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...!« Zur theologischen Relevanz (radikal-) konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003. Ca. 520 S. Ca. E 39,90.

Nürnberg, Klaus: Zuspruch des Seinsrechts. Ver- stellt die Lehre die Sache? (Studien zur Systematischen Theologie und Ethik, Bd. 36) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 256 S. € 14,90.

Pannenberg, Woljhart: Beiträge zur Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. Ca. 248 S. Ca. € 72,-.

Prodi, Paolo: Eine Geschichte der Gerechtigkeit. 01. v. A. Seemann. Frankfurt/M.: C. H. Beck 2003. 450 S. € 44,90.

Ringleben, Joachim: Gott denken. Studien zur Theologie Paul Tillichs. (Tillich-Studien, Bd. 8) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 176 S. € 24,90.

Schader, Peter/Hüntelmann, Rafael (Hg.): Grundlagen der Ethik. Normativität und Objektivität. Frankfurt/M.: Dr. Hänsel-Hohenhausen AG 2003. 194 S. 36,- €.

Sieniczka, Notger: Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. Ca. 346 S. Ca. € 62,-.

Historische Fragen der Ethik

Friedrich, Norbert/Jähnichen, Traugott (Hg.): Sozialer Protestantismus im Nationalsozialismus. Diakonische und christlich-soziale Verbände unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, Bd. 4) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 176 S. € 19,90.

Kirche / Diakonie / Kirchenrecht / Religionssoziologie

1. Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003. Dokumente. Hg. im Auftrag des Ökumenischen Kirchentages. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 976 S. € 99,-.

Berger, Klaus: Kann man auch ohne Kirche glauben? (Gütersloher Taschenbücher) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 230 S. € 9,90.

Degen, Johannes: Freiheit und Profil. Wandlung der Hilfekultur - Plädoyer für eine zukunftsfähige Diakonie. (LLG - Leiten. Lenken. Gestalten - Theologie und Ökonomie) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 160 S. € 29,95.

Fechtner, Kristian: Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart - eine Orientierung.

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 193 S. € 22,95.

Fleßa, Steifen: Arme habt ihr allezeit! Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. Ca. 192 S. Ca. € 23,90.

Herrmann, Horst: Kirche, Klerus, Kapital. Hintergründe einer deutschen Allianz. (Forum Religionskritik, Bd. 2) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 160 S. € 19,90.

Muschiol, Gisela (Hg.): Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation. Münster: Aschendorff Verlag 2003. 352 S. € 19,80.

Schroder; Richard/Zachhuber, Johannes (Hg.): Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden. Eine interdisziplinäre Vorlesungsreihe mit Beiträgen von C. v. Braun, H. Bredekamp, W. Huber u.a. (Religion - Staat - Kultur. Interdisziplinäre Studien aus der Humboldt-Universität zu Berlin, Bd. 2) Münster/Hamburg/London: Ut 2003. 256 S. € 20,90.

Schweitzer; Friedrich: Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Religion. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 216 S. E 22,95.

Wenz, Gunther (Hg.): Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes. (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, Bd. 1) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 208 S. € 19,90.

Ziebertz; Hans-Georg/Kalbeim, Boris/Riegel, Ulrich: Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, Bd. 3) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 444 S. E 39,95.

Natur/ Schöpfung und Ethik

Aus der Au, Christina: Achtsam wahrnehmen. Eine theologische Umweltethik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003. Ca. 250 S. Ca. € 24,90.

Faber, Malte/Manstetten, Reiner: Mensch - Natur - Wissen. Grundlagen der Umweltbildung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. Ca. 256 S. Ca. E 29,90.

Orth, Gottfried (Hg.): Die Erde - lebensfreundlicher Ort für alle. Göttinger Religionsgespräch

2002 zur Umwelt- und Klimapolitik. (Symposium. Anstöße zur interdisziplinären Verständigung, Bd. 4) Münster/Hamburg/London: Lit 2002. 112 S. € 12,90.

Ökologie und Umwelt

Flury, Andreas: Die Intermediäre Ethik als eine moralphilosophische Antwort auf die globalen ökologischen Probleme des GEO-2000-Berichts. (Ethik in der Welt, Bd. 2) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 728 S. € 49,90.

Ökumene und Weltreligionen

Birmele, Andre: Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen. (Studien zur Systematischen Theologie und Ethik, Bd. 38) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. Ca. 456 S. Ca. € 34,90.

Greyerz; Kasparov/Jakubowski-Tiessen, Manfred/Kaufmann, Thomas/Lehmann, Hartmut (Hg.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte) 290 S. € 29,95.

Heimbach-Steins, Marianne/Schöttler, Heinz-Günther/Ertl, Heimo (Hg.): Religionen im Dialog. Christentum, Judentum und Islam. (Bamberger Theologisches Forum, Bd. 5) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. Ca. 120 S. Ca. € 14,90.

Hilton, Michael: Wie es sich christelt, so jüdelte es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt Berlin 2003. 320 S. € 34,-.

Magonet, Jonathan: Einführung ins Judentum. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt Berlin 2003. Ca. 384 S. € 24,90.

Merks, Karl-Wilhelm (Hg.): Modeles dunite dans un monde pluriel. Actes du Colloque international de Tilburg (decembre 2001) organise par la Faculte de theologie de Tilburg (Pays-Bas) et des enseignants du Centre Sevres (Paris). (Theologie, Bd. 50) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 136 S. E 14,90.

Meyer; Harding/Papandreou, Damaskinos/Urban, Hans Jörg/Vischer, Lukas (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Be-

richte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 3 (1990-2001). Frankfurt/M.: Verlag Otto Lembeck 2003. Ca. 750 S. Ca. € 56,-.

Ritschl, Dietrich: Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben? (Studien zur Systematischen Theologie und Ethik, Bd. 37) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. Ca. 208 S. Ca. E 19,90.

Pädagogik und Ethik

Biehle, Peter/Nipkow, Karl Ernst: Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive. (Schriften aus dem Comenius-Institut, Bd. 7) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 280 S. E 19,90.

Hütte, Saskia/Mette, Norbert: Religion im Klassenverband unterrichten. Lehrerinnen und Lehrer berichten von ihren Erfahrungen. (Theologie und Praxis Abteilung B, Bd. 16) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 248 S. E 19,90.

Kirchenamt der EKD (Hg.): Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lemgesellschaft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 96 S. € 5,95.

Neumann, Birgit/Rösener, Antje: Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 22003. 188 S. € 19,95.

Stock, Martin: Islamunterricht: Religionskunde, Bekenntnisunterricht oder was sonst? (Religion und Recht, Bd. 1) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 192 S. E 19,90.

Politik / Politische Ethik

Becker, Frank/Owzar; Armin/Großbölting, Thomas/Schlögl, Rudolf (Hg.): Politische Gewalt in der Moderne. Münster: Aschendorff Verlag 2003. 362 S. € 49,-.

Bernstein, Reiner: Der verborgene Frieden. Politik und Religion im Nahen Osten. (Wissenschaftliche Reihe, Bd. 1) Berlin: Jüdische Verlagsanstalt Berlin 2003. 298 S. € 24,90.

Recht / Rechtsethik

Fricke, Verena: Der Unterlassungsanspruch gegen Presseunternehmen zum Schutze des Persönlichkeitsrechts im Internationalen Privatrecht. (Studien zum ausländischen und internationalen Privatrecht, Bd. 110) Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 392 S. € 49,-.

Hofheinz, Marco: Der Gott des Grundgesetzes. Zur Problematik der Rede von Gott in deutschen Verfassungstexten. Waltrop: Spenner 2001. 132 S. € 9,50.

Riedel, Ulrike: »Kind als Schaden«. Die höchstgerichtliche Rechtsprechung zur Arzthaftung für den Kindesunterhalt. Frankfurt/M.: Mabuse Verlag 2003. 160 S. € 14,90.

Sozialethik / Soziale Ordnung / Soziologie und Ethik

Dibelius, Olivia/Arndt, Marianne (Hg.): Pflegemanagement zwischen Ethik und Ökonomie: Eine europäische Perspektive. Hannover: Schlütersche 2002. 280 S. E 26,-.

Filipovic, Alexander/Kunze, Axel Bemd (Hg.): Wissensgesellschaft. Herausforderungen für die christliche Sozialethik. (Bamberger Theologisches Forum, Bd. 6) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 120 S. E 15,90.

Goldschmidt, Nils/Beestermöller, Gerhardt/Steger, Gerhard (Hg.): Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen. Norbert Glatzel zum 65. Geburtstag. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 44) Münster/Hamburg/London: Lit 2002. 432 S. € 40,90.

Petersen, Nils: Geistigbehinderte Menschen - im Gefüge von Gesellschaft, Diakonie und Kirche. (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie, Bd. 7) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 288 S. € 25,90.

Schubert, Doris: Hospizarbeit im Krankenhaus: Ein Tätigkeitsfeld Sozialer Arbeit. (Studien der Moralthologie - Abteilung Beihefte, Bd. 10) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 128 S. € 14,90.

Wirtschaftsethik

Evangelischer Kirchenkreis Münster (Hg.): Globalisierung und Verantwortung - Wirtschaftsethisches Forum im Münsterland. (Evangelische Kirche im Dialog, Bd. 1) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 104 S. € 12,90.

Farmer, Karl/Haupt, Reinhard/Lachmann, Wemer (Hg.): Lang leben und verarmen? Wirtschaftswissenschaftliche und ethische Aspekte der Alterssicherung im 21. Jahrhundert. (Marktwirtschaft und Ethik, Bd. 7) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 144 S. € 17,90.

Hübner, Jörg: Globalisierung mit menschlichem Antlitz. Perspektiven für eine menschengerechte Weltwirtschaft. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003. Ca. 120 S. Ca. E 12,90.

Schenk, Stefan: Menschen teilen Arbeit. Sozialethische Überlegungen zum Volkswagen-Modell der Vier-Tage-Woche. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 49) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 504 S. E 29,90.

Zusammengestellt am Lehrstuhl Systematische Theologie (Ethik) der Ruhr-Universität Bochum

Mitteilung des Verlages

Leider müssen wir die Bezugspreise unserer Zeitschrift mit Heft 1 des neuen Jahrgangs erhöhen. Die technischen Kosten sind, ebenso wie die allgemeinen Verlagskosten im vergangenen Jahr gestiegen. Wir bitten Sie deshalb um Ihr Verständnis, dass wir jetzt die Preise den veränderten Kosten anpassen müssen.

Autoren

Walter Bruchhausen, Dr. med., Dipl. theol., M.Phil. (Glasg.), Jg. 1963, ist Wissenschaftlicher Assistent am Medizinhistorischen Institut der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn.

Christine Globig, Dr. theol, Jg. 1961, ist Dozentin für feministische Theologie/theologische Frauenforschung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal.

Gerhard Höver, Dr. theol., geh. 1949 ist Professor für Moralthologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn,

Volkmar Köhler, Dr. phil., Jg. 1930, war 1991-2002 Mitglied des China Council for International

Cooperation on Development and Environment VR China und ist Mitglied der Kammer der EKD für Entwicklung und Umwelt.

Ulrich H.J. Körtner, Dr. theol., Jg. 1957, ist Ordinarius für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Frank Surall, Dr. theol., ist Wissenschaftlicher Assistent an der Abteilung für Sozialethik und systematische Theologie der Evang.-Theol. Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Einleitung

Weil Ernst Troeltsch die Mystik für die dem modernen Menschen angemessene Form der Religion hielt, musste die Gesellschaftsethik in deutlicher Unterscheidung von der Religion entwickelt werden. Am Ende des 20. Jahrhunderts begann aber im Protestantismus eine gewisse Abwendung von der Gesellschaftsverantwortung und ein Rückzug auf eine biographisch angelegte Religion und eine eher persönliche Kultur. Diese Wendung spiegelt sich auch in einem Trend an theologischen Fakultäten. Die Ethik wird zurückgesetzt, angeblich zugunsten der Kenntnis von Religionen. Verstärkt durch den von »Bologna« ausgehenden Druck zur Studienreform beschleunigt sich möglicherweise die Zurücksetzung der Ethik. Die neuen gestuften Studiengänge, zunächst für Lehramtsanwärter, bieten allerdings die Chance, die Systematische Theologie - einschließlich der Ethik - früh in das Studium einzuführen und nicht mehr auf die Überlastung durch die Sprachsemester Rücksicht zu nehmen; auf der anderen Seite könnte die Einführung gestufter Studiengänge durch das klassische Theologiestudium entweder eine Reduktion zuungunsten der Ethik bzw. eine planmäßige Verankerung der Ethik im Studiengang mit sich bringen, wie das neuerdings bereits in Zürich der Fall ist. Auf diese Problemzusammenhänge weist der Kommentar von Johannes Fischer hin.

Dass der Protestantismus sein Verhältnis zur Gesellschaft überdenken muss, wird an den Herausforderungen durch den Islam in einer pluralistischen Gesellschaft deutlich. Ist das Tragen eines Kopftuchs durch Lehrerinnen nur deren subjektives religiöses Bekenntnis oder hat es Bedeutung als ein Signal, dass die Verbindung von Religion und Gesellschaft neu bestimmt werden sollte? Dass wahhabitische Gruppen offenbar jungen Frauen Geld für das Tragen des Kopftuches zahlen, sollte zu denken geben. Das Kopftuch in der Schule wird dann zum zweideutigen Symbol eines Protests gegen Schablonen eines Frauenlebens in der Konsumgesellschaft, für Religionsfreiheit, für eine subjektiv legitimierte Lebensführung, aber möglicherweise auch für ein bestimmtes Verhältnis von sozialem und politischem Leben auf der einen und Religion auf der anderen Seite. Wer ist in der Lage, die dahinterliegenden Intentionen offen zu legen? Der Bonner Sozialethiker Hartmut Kreß hält fest, dass auch an die Religionsfreiheit der Schüler zu denken sei und dass in einer ungeklärten Situation nur begründete Entscheidungen von Fall zu Fall möglich sein werden.

In eine neuerliche Wertediskussion führt der Direktor der Berliner Evangelischen Akademie, Wolfgang Vögele, ein. Werte sollen zur Beurteilung der sozialen Wirklichkeit führen; sie hängen mit Selbstbildern zusammen (und das im Anschluss an Charles Taylor, der sich auf die Augustinische Tradition beruft). Welche Alternativen hält die reformatorische Tradition für die Selbstbilder und Identitäten bereit? Luthers Schrift zur »Freiheit eines Christenmenschen« transportiere eine Theorie von der Entstehung des Glaubens, die helfen könne, moderne Religionstheorien zu sichten und dabei die Individualisierungsschübe der modernen Gesellschaft ernst zu nehmen. Der Protestantismus habe sich vor allem Handeln auf die Gewissheit des Glaubens zu berufen.

Zwei wirtschaftsethische Arbeiten beziehen sich auf die Vermittlungsinstanz von Moral und Ökonomie. Der Zürcher Wirtschaftswissenschaftler Andreas Scherer umreißt den Konflikt zweier ökonomischer Theorien, die unterschiedliche Verantwortungsrichtlinien aufweisen: die eine bezieht sich auf das globale Gewinninteresse; die andere auf das Versagen der Märkte, (die in der ersten idealtypischen vorausgesetzt werden). Je mehr sich – vor allem im globalen Maßstab - Marktversagen zeige, desto wichtiger werde die Unternehmensethik, die allerdings von der Mehrzahl der Ökonomen in die Rahmenordnung der Ökonomie abgestellt werde. Scherer möchte das wirtschaftsliberale TrennungsmodeLL überwinden und angesichts des Mangels an Maßstäben nach der Rolle (und damit dem Ethos) der weltweit tätigen Unternehmen fragen. Rationalität müsse über den ökonomischen Rahmen hinaus gehen, aber Ethos in die Corporate Governance einwandern.

Der in Erfurt lehrende Ökonom Stephan Märkt sichtet im Sinne der gerade eingeführten Studie die aus der Spieltheorie erwachsenden, an hypothetische Dilemmasituationen gebundenen Vorstellungen von Kooperation, die den für alle erfolgreichen Wettbewerb koordinieren sollen. Hat Ethik nur mit deren institutionellen Rahmenbedingungen zu tun oder muss sie aufgrund der unterschiedlichen Modelle in die Vorstellungen von Kooperation und Wettbewerb selbst eingreifen? Märkt zeigt, dass in der Folge die politisch-ökonomische Minimalstaatstheorie selbst ethisch defizitär ist.

Ein Bericht von Claus Günzler, Karlsruhe, will die denkerische Leistung Albert Schweitzers vor dem Vergessen bewahren und wohl auch angesichts der sehr emotionalen Würdigung durch einige seiner Anhänger als nachdenkenswert kennzeichnen. Für Günzler setzt Schweitzer ein optimistisches Vertrauen in die Denkfähigkeit der Menschen; so kämen das christliche Liebesgebot und eine normative Humanitätsidee zusammen.

Christofer Frey, Bochum

Bologna als Reformimpuls für das Curriculum in theologischer Ethik

Von Johannes Fischer

Die deutschschweizerischen Fakultäten sind derzeit intensiv mit einer Restrukturierung des Theologiestudiums nach Maßgabe des sogenannten Bologna-Modells befasst. Sie sind dies nicht freiwillig, sondern aufgrund von politischen Entscheidungen auf nationaler Ebene, auf die sie keinen Einfluss hatten, und sie haben keine Möglichkeit, sich dieser Entwicklung zu entziehen. So bleibt ihnen nur übrig, sich in das Unabwendbare zu fügen und das Beste daraus zu machen. In der Tat kommt einiges in Bewegung, das nicht nur schlecht ist, sondern zu Verbesserungen in der Qualität des Studiums führen kann. Das betrifft vor allem die Tatsache, dass die einzelnen theologischen Fächer in die Pflicht genommen werden, sich genauestens Rechenschaft über das von ihnen angebotene Curriculum zu geben. Welche Kompetenzen sollen die Studierenden am Ende ihres Studiums in dem betreffenden Fach erworben haben, und wie muss das Studium aufgebaut sein, damit sie in überschaubarer Zeit und mit vertretbarem Aufwand diese Kompetenzen erlangen können?

Begeistert ist hier niemand, und sicherlich wäre es sinnvoller gewesen, zunächst das vorhandene Curriculum auf seine Schwächen hin zu evaluieren und gezielte Verbesserungsmaßnahmen einzuleiten, statt den Universitäten für sämtliche Studiengänge ein Modell aufzudrücken, das nicht nur die Theologie vor erhebliche Probleme stellt. Ein Problem, das besonders viel Kopfzerbrechen macht, ist die Kompatibilität der Curricula zwischen verschiedenen Fakultäten. Eines der Ziele des Bologna-Prozesses ist es, durch die Angleichung der Studiengänge die Mobilität der Studierenden zu fördern. Dieser Aspekt ist gerade für die deutschschweizerischen Fakultäten von erheblicher Bedeutung, da sie räumlich nahe beieinander liegen, was den Studierenden die Möglichkeit eröffnet, während des Semesters Lehrveranstaltungen auch an anderen Universitäten zu besuchen als der, in der sie immatrikuliert sind. Das wird bisher schon in einem erfreulichen Masse wahrgenommen. Nach dem Ideal des jetzt eingeführten Modells sollen an allen Fakultäten gleiche Studienleistungen mit der gleichen Zahl von Creditpoints als Leistungsausweis für die Studierenden bewertet werden, so dass es keine Rolle spielt, an welcher Fakultät sie die betreffende Studienleistung erbracht haben. Das bedeutet, dass die Curricula an allen Fakultäten nicht nur in ihrer Grundstruktur gleich aufgebaut, sondern auch in der Verteilung der Creditpoints für die einzelnen Studienleistungen gleich strukturiert sein müssen. Gerade in diesem Punkt sind erhebliche Schwierigkeiten aufgetreten bereits in der Verständigung zwischen Basel, Bern und Zürich, die es schwer vorstellbar machen, wie einmal eine Vereinheitlichung im gesamten deutschsprachigen Raum möglich sein soll, wenn die Fakultäten in Deutschland und Österreich sich dem Bolognaprozess anschließen sollten.

Ein Grund für die Schwierigkeiten liegt in den unterschiedlichen Zeitvorgaben innerhalb der einzelnen Universitäten. So musste in Basel, das gerne und manchmal in überstürzter Eile den Vorreiter macht, wenn es um Reformen geht, aufgrund des Beschlusses der dortigen Universitätsleitung das Bolognakonzept bereits zum Ende des WS 2003/04 fertig vorliegen, was die beiden anderen Fakultäten, die sich mehr Zeit lassen wollen, in Zugzwang gebracht hat. Ein weiterer Grund liegt in der Gewichtung der einzelnen theologischen Fächer im Blick auf die Gesamtsumme der von ihnen zu vergebenden Creditpoints, ein Punkt, der verständlicherweise zwischen den Fächern für Diskussionen sorgt. In Zürich hat man sich darauf verständigen können, dass die exegetischen Disziplinen zusammengenommen genauso viele Creditpoints zu vergeben haben wie die Systematische Theologie, und innerhalb der Systematischen Theologie die Dogmatik genauso viele Creditpoints wie die Ethik. Auch in Basel sind Dogmatik und Ethik gleichgestellt. Ein dritter Grund für die Schwierigkeiten liegt darin, dass die Fakultäten neben den klassischen theologischen Fächern unterschiedliche Zusatzprofile haben - gender studies, jüdische Studien, Religionswissenschaft -, die sie in das Creditpoint-System einbauen müssen, da alles, was nicht in der blanken Münze von Creditpoints erscheint, in Zukunft der Bedeutungslosigkeit anheimzufallen droht. Ein vierter Grund liegt schließlich in unterschiedlichen Gewichtungen und Zuordnungen. So muss in Basel die Philosophie innerhalb des Punktekontos der Systematischen Theologie verrechnet werden, während sie in Zürich gesondert verrechnet wird. All dies führt dazu, dass nur eine ungefähre Angleichung im Verrechnungssystem der Studienleistungen zwischen den drei Fakultäten möglich ist.

Immerhin hat man sich innerhalb der Systematischen Theologie bezüglich der Grundstruktur des Curriculums vorläufig verständigen können. Vorläufig insofern, als dies in Bern und Zürich noch nicht definitiv von den dortigen Fakultätsversammlungen absegnet worden ist. Eine wichtige Implikation des Bologna-Modells, in der man einen Vorzug sehen muss, ist die Nötigung zur Modularisierung des Curriculums. Diese ist schon allein deshalb notwendig, weil nur so die Belastung mit Prüfungen in halbwegs erträglichen Grenzen gehalten werden kann. Denn Creditpoints dürfen nicht ohne entsprechende Leistungsnachweise vergeben werden, und es würde eine Flut von Prüfungen nach sich ziehen, wenn diese Leistungsnachweise am Ende jeder einzelnen Lehrveranstaltung erbracht werden müssten. Auch bei einer Modularisierung ist allerdings absehbar, dass in Zukunft ganze Wochen innerhalb oder außerhalb des Semesters für Prüfungen reserviert werden müssen.

Das nun ausgehandelte gemeinsame Konzept für die Systematische Theologie, für das die Basler die Pionierarbeit geleistet haben, sieht vor, dass es in Zukunft in diesem Fach sieben Module geben soll, die sich auf den Bachelor- und Masterstudiengang verteilen. Ein erstes Modul hat einführenden Charakter. Es soll einen Überblick vermitteln über die zentralen Themenfelder der Dogmatik und Ethik in ihrem Zusammenhang. Dies soll in einem zweisemestrigen Grundkurs geschehen im Umfang von zwei Semesterwochenstunden. Ein zweites Modul befasst sich mit den methodischen Grundlagen der systematischen Theologie, und zwar in exemplarischer Auseinandersetzung mit einem oder mehreren klassischen Themen dieser Disziplin. Dafür ist ein Proseminar im Umfang von drei Semesterwochenstunden vorgesehen. Diesen beiden ersten Modulen sollte auch die philosophische Propädeutik zugeordnet werden, um das methodische Denken der Studierenden zu schulen. Ein drittes Modul ist der Philosophie- und Theologiegeschichte gewidmet, wobei dies in Gestalt entsprechender

Vorlesungen und Übungen geschehen soll. Diese drei Module sind für alle Studierenden obligatorisch.

Die übrigen vier Module sind Wahlpflichtmodule, von denen eines im Bachelorstudium zu absolvieren ist und drei ins Masterstudium fallen. Zwei Module sind in der Dogmatik angesiedelt und zwei in der Ethik. Nach den Basler Vorstellungen hat das erste der dogmatischen Module die vertiefte Auseinandersetzung mit Grundfragen der Dogmatik (Prolegomena, Gotteslehre, Christologie usw.) zum Zwecke der Bildung der eigenen theologischen Urteilskraft zum Inhalt, während das zweite in eher exemplarischer Auseinandersetzung zentrale Fragen des christlichen Menschen- und Weltbildes sowie des Kirchenverständnisses behandelt und dabei Einblicke in aktuelle Forschungsfelder vermittelt, auch dies mit dem Ziel der Vertiefung der theologischen Urteilskraft und Kommunikationsfähigkeit. Darüber, wie die beiden ethischen Module auszugestalten sind, bestehen zwischen den drei Fakultäten unterschiedliche Vorstellungen. Das muss kein Schade sein, im Gegenteil, gibt es doch den Studierenden die Möglichkeit, im Rahmen der Mobilität zwischen den Fakultäten unterschiedliche Konzeptionen und Schwerpunktsetzungen kennen zu lernen. In Basel liegt der Akzent auf der Ethik des Christentums der Moderne und der Struktur ethischer Urteilsbildung im Sinne neuzeitlich-protestantischer Ethik, und dies in sowohl institutionenethischer wie individuellethischer Perspektive. Zürich tendiert demgegenüber zu einem weitergespannten Horizont, der die Perspektive nicht von vorneherein auf das neuzeitliche Christentum beschränkt, dies nicht zuletzt auch angesichts der Renaissance von Fragestellungen und Einsichten der antiken Ethik in der heutigen ethischen Debatte. Danach befasst sich das erste Modul mit der Fundamenteethik im Sinne der hermeneutischen Erschließung dessen, was man abgekürzt christliches Ethos nennt, im Horizont des ethischen Denkens der Moderne, aber auch unter Einbezug der Weichenstellungen, die die antike Ethik für die Artikulation und Ausprägung der sittlichen Orientierung des christlichen Glaubens gehabt hat, und das zweite Modul mit anwendungsbezogenen Fragen, und zwar sowohl in institutionenethischer wie in individuellethischer Perspektive.

Man mag über den Bolognaprozess denken wie man will; er hat zumindest darin ein Gutes, dass er die Fächer zwingt, sich interfakultär über ihre Lernziele und Curricula zu verständigen und für größtmögliche Transparenz für die Studierenden zu sorgen. Das oben Skizzierte betrifft natürlich im Wesentlichen nur die Grundstruktur des Curriculums, wobei ein besonderer Akzent auf die Schulung methodischen Denkens und auf die Befähigung zu eigener theologischer Urteilsbildung gelegt wird. Denn hier liegen wesentliche Schwächen in der gegenwärtigen theologischen Ausbildung, und das betrifft nicht zuletzt die theologische Ethik. Der Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen und zu strittigen Fragen eigenständige Argumentationen zu entwickeln, statt sich hinter der bloßen Berufung auf etablierte Positionen zu verstecken, ist bei vielen Studierenden am Ende ihres Studiums zu wenig ausgeprägt. Die Schleiermachersche Forderung, wonach von einem jeden evangelischen Theologen verlangt werden muss, dass er im Bilden einer eigenen Überzeugung begriffen ist, erfordert gebündelte Anstrengungen im Hinblick auf die Erziehung zu eigenständigem theologischen Denken.

Was die inhaltliche Ausgestaltung der Ethikmodule betrifft, so ist hier eine ganze Reihe von Fragen zu bedenken. Die erste und wichtigste ist: Für welche Berufe und Tätigkeitsfelder bildet das Theologiestudium aus? Und ist das, was den Studierenden im Verlaufe ihres Studiums vermittelt wird, geeignet, sie für ihre künftigen Aufgaben hinreichend vorzubereiten? Als

Dozierender, der sich einerseits im Horizont der ethischen Tradition bewegt und andererseits in laufende ethische Debatten im akademischen und öffentlichen Bereich involviert ist, ist man leicht geneigt, Ethik mit eben dem gleichzusetzen, womit man selbst ständig befasst ist. Demgegenüber verdient ein Gedanke verstärkte Aufmerksamkeit, der besonders von Klaus Tanner immer wieder in Erinnerung gerufen wird, nämlich dass Ethik nicht eine abgehobene bloße Verstandestätigkeit ist, sondern dass sie ihre sozialen Orte hat, und dass die Befähigung zu ethischer Kompetenz wesentlich beinhaltet, diese Orte und die dort sich stellenden Fragen zu identifizieren und zu reflektieren. Ein Grossteil der Studierenden wird nach wie vor den Beruf der Pfarrerin bzw. des Pfarrers ergreifen. Für die Befähigung für dieses Berufsfeld reicht es nicht aus, wenn Studierende sich im Laufe ihres Studiums mit Fragen wie jener der Organtransplantation oder der aktiven Sterbehilfe befasst haben, die bekanntlich dankbare Themen für Seminar- oder Examensarbeiten sind. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Befassung mit solchen Themen für den späteren Pfarrerberuf nicht nützlich sein kann, zum Beispiel für Spitalpfarrer, die in Ethikkommissionen Einsitz haben, oder für spezielle Gemeindekreise, die sich mit medizinethischen Fragen befassen und an dafür interessierte Gemeindeglieder wenden. Doch wichtiger ist, dass sich die Studierenden im Laufe ihres Studiums kraft eigener Einsicht eine Vorstellung von der sittlichen Dimension christlicher Existenz gebildet haben sowie von den Aufgaben, die sich im Hinblick auf die Bewusstmachung und Pflege dieser Dimension in Verkündigung, Unterricht, Seelsorge und exemplarischen Formen gemeinsamen Lebens in Freizeiten und Gemeindeveranstaltungen stellen. Es mag hier an Diltheys Unterscheidung dreier Momente erinnert werden, die sich an allem Verstehen von Lebensphänomenen unterscheiden lassen, nämlich *Erleben*, *Ausdruck* und *Verstehen*. Auf der elementarsten Stufe ist der christliche Lebensvollzug eine bestimmte Weise des Erlebens der Wirklichkeit. Dieses Erleben findet seinen Ausdruck bzw. seine Artikulation - um einen Ausdruck von Charles Taylor aufzugreifen - in der christlichen Glaubenssprache. Das solchermaßen Artikulierte wiederum ist Gegenstand von Verstehensbemühungen, wobei diese sich ihrerseits verstehen lassen als Weiterarbeit an der Artikulation. Auf dieser letzten, dritten Stufe ist die Rede vom »christlichen Lebensverständnis« oder vom »christlichen Verständnis des Menschen« angesiedelt, auf die gerne in theologisch-ethischen Debatten rekurriert wird. Doch gilt es zu sehen, dass der christliche Lebensvollzug alle drei Ebenen umfasst, das Erleben, dessen Artikulation und das Verstehen dieser Artikulation. Das gilt insbesondere für die sittliche Orientierung des christlichen Lebensvollzugs. Es ist das Privileg des Pfarrerberufes, dass er es mit dem christlichen Lebensvollzug in diesem umfassenden Sinne zu tun hat, wozu auf der elementarsten Ebene auch Orte und Zeiten des gemeinsamen Erlebens in Kultus und Gemeindealltag gehören. Die große Stärke der theologischen Ausbildung liegt darin, dass sie den Blick weitet für diesen umfassenden Charakter menschlicher Lebensvollzüge und dass sie zu einem reflektierten hermeneutischen Umgang damit befähigt.

Ähnliche Überlegungen hinsichtlich der Orte der Ethik lassen sich für andere Tätigkeitsfelder anstellen, für die das Theologiestudium ausbildet, für den Lehrerberuf und den ganzen Bereich der Pädagogik zum Beispiel oder für Tätigkeiten im Bereich der Publizistik. Wie kommuniziert man ethische Themen in einer Rundfunkandacht? Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Studierenden sich im Verlaufe ihres Studiums eine Meinung gebildet haben hinsichtlich der Rolle religiöser Überzeugungen in der Öffentlichkeit einer libe-

ral verfassten demokratischen Gesellschaft, die durch einen weltanschaulichen Pluralismus gekennzeichnet ist. Das betrifft den ganzen Komplex der Beziehung zwischen öffentlicher Vernunft und religiösen Überzeugungen. Die Absolventinnen und Absolventen der theologischen Ausbildung sollten diesbezüglich aufrechten Ganges Rede und Antwort stehen können und sich einen eigenen Standpunkt erworben haben im Blick auf die öffentliche Bedeutung christlich-religiöser Überzeugungen und die Art ihrer öffentlichen Kommunizierbarkeit, statt den öffentlichen Raum nur als feindliches Terrain zu betrachten, das vor allem unter dem Aspekt der Marginalisierung alles Religiösen wahrgenommen wird.

Mag man das Bolognamodell lieben oder nicht - die Studienreform bietet die Chance, dass es innerhalb der deutschsprachigen evangelischen Ethik zu einer intensiven Verständigung darüber kommt, was die Ziele der theologisch-ethischen Ausbildung sind und welche Kompetenzen Studierende durch sie erwerben sollen. Das sollte trotz unterschiedlicher Schulrichtungen und ethischer Positionen in Einzelfragen im Grundsätzlichen möglich sein. Es setzt freilich einen Willen zur Verständigung und wechselseitigen Respekt angesichts unterschiedlicher theologisch-ethischer Auffassungen voraus, und die Angleichung der Curricula wird wohl bei nicht wenigen Fragen nur auf dem Wege des Kompromisses möglich sein. **In** den deutschschweizerischen Fakultäten wird dies gegenwärtig erprobt.

Prof Dr. Johannes Fischer
Ethik-Zentrum der Universität Zürich
Zollikerstrasse 117
eH-8008 Zürich

Der Streit um das Kopftuch und der Umgang mit Toleranz

Von Hartmut Kreß

I.

Darf eine Lehrerin islamischen Bekenntnisses in einer staatlichen Schule ein Kopftuch tragen? Der Meinungsstreit hierzu wurde im Dezember 2003 so lebhaft, die Voten auch von Politikern bis hin zum Bundeskanzler und Bundespräsidenten oder auf anderer Basis in Frankreich waren so gegensätzlich, dass der Begriff des Kulturkampfs in Erinnerung kommt, den anlässlich früherer Kontroversen 1873 Rudolf Virchow im preußischen Landtag geprägt hat. Den folgenden Überlegungen liegen Grundsatzreflexionen zur Toleranz zugrunde, die hier nicht erneut entfaltet werden.¹ Das Christentum und zumal der Protestantismus stehen in einer Bringschuld zugunsten einer Kultur der Toleranz und des Dialoges in Staat und Gesellschaft. Die Begründung ergibt sich aus den christlichen Überzeugungen zur Menschenwürde und zu individuellen Freiheitsrechten, aber darüber hinaus auch aus der Einsicht in historische Belastungen. Denn es war ein langwieriger, belasteter Prozess, bis für Nichtgläubige oder für Andersgläubige, vor allem für Juden die Religions-, Niederlassungs- oder Berufsfreiheit und die Zulassung zu öffentlichen Ämtern akzeptiert wurde. Sogar im Preußen des oft als tolerant bezeichneten Friedrich des Großen herrschten gegenüber Juden gravierende Einschränkungen. In diesem Kontext entstand Moses Mendelssohns bis heute eindrucksvolles jüdisch-philosophisches sowie naturrechtliches Plädoyer für ein Mehr an Toleranz und für Religionsfreiheit?

Der aktuelle Streit um das Kopftuch steht in dem Zusammenhang, dass in der Bundesrepublik Deutschland die weltanschauliche Pluralisierung weiter zunimmt und das Religions- und das Staatskirchenrecht in Bewegung geraten. In der Bundesrepublik leben mehr als drei Millionen islamischer Mitbürgerinnen und Mitbürger; die größte türkische Stadt westlich von Istanbul ist Berlin. Dies berührt die Grundlagen des gesellschaftlich-kulturellen Selbstverständnisses und auch das Religionsrecht. Die jahrelangen gerichtlichen Auseinandersetzungen, ob Lehrerinnen an öffentlichen Schulen ein Kopftuch tragen dürfen, sind hierfür nur ein Symbol. Zu dieser Frage hat am 24.09.2003 nun das Bundesverfassungsgericht eine Entscheidung getroffen (2 BvR 1436/02), die zweifellos nicht das letzte Wort des Gerichts zu dem Thema bleiben wird. Das Verfassungsgericht hat es den Parlamenten der Bundesländer auferlegt, es gesetzlich zu regeln, falls sie das Tragen eines Kopftuchs durch eine Lehrerin untersagen wollen. Es reiche nicht aus, dass lediglich eine Schulbehörde hierüber entscheide. Da Grundrechte, namentlich die Religionsfreiheit berührt seien, müsse der Gesetzgeber selbst Regelungen treffen. Hiermit hat das Bundesverfassungsgericht die Parlamente vor die Herausforderung

gestellt, ein eventuelles Kopftuchverbot auf sehr hohem, nämlich auf gesetzlichem Niveau vorzunehmen. Baden-Württemberg und Bayern haben unverzüglich zu erkennen gegeben, islamischen Lehrerinnen das Kopftuch untersagen zu wollen. Landesgesetze, die nach derzeitigem Stand (Dezember 2003) zu erwarten sind, werden sicherlich erneut verfassungsrechtlich zu überprüfen sein. Nachfolgend wird zunächst die neuere, vom Richterrecht geprägte religionsrechtliche Rechtslage generell beleuchtet, um dann Aspekte der ethischen Abwägung zum Kopftuch in Schulen vorzutragen.

11.

Zu den neueren religionsrechtlichen Beschlüssen des Bundesverfassungsgerichts zählt das Urteil vom 19.12.2000, dem zufolge der Staat auch die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechtes anerkennen kann bzw. soll (2 BvR 1500/97). Um diesen Rechtsstatus zu erlangen, bräuchten Religionsgemeinschaften lediglich bestimmten formalen Standards Genüge zu leisten (Mindestmaß an Mitgliedern; Gewähr auf dauerhaften Bestand). Auf ihre inneren Strukturen oder auf inhaltliche Überzeugungen dürfe es bei der Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechtes nicht ankommen, da das Grundrecht der Religionsfreiheit gelte. Das Bundesverfassungsgericht interpretierte Religionsfreiheit dahingehend, dass sie nicht nur Einzelne in ihren persönlichen religiösen Überzeugungen und Handlungen, sondern -abgeleitet- zugleich religiöse Gemeinschaften schützt. Der Staat habe lediglich zu fordern, dass diese die gesetzlichen Normen der Bundesrepublik, die Menschenrechte und Grundrechte achten. Ist eine derartige Minimalanforderung erfüllt, sollen sie als Körperschaft des öffentlichen Rechtes anerkannt werden können.

Bei den Weimarer Verfassungsberatungen 1919 war die Konstruktion einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes durchaus zugunsten der beiden großen christlichen Kirchen geschaffen worden.' Das Urteil vom 19.12.2000 unterstreicht, dass auch sonstige Religionsgemeinschaften von diesem Status, der rechtliche und steuerliche Privilegien mit sich bringt, profitieren dürfen. Auf dieser Basis kommen auf Dauer ebenfalls islamische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechtes in Frage." Das juristische Schrifttum und das Richterrecht tragen damit dem Umstand Rechnung, dass die weltanschauliche Pluralisierung der Gesellschaft stark zunimmt und der säkulare, weltanschaulich neutrale Staat die *verschiedenen* Kirchen und Religionsgemeinschaften zu achten hat. Darüber hinaus kann und darf er sie im Sinn positiver Neutralität fördern und aktiv stützen. Dies gilt insoweit, als seine eigene weltanschauliche Neutralität nicht beeinträchtigt wird und das Gleichheitsprinzip gewahrt bleibt. Der Gleichheits- bzw. Gleichbehandlungsgrundsatz gebietet es, mit den unterschiedlichen konfessionellen oder religiösen Organisationen so umzugehen, dass keine einseitige Bevorzugung stattfindet bzw. keine Diskriminierungen erfolgen.

Grundrechtlich sowie prinzipienethisch sind die individuelle Gewissens- und Religionsfreiheit, hiervon abgeleitet die korporative Religionsfreiheit und der Gleichbehandlungsgrundsatz jedem Zweifel entzogen. In der gegenwärtigen gesellschaftlichen Umbruchsituation und angesichts fortschreitender weltanschaulicher Pluralisierung stellt aber ihre konkrete Umsetzung vor Schwierigkeiten. So durften vor 2003 muslimische Lehrerinnen gemäß mehrerer Gerichts-

entscheidungen in der Schule kein Kopftuch zeigen. Im Unterschied hierzu sind private Arbeitgeber, namentlich ein Kaufhaus in der hessischen Kleinstadt Schlüchtern dazu verpflichtet worden, islamischen Arbeitnehmerinnen, nämlich einer Verkäuferin, das Tragen des Kopftuchs zu gestatten. Das Bundesverfassungsgericht hat diese Entscheidung des Erfurter Bundesarbeitsgerichtes am 30.07.2003 bestätigt (1 BvR 792/03). Die Begründung lautete, es gehe hier um eine Güterabwägung zwischen zwei Freiheitsrechten, nämlich der Glaubensfreiheit der Verkäuferin versus der Unternehmerfreiheit des Kaufhausträgers. Weil das Kaufhaus nicht habe nachweisen können, welcher Schaden ihm aus der Religionsfreiheit, konkret dem Kopftuchtragen der Verkäuferin entstehe, überwiege das Grundrecht der Glaubensfreiheit. Der private Arbeitgeber, das Kaufhaus, muss das Kopftuch hinnehmen.

Vom Verwaltungsgerichtshof Kassel wurde am 30.06.2003 entschieden, ob in einem kommunalen Kindergarten ein Tischgebet gesprochen werden darf, wenn einzelne Eltern dies nicht wünschen. Auch im weltanschaulich neutralen Staat sind im kommunalen nichtkonfessionellen Kindergarten oder in der Schule ein Gebet statthaft, ebenso wie es zulässig ist, dass in staatlichen Schulen das christliche Symbol des Kreuzes angebracht ist. Das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1995 (1BvR 1087/91) besagt lediglich, dass der Staat nicht vorschreiben darf, dass in jedem Klassenzimmer ein Kruzifix hängen *muss*. Falls Eltern unter Berufung auf ihre Religionsfreiheit und ihr Erziehungsrecht widersprechen, soll ein Kruzifix abgehängt werden. Prinzipiell darf, zumal wenn die Mehrheit es wünscht, ein Kreuz im Klassenzimmer vorhanden sein. Zum Gebet im kommunalen Kindergarten hob der Verwaltungsgerichtshof Kassel nun hervor, dieses sei zulässig. Andererseits sei zu akzeptieren, wenn Eltern ein Gebet für ihr Kind nicht wünschen. Ein solcher elterlicher Einspruch kann sich auf die Religionsfreiheit (negative Religionsfreiheit) berufen. Dennoch solle es beim Tischgebet bleiben, das zum Erziehungskonzept des betreffenden Kindergartens gehöre. Ein Tischgebet dauere lediglich bis zu 15 Sekunden; das Kind könne während dessen in Begleitung einer Erzieherin regelmäßig im Waschaum zurückgehalten werden. Dies bedeute keine Diskriminierung des Kindes und keine Verletzung seiner Religionsfreiheit, sondern sei ein schonender Ausgleich.'

Hier werden die Aporien juristischer Abwägungen sichtbar; denn es bleibt theoretisch und alltagspraktisch unbefriedigend, die Geltung von Religionsfreiheit derart zu quantifizieren. Einen anderen Akzent setzte das Schulministerium von Nordrhein-Westfalen. Manche Schülerinnen und Schüler, etwa Kinder aus christlich-freikirchlichen Aussiedlerfamilien, sollen dem Wunsch ihrer Eltern gemäß an bestimmten schulischen Veranstaltungen nicht teilnehmen. Ein Erlass des Schulministeriums vom 09.09.2003 legte fest, die Schule habe es letztlich zu akzeptieren, wenn Eltern aus religiösen Gründen die Teilnahme ihres Kindes an einer Klassenfahrt untersagen. Insgesamt zeichnet sich ab, dass heutzutage, in der Epoche des neuartigen, vermehrten religiösen Pluralismus, erhebliche Alltagskonflikte aufbrechen, wobei auch christliche Denominationen diesbezüglich Wert- oder Zielkonflikte auslösen.

111.

Bei der Lektüre des Urteils des Bundesverfassungsgerichts vom 24.09.2003 zum Kopftuch islamischer Lehrerinnen fällt auf, wie schwer dem Gericht die Gewichtung der Argumente pro und

contra gefallen ist. Hierdurch dürfte sich erklären, dass - was man bedauern kann - in der Sache keine eindeutige Entscheidung getroffen, sondern die Entscheidungslast an die Landesparlamente weitergereicht wurde. Denn das Gericht hat es offen gehalten, dass Bundesländer per Gesetz für Lehrerinnen das Tragen des Kopftuchs untersagen dürfen, obwohl es sich hierbei um einen Eingriff in ihre individuelle Religionsfreiheit handelt. Das Grundrecht auf Gewissens- und Religionsfreiheit gilt, ebenso wie die Wissenschaftsfreiheit, im Grundgesetz ohne Vorbehalt, so dass der Staat es allenfalls dann einschränken darf, wenn es in direkten Konflikt zu anderen Verfassungsgütern gerät. Nun kann argumentiert werden, dass neben der Religionsfreiheit der Lehrerinnen auch die weltanschauliche Neutralität staatlicher Schulen, die Erziehungsrechte der Eltern und die Religionsfreiheit der Schüler involviert sind. Der letzte Punkt besitzt meines Erachtens besonders hohes Gewicht. Der Staat kann und darf es nicht hinnehmen, dass Kinder in einer Schule, zumal jüngere Kinder in einer Grundschule religiös indoktriniert, überfremdet oder in ihrer eigenen persönlichen, auch religiösen Entwicklung belastet würden. Deshalb hat der Staat für die Religionsfreiheit von Schülern in der Tat Verantwortung zu übernehmen.

Ist es nun aber geboten, aus diesem Grund Lehrerinnen das Tragen eines Kopftuchs an öffentlichen Schulen grundsätzlich und gesetzlich zu untersagen? Folgende Aspekte der Abwägung raten zur Zurückhaltung:

1. Der weltanschaulich neutrale Staat ist verpflichtet, die unterschiedlichen religiösen Überzeugungen seiner Bürger gleich zu behandeln. Die Schule muss - so das Bundesverfassungsgericht am 24.09.2003 - neben dem Christentum »auch für andere weltanschauliche und religiöse Inhalte und Werte offen sein. In dieser Offenheit bewahrt der freiheitliche Staat des Grundgesetzes seine religiöse und weltanschauliche Neutralität«. Juristen machen zu Recht darauf aufmerksam, dass, würde man islamischen Lehrerinnen ein Kopftuch verbieten, aufgrund des Gleichbehandlungsgrundsatzes in der Schule auch die Tracht einer Nonne oder das Kreuz als Schmuckstück untersagt sein müssten. Würde dies greifen, wäre der weltanschaulich neutrale Staat allerdings nicht mehr positiv neutral und nicht mehr religiös offen oder religiös kooperativ wie bislang; vielmehr vollzöge sich eine Verschiebung zum laizistischen Staatsmodell. So betrachtet zeigt sich im Streit um das Kopftuch eine ganz grundlegende Alternative, über die der Gesetzgeber und die Gesellschaft auf Dauer eine Entscheidung treffen müssen: Handhabt der Staat den heutigen, neuen, sich weiter verstärkenden religiösen Pluralismus so, dass der Weg des Laizismus gewählt wird, oder so, dass der bisherige Weg der positiven Neutralität prinzipiell gewahrt bleibt und er ausgebaut, fortentwickelt wird?

In Frankreich zeigen sich Schattenseiten des dort 1905 etablierten Laizismus, darunter alltägliche Intoleranz, Antisemitismus und kulturell-religiöse Orientierungsdefizite. An französischen Schulen wird religionskundlicher Unterricht sogar wieder neu eingeführt. Das deutsche Paradigma der positiven Neutralität eröffnet Chancen, den säkularen Staat und die verschiedenen Konfessionen oder religiösen Gemeinschaften kooperativ zu begreifen. Vorteile bestehen darin, dass die Praktizierung von Religion in der Öffentlichkeit erfolgt, Transparenz gefördert, religiöse Ghettobildungen vermindert und die Gefahr binnenreligiöser Abschottungen abgemildert werden. Das in den Weimarer und Bonner Verfassungen eingeführte Modell der kooperativen, positiven Neutralität zwischen Staat und Kirchen bzw. Staat und Religionsgemeinschaften hat sich insgesamt bewährt. Wenn man bei diesem Paradigma bleibt, wird man aufgrund des Gleichbehandlungsgrundsatzes aber die Konsequenz ziehen müssen, dass heutzutage auch islamische

Bekenntnisse, ggf. konkret symbolisiert durch ein Kopftuch, öffentlich zum Ausdruck gebracht werden dürfen.

2. Nun argumentierten Politiker, journalistische Kommentatoren oder Kirchenvertreter, das christliche Kreuz, z.B. ein Kreuz am Revers des Jacketts, sei ein religiöses Symbol und daher statthaft. Das islamische Kopftuch sei hingegen gar kein religiöses, sondern nur ein kulturell-politisches Symbol; es repräsentiere politischen Fundamentalismus sowie die ideologische Unterdrückung der Frau. Daher solle man das Kreuz dulden, das Kopftuch in Schulen aber untersagen, denn das eine sei religiös, das andere kulturell zu verstehen.

Indessen: Religion und Kultur durchdringen einander. Daher ist heute ja auch vom christlichen Erbe in der westlichen säkularisierten Kultur oder von einer Zivilreligion als kulturellem Phänomen die Rede. Eine Abgrenzung zwischen religiösen und kulturellen Symbolen lässt sich trennscharf und begriffsscharf überhaupt nicht durchführen; sie könnte sogar interessengeleitet sein. Letztlich ist entscheidend, ob ein Symbol in der Perspektive der Betroffenen selbst Ausdruck ihrer religiösen Überzeugung ist. Sofern dies der Fall ist, werden Dritte in der Regel nicht behaupten dürfen, es handle sich nur um ein kulturelles und nicht um ein religiöses Zeichen.

Das Bundesverfassungsgericht erläuterte in seiner Urteilsbegründung, dass junge islamische Frauen selbst das Kopftuch oft gerade nicht als Symbol der Unterdrückung und Unterordnung, sondern als Ausdruck ihrer persönlichen Selbstbestimmung betrachten. An dieser Stelle ist - der Logik der Grundrechte gemäß - in der Tat die subjektive Selbsteinschätzung der Betroffenen der entscheidende Punkt. Ein genereller, pauschal bleibender Verdacht, das Kopftuch bringe anti-emanzipatives Gedankengut zum Ausdruck, sollte dahinter zurücktreten. Hierbei kann es sich um Projektionen von außen handeln, die der Selbsteinschätzung der Betroffenen nicht gerecht werden, so dass Überfremdung und Intoleranz die Folge wären und die Schutzdimension der Grundrechte (subjektive Schutzrechte) überspielt würde.

3. Gelegentlich wird argumentiert, religiöse Symbole - sei es das Kreuz oder das Kopftuch - gehörten überhaupt nicht in die Öffentlichkeit, weil Religion Privatsache sei. Dies wäre ein »altliberales« Argument. Jedoch greift es nicht, weil der moderne Menschenrechtskonsens besagt, dass religiöse Überzeugungen öffentlich bekundet werden dürfen - jedenfalls solange die Rechte und Belange anderer Menschen nicht beeinträchtigt werden.

Innerhalb der Schule könnte freilich der Fall gegeben sein, dass Grundrechte anderer tatsächlich gefährdet würden, nämlich die Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler. Dieser Punkt ist meines Erachtens, wie schon gesagt, von besonderem Gewicht. Im konkreten Fall Ludin hat das Oberschulamt Stuttgart jedoch bestätigt, "dass die betroffene Lehramtsanwärterin gegenüber den Schülern keine missionarischen Absichten besitze. Insofern wird man nicht generell und eindeutig behaupten können, durch das Tragen eines Kopftuchs - das ja keine Gesichtsverhüllung darstellt und das hinreichend zurückhaltend bleiben sollte - würden die Belange von Schülern verletzt. Wenn sich eine Person zu einer Religion offen bekennt, kann dies sogar der Transparenz dienen. Dies dürfte für den schulischen Frieden ggf. sogar hilfreicher sein, als das Verbergen religiöser Überzeugungen oder als ein vom Staat erzwungener Verzicht auf persönliche religiöse Symbole oder als verdeckte Missionierungsbemühungen es wären. In Dänemark, einem Staat, der - darin vor-liberal- keine Trennung von Staat und Kirche kennt und eine lutherische Staatskirche besitzt, wird das Kopftuch islamischer Lehrerinnen geduldet. In der Schweiz wird zur Zeit individuell und regional entschieden. Der Innenminister der Schweiz befürchtet,

ein Verbot des Kopftuches könne die muslimische Gemeinschaft demütigen und sogar zur Radikalisierung führen, also gesellschaftlich kontraproduktiv wirken. Anders gesagt: Wenn das Kopftuch in der Schule akzeptiert wird, könnte dies zur Einübung von Toleranz und zur Integration beitragen und insofern kulturelle Integrationsprozesse fördern.

Dieses letztere Argument wiegt meines Erachtens schwer. Es wird auch vom Bundesverfassungsgericht erwähnt, das am 24.09.2003 darlegte: »Die Schule ist der Ort, an dem unterschiedliche religiöse Auffassungen unausweichlich aufeinander treffen und wo sich dieses Nebeneinander in besonders empfindlicher Weise auswirkt. Ein tolerantes Miteinander mit Andersgesinnten könnte hier am nachhaltigsten durch Erziehung geübt werden. [...] Es ließen sich deshalb Gründe dafür anführen, die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufzunehmen und als Mittel für die Einübung von gegenseitiger Toleranz zu nutzen, um so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten«. Bevor Landesparlamente gesetzliche Verbote des Kopftuchs verabschieden, die staatliche Festlegungen enthalten würden und schwer revidierbar wären, sollte bedacht werden, ob sich die Alternative, nämlich die Akzeptanz religiöser Symbole, darunter auch eines Kopftuchs, nicht tatsächlich in einem solchen integrativen Sinn deuten lässt. Dies letztere läge auf der Linie der ethischen Regel »in dubio libertas«. Sich im Zweifel zugunsten der freiheitlichen Handlungsalternative zu entscheiden, ist ein Grundsatz, der sich historisch bewährt hat und für den ethisch-systematisch starke Gründe sprechen.

4. Derzeit zeichnet sich ab, dass mehrere Bundesländer das Kopftuch in Schulen gesetzlich verbieten. Dies würde sich in der Bundesrepublik spaltend auswirken: nämlich zwischen Referendarinnen und Lehrerinnen, denn Referendarinnen, die noch keine Beamtinnen auf Lebenszeit sind, werden weiterhin ein Kopftuch tragen dürfen; sodann zwischen den verschiedenen Bundesländern mit und ohne Kopftuchverbot; darüber hinaus zwischen einzelnen Symbolen, denn manche Bundesländer wollen - so fragwürdig dies ethisch und verfassungsrechtlich ist - von ihnen definierte so genannte kulturelle Symbole wie das Kopftuch verbieten, aber religiöse Symbole dulden; ferner - das Gewicht dieses Problems sollte man nicht unterschätzen - zwischen »Gesellschaft« und »Staat«, nämlich zwischen privaten und staatlichen Arbeitgebern: Private Arbeitgeber, etwa das Kaufhaus in Schlüchtern, sollen laut Gerichtsbeschluss das religiöse Symbol des Kopftuchs ja dulden; u.a. Gespaltene Lösungen werden auf Dauer aber nicht tragfähig sein, sondern dürften sich im Blick auf die Förderung von Toleranz sogar als kontraproduktiv und unzweckmäßig erweisen.

5. Zur quantitativen Dimension der Frage ist zu beachten, dass sich mehrere Millionen Menschen zum Islam bekennen, es in Nordrhein-Westfalen nach Aussage der zuständigen Schulministerin Ute Schäfer aber lediglich sieben Lehrerinnen sind, durch die sich das Kopftuchthema überhaupt stellt. Angesichts dessen erscheint es unverhältnismäßig, zum Kopftuchverbot ein Gesetz zu verabschieden. Falls der Schulfriede im Einzelfall einmal beeinträchtigt werden oder die Religionsfreiheit von Schülern in Gefahr geraten sollten, legt es sich nahe, vor Ort nach Auswegen zu suchen oder ggf. eine Versetzung zu erwägen oder notfalls Sanktionen des Beamtenrechts zu nutzen. Bis jetzt ist es lediglich - so wiederum sogar das Bundesverfassungsgericht am 24.09.2003 - eine bloße Möglichkeit oder abstrakte Gefahr, dass für Schüler eine Verletzung ihres religiösen Empfindens oder eine Gefährdung resultieren könnte. Ob eine »abstrakte Gefahr« es rechtfertigt, eine grundsätzliche gesetzliche Einschränkung der Religionsfreiheit, konkret der Religionsfreiheit muslimischer Lehrerinnen vorzunehmen, ist zweifelhaft. Entsprä-

ehe es nicht dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit, bei eventuellen Problemen dem Einzelfall gerecht werdende Einzelentscheidungen zu treffen?

Im Fazit ist einzuräumen: Beim Streit um das Kopftuch wird man ebenso wenig wie bei anderen komplexen Abwägungsproblemen eine unanfechtbare, »eindeutige« Problemauflösung erreichen können. Jedoch liegt es meines Erachtens auf der Linie neuerer kulturgeschichtlicher und verfassungsrechtlicher Einsichten sowie gut begründeter ethischer Postulate, auch in der Kopftuchfrage statt auf Restriktionen, also statt auf ein gesetzliches Verbot, darauf zu setzen, persönliche Freiheitsrechte zu achten, in der Öffentlichkeit Toleranz zu praktizieren und integrierende Toleranz daher auch im Schulsystem einzuüben. Hierfür sprechen kulturethisch überdies die Gesichtspunkte, dass der Islam selbst eine Tradition der Toleranz enthält und sich im heutigen Islam bemerkenswert Stimmen zur Toleranz bekennen? - diese Tendenzen sollten hierzulande gestützt und stabilisiert werden - und dass der moderne liberale Staat, die pluralistische Gesellschaft und das Christentum ihren eigenen Anspruch, Toleranz gegenüber Andersglaubenden zu praktizieren, nicht unterlaufen sollten. Toleranz als Anspruch und Selbstverpflichtung des Christentums rief zuletzt das Bundesverfassungsgericht in Erinnerung: »Zum Christentum als Kulturfaktor gehört gerade auch der Gedanke der Toleranz für Andersdenkende-".

Prof Dr. Hartmut Krefß

Rheinische Friedrich- Wilhelms-Universität Bonn

Evangelisch- Theologische Fakultät

Abt. Sozialethik

Am Hof 1

D-53113 Bonn

Abstract

About 3,5 million Muslims live in Germany. The headscarves debate has become a recurring issue over the past months. The essay refers to the idea of tolerance as well as to the basic right of freedom of religion. From this point of view, the author disagrees with bills which, if passed, would prohibit Muslim teachers from wearing headscarves in a classroom.

Anmerkungen

1. Vgl. *H. Krefß*, Kultur der Toleranz - ein Gebot der Stunde. Aktive Toleranz und Umgangsökumene sind ethisch vordringlich geworden, in: ZEE 47 (2003), 83-88.
2. Vgl. *H. Krefß*, Die Theorie der Gewissensfreiheit bei Moses Mendelssohn, in: ZNThG 3 (1996), 60-87.
3. Vgl. *F Wittekind*, Welche Religionsgemeinschaften sollen Körperschaften des öffentlichen Rechts sein?, in: Günter Brakelmann u.a. (Hg.), Auf dem Weg zum Grundgesetz, Münster 1999, 77-97.
4. Vgl. *H. Weber*, Muslimische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts unter dem Grundgesetz, in: Janbernd Oebbeke (Hg.), Muslimische Gemeinschaften im deutschen Recht, Frankfurt/M. u.a. 2003, 85-108. Vgl. NJW 2003, 2846f.
5. Erwähnt im Urteil des Verwaltungsgerichtshofs Baden-Württemberg v. 26.06.2001, 4S 1439/00.
6. Einige Hinweise hierzu in dem in Fußnote 1 genannten Beitrag.
7. I BvR 1087/91 unter Pkt. 3a) = NJW 1995, 2480.

Welches Handeln folgt aus dem Glauben?

Theologische Bemerkungen zu Werten, Orientierungen und Gewissheit

Von Wolfgang Vögele

1. Vielleicht vermittelt die Kirche Werte?

Woraus gewinnen Menschen ihre grundlegenden Orientierungen? Wie bilden sich die Gewissheiten, aus denen heraus sie sich für bestimmte Handlungen entscheiden? Woher nehmen sie ihre Motivationen, um Ziele zu verfolgen? Wer solche Fragen beantworten will, nimmt oft den Begriff der Werte zu Hilfe; er spricht von Grundwerten, Orientierungen, fundamentalen Überzeugungen. Viele Menschen führen solche Grundwerte unter anderem auf Religion zurück.

Danach gefragt, woher er die Motivation für das Handeln nimmt, sagt ein achtzehnjähriger Abiturient: »Die Grundorientierungen sind in allen Religionen mehr oder weniger gleich, und die sind sicherlich richtig [...]. Da steckt irgendwie Jahrtausende alte Lebenserfahrung dahinter, das sag' ich ja nicht, nur halt das ist auch alles. Gott oder nicht, man kann trotzdem ein guter Mensch sein. Die Kirche vermittelt vielleicht die Werte, aber die Werte kann man sich auch mit ein bisschen Erziehung und einem bisschen gesunden Menschenverstand selbst erklären.«.

Und eine ebenfalls achtzehnjährige Schülerin sagt in derselben Diskussion: »Also, ich glaub' auch solche Werte, die sind oft eher sozial, die vertritt die Kirche mit, aber die sind jetzt nicht besonders christlich oder so. Sondern ich würde sagen, das sind soziale Werte. Ich finde, dahinter steckt die Frage, woher nehmen Menschen die Kraft, die auch wirklich umzusetzen.«?

Beide reden unbefangen von Werten, beide bezeichnen die Kirche als eine Quelle von Werten neben anderen, und besonders die Schülerin betont, wichtiger als die Frage nach dem Ursprung von Werten sei ihre Umsetzung in praktisches Handeln.

Was sind Werte? Werte lassen sich verstehen als »Vorstellungen, Ideen, Gesichtspunkte, die der Mensch benutzt, um sich in der Welt zu orientieren und um Welterfahrung machen zu können-'. Andere sprechen von Werten als »Präferenzen-'. zur Beurteilung von Wirklichkeit. Diese Definition ist hilfreich, birgt aber auch die Gefahr der Abstraktion, denn ihr fehlt das Moment der Integration von Werten in Biographie und Identität sowie der Bezug zum Handeln des Menschen. Das wird sich gleich verdeutlichen, wenn ich ein Werte-Modell vorstelle, das gerade auf die Entstehung von Werten in Prozessen der Identitätsbildung und auf die Verbindung zur Handlungstheorie abhebt.

Philosophie, Theologie, Soziologie, Rechtswissenschaften und Politik begegneten und begegnen der Diskussion über Werte häufig misstrauisch und kritisch.

- In der Politik ist eine im Sande verlaufene Grundwertedebatte geführt worden." Der Versuch, diese Debatte wieder zu beleben, zog immer wieder den Verdacht der Ideologiebildung nach sich.
- Juristen haben über die Wertbegründung des Rechts gestritten und gefragt, welchen Werten das Grundgesetz verpflichtet sei."

- Theologen haben den Gebrauch des Wertebegriffs als unzulässige Moralisierung Ökonomisierung des Lebens gebrandmarkt.⁷
- Man hat den Vorwurf erhoben, Werte dienten nur dazu, soziale Macht über andere auszuüben und eigene - in der Regel ökonomische - Interessen zu verschleiern.
- Philosophen kritisierten zu Recht die Behauptung eines ontologisch eigenständigen Reiches der Werte, unabhängig von persönlicher Erfahrung und subjektiver Zustimmung.

Daraus kann man den Schluss ziehen: Wer über Werte reden will, bewegt sich in einem Minenfeld. Dennoch, philosophische und soziologische Beiträge der letzten Jahre haben die Debatte über Werte auf ein neues Niveau gehoben, das theologische und ethische Beachtung verdient. Aus der Soziologie übernehme ich darum ein Modell, das die Entstehung von Werten in den Kontext von Identitätsbildungsprozessen einordnet.

Vor diesem Hintergrund vertrete ich folgende theologische These: Solch eine Theorie der Entstehung von Werten ermöglicht ein erhellendes Verständnis des Zusammenhangs zwischen christlichem Glauben, Bildung und Handeln. Und umgekehrt: Eine theologische Glaubenslehre kann das Verständnis der Entstehung von Werten ergänzen und erhellen.

Um diese These zu belegen, gehe ich in fünf Schritten vor. Nach diesen einleitenden Bemerkungen (1) über die Problematik des Wertbegriffs stelle ich zunächst die soziologische Wertentstehungstheorie von Hans Joas (2) vor, denn dabei handelt es sich um den gegenwärtig prononciertesten Beitrag zum Zusammenhang zwischen Werten und Identität. In einem nächsten - theologischen - Schritt werde ich die Ergebnisse dieser Erwägungen auf einen zentralen reformatorischen Text zu Anthropologie und Glaubensbildung anwenden, nämlich Martin Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« aus dem Jahr 1520 (3). In einem vierten Schritt werde ich den empirischen Zusammenhang von Werten, Habitus und Alltagsethik untersuchen und dabei Ergebnisse der Loccum Studie »Kirche und Milieu« vorstellen (4). Und zuletzt ziehe ich aus den Ergebnissen Schlussfolgerungen für das Verhältnis von Theologie und Ethik, Glaube und Handeln (5).

2. Werte im Prozess der Identität

Im Jahr 1997 hat der Philosoph und Soziologe Hans Joas ein bemerkenswertes Buch über die »Entstehung der Werte-s« vorgelegt. Diese Arbeit möchte ich unter dem Gesichtspunkt rekonstruieren, wie Joas Werte, Religion und Moral einander zuordnet. Damit lasse ich die unübersichtliche und kontroverse Wertediskussion in Philosophie, Theologie, Soziologie bewusst beiseite, um mich auf einen, in dieser Perspektive besonders vielversprechenden Entwurf zu konzentrieren.

Joas legt keine Begriffsgeschichte, keine Theorie der Wertehierarchie, keine Ontologie der Werte vor, sondern er konzentriert sich auf die Frage nach der Entstehung der Werte. Das ist die erste Grundentscheidung, der Wertetheorie eine anthropologische Wendung zu geben. Joas vertritt in seinem Buch die These: »Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz.«? Damit weist er Prozessen der Wertbildung ihren Ort im Prozess der Entstehung von Identität zu.

Dies zeigt sich besonders deutlich an seiner Auseinandersetzung mit dem kanadischen Philosophen Charles Taylor." Identität beantwortet die Frage nach dem Selbstverständnis eines Menschen und nach seinen sozialen Zugehörigkeiten. Wie sehe ich mich selbst? Wie sehen mich die anderen? Solche Selbstbeschreibungen als Antwort auf Fragen nach Identität sind immer mit Entscheidungen darüber verbunden, was jemand als gut oder schlecht erachtet, was er vorzieht, was er ablehnt, vernachlässigt. Taylor und Joas halten aus diesem Grund neutrale Selbstbeschreibungen von Identität nicht für möglich.¹¹ Die Beschreibung von Identität schließt die Zuordnung zu bestimmten Präferenzen, Werten und Gütern ein und setzt sie voraus. Werte sind also mit Identität verknüpft.

Und weiter: Identität ist selbst ein Wert für sich, weil sie unabdingbare Voraussetzung für das Bestimmen von Zielen und Zwecken, für das Überdenken von Handlungsalternativen ist. Solche biographische Identität geht für Joas und Taylor nicht in einer Formel auf, sondern sie hat eine narrative Struktur. Biographien können nur erzählt werden. Diese narrative Struktur erstreckt sich auf die erlebte Geschichte der Vergangenheit sowie auf die zu verwirklichenden Handlungsziele und -pläne der Zukunft.¹² Mit dieser narrativ vergegenwärtigten Identität sind immer zugleich bestimmte Vorzugsentscheidungen und Präferenzen gegeben, die sich als Werte beschreiben lassen: Niemand kann seine Identität beschreiben oder erzählen, ohne dass er auf Werte Bezug nimmt. Er braucht diese Werte, um sich in der Welt zu orientieren.

Joas bezeichnet Taylor in dieser Hinsicht sogar als einen Werterealist, ¹³ nicht weil er von der ontologischen Objektivität von Werten reden würde, sondern weil er die These vertritt: Werte sind zur Beschreibung, Formulierung und Erzählung von Identität unausweichlich und unabdingbar. ¹⁴ Werte sind real, weil sie unentbehrlich sind.

Diese Verknüpfung von Identität und Werten verbindet Joas mit einer zweiten These: der Kontingenz der Entstehung von Werten. ¹⁵ Werte entstehen für Joas nicht aufgrund rationalen Kalküls, sondern ihre Entstehung ist an zufällige Erfahrungen gebunden. Werte sind nicht anthropologische Konstanten, die im Zuge einer universalistischen Moral durch philosophische Reflexion bestimmt werden könnten, sondern Werte entstehen historisch kontingent.

Diese Einsicht entnimmt Joas der Philosophie Friedrich Nietzsches." Während Nietzsche diese Erkenntnis jedoch gegen die Pflichtenethik Kants in Stellung brachte und zur Umwertung aller Werte aufforderte, ordnet Joas diese These anders ein: Er interessiert sich besonders für die Verknüpfung von »Subjektivität und Kontingenz des Wertens«. Die Entstehung von Werten aus biographischen Erfahrungen lässt keine andere Schlussfolgerung zu: Werte sind nicht mit allgemeinen, überindividuellen Normen zu verwechseln. Der Versuch, den Werten als solchen einen eigenständigen ontologischen Status zuzuschreiben, muss scheitern. Das kann Joas an der Wertephilosophie Max Schelers zeigen. ¹⁸

Die These der Kontingenz der Entstehung von Werten im Kontext der Entstehung von biographischer Identität kann Joas nun in drei Richtungen weiter profilieren.

1. Werte entstehen nicht zuerst aus »rational-argumentativen Rechtfertigungen-«, sondern in ihrer Bindung an Identität und Lebensgeschichte aus bestimmten Erfahrungen. Für die Bildung von Werten als Vorzugsentscheidungen sind »Vorbilder, Zeugen, Beispiele« sehr viel wichtiger als Argumente und Informationen." Werte entstehen nicht zuerst aus Überlegungen, sondern aus (Lebens-) Erfahrungen. Niemand kann Werte berechnen oder planen: »Wertbindungen entstehen offensichtlich nicht aus bewussten Intentionen, und doch erleben wir das

-Ich kann nicht anders. einer starken Wertbindung nicht als Einschränkung, sondern als höchsten Ausdruck unserer Freiwilligkeit«. Das bedeutet nicht, dass über Werte und Vorzugsentscheidungen nicht diskutiert und argumentiert werden kann. Davon gleich mehr.

Zunächst will ich noch die Frage stellen: Wie sind solche Erfahrungen beschaffen, die Werte generieren? Im Anschluss an den amerikanischen Pragmatisten und Religionsphilosophen William James spricht Joas von Erfahrungen des »Angezogen- und Hingerissen-seins«, welche »subjektiven Gewissheitscharakter-s" annehmen können. Werte entstehen aus Erfahrungen. Beides vermittelt sich für Joas so miteinander, dass Gefühle, die Deutung und Interpretation dieser Gefühle, sowie deren öffentlich anerkannte Deutungen miteinander in einen Dialog kommen." An anderer Stelle spricht Joas von einer »schwierigen Balance zwischen Erfahrung, Artikulation und kulturellem Deutungsvorrat«?", aus der heraus Werte entstehen. Dabei bedingen sich Interpretation und Erfahrung gegenseitig."

2. Aus den bisherigen Erläuterungen konnte der Eindruck entstehen, die Entstehung der Werte sei eine individuelle Angelegenheit. Das aber ist keineswegs gemeint. Zwar gilt: Wer sich auf Werte beruft, begründet diese Präferenz mit bestimmten lebensgeschichtlichen Erfahrungen, die nicht übertragbar sind. Insofern haben Werte ein individuelles Moment. Doch die Dimension des Sozialen ist aus der Wertentstehung nicht wegzudenken; Wertentstehung ist gebunden an Prozesse der »sozialen Wechselwirkung-s" zwischen Individuum und Gesellschaft. Diesen Terminus übernimmt Joas vom Soziologen Georg Simmel. Und Werte sind, um wirksam zu werden, an Prozesse der Kommunikation geknüpft.

Im Gespräch – so sagt es Joas im Anschluss an John Dewey - verteidigen oder propagieren, profilieren oder verändern wir unsere Werte." Die Selbstdeutung eines Menschen – seine Identität – bleibt nicht nur privat, sie wird auch öffentlich und damit Diskussion und Argumentation, Zustimmung oder Ablehnung ausgesetzt. Der Prozess der Herausbildung von Identität ist so nicht anders als eine Vermittlung zwischen privaten individuellen und öffentlichen Momenten zu denken." Joas bezeichnet seine Identitäts- und Wertetheorie darum mit Recht als intersubjektivistisch."

3. Drittens profiliert Joas seine Wertentstehungstheorie in Hinsicht auf das Verhältnis von Religion und Moral. Er entwickelt seine Überlegungen in Auseinandersetzung mit Wertephilosophien, von Nietzsche über Scheler und Simmel bis James, Dewey und Taylor. Für alle steht der Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und Werten in Zustimmung oder Ablehnung an entscheidender Stelle.

Insbesondere William James betont die strenge Unterscheidung von Moral und Religion. Für ihn war die Moral eine Instanz, die Handlungsmöglichkeiten einschränkte. Religion dagegen als Form »innerlicher Kommunikation mit dem Göttlichen« war für ihn mit Erfahrungen der Entgrenzung des Selbst verbunden, die Handlungsmöglichkeiten gerade vergrößerten." Glaube ist rigoros an Erfahrungen zurückgebunden, er lässt sich - wie Werte - nicht durch Argumente erzeugen." Für James und Joas ist in Glauben und Religion »das Anziehende, das Stärkende, das Motivierende« von entscheidender Bedeutung, während in der Moral das Imperative, das Obligatorische, das Restriktive-s" dominiert. Glaube ist darum auch sehr viel mehr als ein rein kognitiv zu verstehendes »Für-wahr-Halten von Sachverhalten-,".

Es ist charakteristisch für Joas, dass er diese religiösen Erfahrungen von Glauben und Gewissheit in der Perspektive einer allgemeinen Theorie der Erfahrung interpretiert. Also: Werte

entstehen aus Erfahrungen von Gewissheit, aber nicht alle Gewissheitserfahrungen müssen notwendig religiös sein. Doch gerade an religiösen Erfahrungen lässt sich der Charakter von Gewissheit und die Entstehung von Werten besonders gut ablesen." Ich kehre in meiner Joas-Interpretation diese Blickrichtung um: Was aus Joas' allgemeiner Theorie der Erfahrung ist denn für Religion, Theologie und Christentum von Bedeutung? Joas' Überlegungen zur Entstehung von Werten zielen seiner eigenen Intention nach auf eine soziologische Vermittlung zwischen Normativismus und Utilitarismus," auf eine Verknüpfung zwischen kommunitaristischen Güterethiken und prozeduralistischen Diskursethiken" sowie auf die Verbindung der Frage nach dem Guten und der Frage nach dem Gerechten."

Aber seine Überlegungen legen noch eine ganz andere Frage nahe: Wenn die Verknüpfung von Intersubjektivität, Erfahrungstheorie und Wertentstehung mit so offensichtlichen Brücken zur Religionstheorie formuliert wird, welche Rolle spielt dann die Religion für die Entstehung der Werte?

Gerade wegen seiner Verbindung von Werten, Identität und Gewissheit identifiziert Joas beim Philosophen Charles Taylor einen bestimmten antiklerikalen, modernen Katholizismus als Hintergrundeinstellung." In dieser Perspektive legt sich die Frage nach Joas' eigener theologischer oder religiöser Hintergrundeinstellung nahe. Und man muss die Frage stellen: Ist diese Wertentstehungstheorie für die protestantische Theologie und Ethik anschlussfähig?

3. Innerer und äußerer Mensch

Diese Frage versuche ich nun zu beantworten, in dem ich mit dem Rüstzeug der Joas'schen Begrifflichkeit einen Blick auf die Schrift Martin Luthers »Von der Freiheit eines Christenmenschen« aus dem Jahr 1520 werfe. Das tue ich aus mehreren Gründen: Es handelt es sich um eine der ersten und zentralen Schriften Luthers, in dem er seine reformatorischen Grundentscheidungen entwickelt. In diesem Traktat macht er die theologische Anthropologie sowie das Verhältnis von Glauben und Werken zum Gegenstand seiner Überlegungen. Dabei bin ich mir bewusst, dass Luther selbstverständlich die Terminologie der Werte noch nicht kennen konnte. Ihm fehlen auch die modernen Erfahrungen von Pluralismus, Religionsfreiheit, demokratischen Gesellschaften. Dennoch lässt sich an seinem Argumentationsgang etwas ablesen, das die Verknüpfung von Glauben, Handeln und Werten erhellt.

Es war eine der entscheidenden Erfahrungen Luthers, dass er sich im Gegensatz zu seiner Kirche nicht mehr in der Lage sah, von den Werken eines Menschen, das heißt seinen Handlungen, auf seinen Status coram Deo zu schließen. Das Tun guter Werke führt nicht in einem Automatismus zum Bewusstsein der Heilsgewissheit vor Gott. Um dieses theologische Problem zu lösen, unterscheidet Luther zunächst anthropologisch zwischen einem geistlichen, neuen, innerlichen Menschen und einem leiblichen, alten und äußerlichen Menschen." Es kommt nun alles darauf an, dass diese Differenz zwischen äußerem und innerem Menschen interpretatorisch nicht aufgelöst wird. Der damaligen Kirche wirft Luther vor, sie vernachlässige den inneren Menschen und begnüge sich mit dem Nachweis äußerlicher guter Werke. Luthers Schrift selbst ist oft so missverstanden worden, dass man behauptete, sie ziele in ihrer theologischen Konzentration allein auf den inneren seelischen Menschen, der für die Predigt

des Evangeliums empfänglich sei. Die Werke würden demgegenüber vernachlässigt, und das führe zu einer Abwertung der Ethik und des Handelns und in letzter Konsequenz zu einer Haltung, die sich allein auf Innerlichkeit und die Pflege der eigenen Gesinnung beschränke." Das aber gibt die sorgfältige Analyse von Luthers Schrift nicht her.

Aus dem Freiheitstraktat lässt sich sehr viel mehr als die schematische Gegenüberstellung von innerem und äußerem Menschen entnehmen. Er muss vielmehr als eine Theorie der Entstehung von Glauben gelesen werden. Auf dem Hintergrund dieser Theorie der Entstehung von Glauben wird dann das Verhältnis von Glaube und Handeln, Theologie und Ethik profiliert. Diese These versuche ich zu begründen.

Die Entstehung von Glauben - hier nehme ich Joas' Theorie auf - muss im Kontext der Identitätsbildung eines Christenmenschen gesehen werden. Glauben entsteht für Luther weder durch Handlungen noch durch gute Werke, sondern allein durch das Hören des Evangeliums, dem der Mensch im Glauben antwortet. Dieser Glaube ist keine rationale Entscheidung, sondern ein Werk des Heiligen Geistes, in den Worten von Joas: eine Erfahrung des Herausgerissenseins, die identitätsbestimmend wirkt. Sie wirkt identitätsbestimmend, weil Glaube für Luther in der Gewissheit besteht: Ich bin vor Gott in Jesus Christus in Gnade und Barmherzigkeit aufgenommen, obwohl ich ein Sünder bin. Dafür ist von Seiten des Menschen keine Vorleistung, keine Werke, kein Handeln nötig. Diese Glaubensgewissheit, die sich dem inneren Menschen vermittelt, ist nach reformatorischer Überzeugung der Anfang eines Bildungsprozesses. Denn der Mensch geht - in dieser Welt - nicht in seiner Innerlichkeit auf. Das Gegenüber und Miteinander von innerem und äußerem Menschen lässt sich nicht aufheben. Darum ist auch der Christ ein Mensch, der handelt, der Werke vollbringt. Der Mensch bleibt »in diesem leiblichen Leben auf Erden und muss seinen eigenen Leib regieren und mit Leuten umgehen-".

Aus seinen Werken und Handlungen erkennt der Mensch: Werke und Handlungen machen vor Gott nicht selig. Sie führen nur zur Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit und Sünde. Sie sind aber notwendig für die Bildung von Sozialität und Gesellschaft. Werke und Handeln in der Gesellschaft folgen den Gesichtspunkten des Dienstes, der Nützlichkeit, dessen, »was anderen nötig ist«!.

Aus der theologischen Anthropologie Luthers kann man eine Struktur erkennen, die sich bei Joas ebenfalls findet. Der Mensch wird nicht allein als handelndes Wesen begriffen. Seinem Handeln gehen Werte und Identität voraus. Für einen Christen lässt sich diese Identität als Glaubensgewissheit beschreiben. Diese steht nach Luthers Beschreibung am Anfang der Identitätsbildung von Christenmenschen; sie erwächst nicht aus dem Glaubenden selbst, sondern aus dem äußeren Zuspruch des Evangeliums. Darum lässt sie sich nicht rational herbeierklären. Wohl aber kann sie deutend, interpretierend und also auch theologisch reflektierend verarbeitet werden. Aus dieser Glaubensgewissheit erwächst nun eine bestimmte Richtung für die Werke und für das Handeln, die Luther als Orientierung am Nächsten beschreibt. In Joas' Sprache: Glaube begründet bestimmte Werte; Handlungen und Werke wachsen aus dem kreativen Potential des Glaubens.

Für Joas steht an der Stelle, wo bei Luther der Glaube steht, die werterzeugende Gewissheitserfahrung. Handlungen bei Joas, Werke bei Luther sind Resultate vorauslaufender Identität. Joas beschreibt diese Identität als Lebenserfahrungen, die handlungsleitende Werte ge-

nerieren, Luther beschreibt die Identität eines Christenmenschen als Glaubensgewissheit, die das Handeln und die Werke des äußeren Menschen bestimmt. Ich profilieren hier also eine Interpretation, die das Kreative, Anregende, Stärkende und Motivierende des Glaubens betont. Im Sinne Luthers darf Glaube nicht als ein Set moralischer Restriktionen begriffen werden. Um diese Verwechslung zu vermeiden, führt er die scharfe Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen, zwischen Werken und Glauben ein. Das lese ich als eine theologische Theorie der Entstehung von Glauben, die sich auf Identität, Handeln und Werte eines Christenmenschen auswirkt. Diese bietet frappierende Parallelen zur soziologischen Theorie der Entstehung von Werten, die Joas als Vermittlungsinstanz zwischen Identität und Handeln auffasst.

4. Christen in Milieus: Habitus und Alltagsethik

Ich führe den Gedankengang einen Schritt weiter, indem ich von der Ebene der Theorie zur Ebene der Empirie wechsele und frage: Wie leben und praktizieren Christinnen und Christen heute den Zusammenhang von Werten, Glauben und kirchlicher Bindung? In den Jahren 1998 und 1999 hat die Evangelische Akademie Loccum zusammen mit einer Forschergruppe um den Hannoveraner Soziologen Michael Vester eine religionssoziologische Untersuchung durchgeführt, die sich mit dem Thema »Kirche und Milieu« beschäftigte." Die Ergebnisse können hier nicht im Detail wiedergegeben werden, für unseren Zusammenhang sind jedoch drei Punkte wichtig.

1. Die Hannoversche Forschungsgruppe bezeichnet als Milieu eine Gruppe von Menschen, die durch einen gemeinsamen Habitus gekennzeichnet sind. Den Begriff des Habitus übernimmt sie vom französischen Soziologen Pierre Bourdieu. Vester versteht Habitus im Anschluss an Bourdieu als eine »tiefere, allgemeinere Grundhaltung gegenüber der sozialen Welt«. Diese umfasst Geschmack und Lebensstil, Körperlichkeit und Emotionalität, soziales Handeln, Mentalitäten und Weltanschauungen. Es handelt sich beim Habitus um ein »Syndrom« oder eine Kombination von »praktischen und moralischen Einstellungs-, Klassifikations- und Wertmustern«. Ganz wesentlich gehört zum Habitus eine »Ethik der alltäglichen Lebensführung-s". Werte im Sinne von Joas sind nun identifizierbare Bestandteile eines solchen milieuspezifischen Habitus. Joas betont den Ursprung von Werten in Prozessen der Herausbildung von Identität, während Bourdieu und Vester auf die sozialen Ursprünge des individuell realisierten Habitus Wert legen. Dieses Moment ist jedoch bei Joas in der Profilierung der intersubjektiven Entstehung von Werten selbstverständlich mit vorhanden. Der Habitusbegriff betont zwar die sozialen Ursprünge und Determinanten individuellen Verhaltens, er darf aber doch nicht wie ein Gefängnis verstanden werden, das den einzelnen in seinem Handeln bestimmt."

2. Ich will nun an zwei Milieus exemplarisch zeigen, wie sich in Habitus und Alltagsethik unterschiedliche Wertentscheidungen und Handlungsorientierungen bemerkbar machen. Die Vester-Gruppe konnte zeigen, dass die Milieuzugehörigkeit die Deutung und das Selbstverständnis des jeweiligen christlichen Glaubens beeinflusst.

Die von der Vester-Gruppe so genannten »Idealisten« sind ein relativ junges Milieu; sie sind charakterisiert durch einen hohen Bildungsstand, kommen oft aus akademisch gebilde-

ten Familien. Was sie prägt, ist die Suche nach Orientierung und Identität, sie haben Interesse an Reisen und Freundschaften. Sie erheben einen deutlichen und energischen Anspruch auf Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung. Gegenüber der Kirche und ihren -dogmatischen-Wahrheitsansprüchen verhalten sie sich kritisch, wenn kirchliche Mitarbeiter versuchen, ihnen Wahrheitsansprüche aufzuoktroieren, die ihnen fremd oder nicht akzeptabel vorkommen. Wenn die Kirche ein Forum bildet, um moderiert solche Werte und Wahrheitsansprüche zu diskutieren, stehen die »Idealisten« der Kirche sehr viel offener und positiver gegenüber."

Das Milieu der »Idealisten« ist stark individualisiert, darum legt man - aus wohlverstand-nem Eigeninteresse - Wert auf Toleranz und Authentizität. Das Handeln soll mit den inneren Überzeugungen übereinstimmen. Das erinnert an Luthers Bearbeitung der Differenz von Glauben und Werken." Wenn beides nicht in authentischer Weise übereinstimmt, dann sprechen -Idealisten- schnell von Heuchelei oder Scheinheiligkeit. Die »Idealisten« lassen sich ihre Werte nicht von externen Institutionen vorgeben, sie beanspruchen für sich ein »verinnerlichtes Ethos«, dessen Werte sie jedoch nicht allein auf die Kirche zurückführen, sondern daneben auf die Gesellschaft oder auf die Vernunft.⁵⁰ Dies wurde auch an den Äußerungen der beiden Schüler deutlich, die ich eingangs zitiert habe.

3. Demgegenüber macht das Milieu, das die Vester-Gruppe »traditionelle Kirchenchristen« nennt, von der Institution Kirche einen völlig anderen Gebrauch. Die Menschen dieses Milieus sind älter als die -Idealisten« Unter ihnen sind viele Rentner, Menschen, die es zu bescheidenem Wohlstand gebracht haben. Sie arbeiten als Handwerker, Verwaltungsbeamte oder Kaufleute, sind hierarchischen Denk- und Handlungsmustern verpflichtet, pflegen einen konventionellen Lebensstil und propagieren traditionelle Grundsätze und Werte wie Pflicht, Fleiß, Ordnung und Sauberkeit." Von der Kirche erwarten die Angehörigen dieses Milieus genau das, was die -Idealisten- ablehnen. Die Kirche ist für die traditionellen Kirchenchristen ein Ort vertrauter Regeln, Rituale und Formen. Der Gottesdienstbesuch hat den Zweck, die für das eigene Selbstverständnis wichtigen Werte extern zu bestätigen.⁵² Man erwartet von der Kirche klare Antworten auf einfache Fragen. Kirche ist nicht Ort der Kontroverse, sondern eher »Ort der Einheit, des Heils und der Besinnlichkeit«⁵¹. (Wert-)Konflikte würden diese Harmonie nur stören. Eine Kirche oder Gemeinde, deren Arbeit vor allem auf traditionelle Kirchenchristen zielt, kann diese Menschen stabilisieren, indem sie »zentrale Werte dieser Milieuangehörigen von außen stärkt, sie von Verunsicherungen entlastet und die latenten und manifesten Ressentiments durch klare christlich-moralische Wegweisung bremst und mildert«⁵⁴.

Es scheint mir wichtig, dass nach dem empirischen Befund die Verbindung zwischen Identität, Habitus und Werten auf ganz verschiedene Weise eingelöst werden kann. Das Handeln, welches aus dem Glauben folgt, wird auf je unterschiedliche Weise eingelöst. Für die -Idealisten- besteht die Handlungsorientierung in der Verwirklichung einer innengeleiteten Werterhaltung, die aus mehreren Quellen schöpft. Für die traditionellen Kirchenchristen folgt aus dem Glauben, die Bereitschaft extern Orientierungen von der Kirche zu übernehmen. Die Frage nach den Werken, die Luther stellte, kann also auf unterschiedliche Weise ethisch eingelöst werden. Im einen Fall gehen Handlungen und Werke aus einer subjektiv aufgefassten Innenorientierung hervor, im andern führt die Glaubensgewissheit zu der Entscheidung, die Kirche als externe, wertegenerierende Autorität zu akzeptieren.

Hier ließen sich empirisch noch eine ganze Reihe weiterer spezifischer Konstellationen des Verhältnisses von Glaube, Werken und Handeln, von Werten, Identität und Habitus vorführen: Die jeweiligen Unterschiede sind begründet und zurückzuführen auf unterschiedliche Milieus, unterschiedliche Lebensgeschichten, Bildungsgänge, auch auf die Geschlechterdifferenz. Das lässt sich jetzt nicht weiter ausführen.

5. Glauben, Handeln und Bildung

Am Ende will ich auf die Schlussfolgerungen kommen, die sich aus dieser Verknüpfung von soziologischer Wertentstehungstheorie, theologischer Lehre von der Glaubensgewissheit sowie empirischer Milieu-Untersuchung ergeben. Alle drei untersuchten Stränge versuchen auf ihre Weise, Individualisierungsschübe moderner Gesellschaften ernst zu nehmen. Sie sind Ausdruck von Freiheitsbewegungen im wahren Sinne des Wortes: Was für gut, richtig und wertvoll zu halten ist, wird den einzelnen nicht mehr von einer Institution vorgegeben, sondern ergibt sich aus handlungsleitenden Werten oder Habitusformen, die aus einem komplexen Wechselspiel von Gewissheitserfahrungen, individueller und sozialer Deutung hervorgehen.

1. Als solche nehmen alle drei untersuchten Stränge die Pluralisierungsschübe moderner Gesellschaften ernst. Aber theologisch und ethisch ergibt sich dann die Frage: Was vereint dann eigentlich die Christinnen und Christen in einer Kirche, wenn der christliche Glaube in ganz unterschiedlichen Wertpräferenzen, Kirchenmodellen, Alltagsethiken Gestalt findet? Das ist eine Gefahr, aber keine notwendig negative Entwicklung: Pluralisierung und Individualisierung in der Kirche lassen sich ihrerseits als werthaft deuten, nämlich als Ausdruck der im Glauben begründeten christlichen Freiheit. Im Kontext dieser Freiheit wird Integration nicht über eine gemeinsame Moral vorangetrieben, auch nicht über ein Lehramt, das Werte und Handlungsanweisungen verbindlich vorschreiben würde. Die Reformatoren haben dieses durchaus schon gesehen und deswegen Kirche in CA VII nicht über gemeinsam geteilte Inhalte, Werte oder Handlungen definiert, sondern soziologisch gesprochen über das Verfahren, welches Glauben und Gewissheit und als Folge davon christliche Identität und Werte erzeugt: nämlich das Predigen des Evangeliums und Verwalten der Sakramente. Entscheidend für die Reformatoren war die Quelle des Glaubens, nicht das Handeln, das daraus folgt. Der Protestantismus hat seine große Stärke daraus entwickelt, dass er aus der Konzentration auf die Gewissheit des Glaubens im Bereich von Werten, Handlungszielen und Habitusformen große Freiheit ermöglicht hat, so sehr, dass in gegenwärtigen Gesellschaften protestantische Orientierungen, Werte, Alltagsethiken und Habitusformen in Milieus zu finden ist, in denen viele Menschen aus der Kirche ausgetreten sind. Das rührt auch daher, dass die Betonung der Freiheit, die aus der Glaubensgewissheit folgt, starke soziale Auswirkungen zeitigt. Genau das zeigt sich an Joas' Werte-Modell, das als modernes pluralistisches, aber in erheblicher Weise religionsoffenes Modell der Verknüpfung von Werten, Gewissheit, Glauben und Handeln gelesen werden kann. Diese Stärke des Protestantismus kann sich allerdings auch als Schwäche erweisen, wenn es um die Präsenz der Kirche und ihren Einfluss in der Gesellschaft geht. Starkes Freiheitsbewusstsein und schwacher Institutionalismus bedingen sich gegenseitig.

2. Wenn die Kirche ihre eigene Kohäsion durch Prozesse der Erzeugung von Glauben und Gewissheit fördert und nicht durch eine gemeinsam geteilte Moral, dann muss sie eine Gefahr beachten. Die soziologische Untersuchung hat gezeigt, dass die Verkündigung der evangelischen Kirche für Prozesse der Milieuerengung anfällig ist. Doch eine Kirche darf es - um des Evangeliums willen - nicht zulassen, dass die Verkündigung - ihrem Inhalt, besonders aber ihrer Form und dem Habitus nach, mit der sie vorgestellt wird - so wirkt, dass sie nur ein *bestimmtes* Milieu anspricht und dass sich von dieser Einseitigkeit andere ausgeschlossen fühlen. Eine Gemeinde degradiert sich in diesem Fall zu einer geschlossenen Gemeinschaft, welche die Verkündigung des Evangeliums an alle Welt gerade verhindert und auf die Kirchen- oder Gemeindeglieder reduziert. Das widerspricht aber ihrem Kirchesein und ihrem Auftrag.

3. Dieser Individualisierungsschub hat Folgen für die Systematische Theologie. Wenn man ernst nimmt, was in den ersten vier Teilen gesagt wurde, kann Systematische Theologie im Moment vor allem dadurch einen Beitrag zur Bildung theologischer Kompetenz leisten, indem sie sich die Gegenstände ihrer Reflexion nicht von der Binnenlogik der systematisch-theologischen Diskussion vorgeben lässt, sondern indem sie sich auf empirische Phänomene von Religion kritisch und konstruktiv zurückbezieht. Daraus lässt sich ein Gewinn schlagen, der in seiner alltagsethischen Dimension als Theorie der Lebenskunst oder Spiritualität zu entfalten wäre.

Das Stichwort der Lebenskunst," verstanden als eine bewusste und reflektierte Arbeit am eigenen Habitus, an den eigenen Wertpräferenzen und Handlungsentscheidungen wird der Theologie im Moment aus der Philosophie zugespielt. Das gälte es aufzunehmen und zu interpretieren auf dem Hintergrund einer Theorie der Entstehung der Werte, der Glaubensgewissheit und der durch Milieus vermittelten Habitusformen.

4. Diese Überlegungen wären schließlich letzstens anzuwenden auf die Frage nach den moralischen und werthaften Orientierungen, die sich aus der christlichen Glaubensgewissheit ergeben. Dabei wäre die Frage des Guten und des Gerechten zu unterscheiden, die Frage nach der Differenz zwischen Werten, die aus subjektiver Gewissheit erwachsen, und Normen, für die rechtlich allgemeine Verbindlichkeit hergestellt werden kann. Das aber wäre eine sozial-ethische Frage, die eines weiteren Vortrags bedürfte. In diesen Überlegungen kam es mir vor allem darauf an, die Verknüpfung zwischen Glauben und Handeln, Werten, Habitus und Gewissheit herauszuarbeiten. Glauben wird nur dann angemessen in den Blick kommen, wenn die Theologie auch die Alltagsethik, die Habitusformen und die Werte mitbedenkt, die Christinnen und Christen aus dieser Quelle der Glaubensgewissheit heraus entwickelt.

*PD Dr. Wolfgang Vögele, Ev. Akademie zu Berlin
Charlottenstr: 53-54, D-10117 Berlin*

Abstract:

In Protestant theology, values are widely neglected because new sociological and philosophical theories of values are not taken into consideration. In this paper, the author argues that the theory of values as it is developed by the sociologist Hans Joas is a helpful instrument to understand the connection between freedom, justification, and habit. It becomes clear that Christian belief results in a certain way of everyday ethics and spirituality that needs empirical observation and theological reflection.

Anmerkungen

1. Wolfgang Vögele, Helmut Bremer, Michael Vester, Kirche und die Milieus der Gesellschaft, Religion und Gesellschaft 11, Würzburg 2002, 170.
2. Ebd.
3. Christian Starck, Zur Notwendigkeit der Wertbegründung des Rechts, in: R. Dreier (Hg.), Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts, ARSP BH 37, Stuttgart 1990,47-61, hier 47.
4. Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1997, 799. Talcott Parsons definiert Werte als gerechtfertigte, begründete Präferenzen: »A value is not just a preference but is a preference which is feit and/or considered to be justified.« T Parsons zit. n. Hans Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1999, 32.
5. Zur Grundwertedebatte: Alfons Auer, Die Bedeutung der christlichen Botschaft für das Verständnis und die Durchsetzung der Grundwerte, in: A. Paus (Hg.), Werte Rechte Normen, Graz u.a. 1979, 29-85; Hermann Boverter, Gott, Demokratie und Politische Bildung. Sind Grundwerte verfassungswidrig?, Aus Politik und Zeitgeschichte B 33 - 34, 1980,3-20; Franz Böckle, Grundwerte und Menschenrechte im Christentum, in: B. Mensen (Hg.), Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen, Vortragsreihe/Akademie Völker und Kulturen Bd.11, Nettetal 1988, 95-108; Brunner; Gottlieb, Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft, FThSt 142, Freiburg u.a. 1989; Otto Kimminich, Die Grundwerte im demokratischen Rechtsstaat, ZfP N.F. 24, 1977, 1-17.
6. Zu Grundwerten aus juristischer Sicht neben der Arbeit von Starck (a.a.O., Anm. 3): Ernst Wolfgang Böckenförde, Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, FrankfurtIM. 19922, 67-91; Ernst Wolfgang Böckenförde, Die Begründung des Rechts aufWerte oder auf das von Natur Rechte, in: R. Brinkmann (Hg.), Natur in den Geisteswissenschaften, Tübingen 1988, 181-202; Erhard Denninger, Freiheitsordnung - Wertordnung - Pflichtordnung, IZ 30, 1975, 545-550; Peter Haberle. Das »Weltbild« des Verfassungsstaates - eine Textstufenanalyse zur Menschheit als verfassungsstaatlichem Grundwert und »letztem« Geltungsgrund des Völkerrechts, in: FS für Martin Kriele, hg. B. Ziemske et al., München 1997, 1277-1306; IosefIsensee, Verfassungsgarantie ethischer Grundwerte u gesellschaftlicher Konsens. Verfassungsrechtliche Überlegungen zu einer sozial-ethischen Kontroverse, NIW 30, 1977, 545-551; Hans-Martin Pawlowski, Braucht der Mensch Werte?, Beiträge pädagogischer Arbeit 37, 1994, H.3, 1-16.
7. Eberhard Jüngel, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die>Tyrannie der Werte-; in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, S. 20; Ingolf U. Dalferth, Grundwerte in theologischer Diskussion, in: H. Bielefeldt et al. (Hg.), Dimensionen menschlicher Freiheit, FS I.Schwartländer, Tübingen 1988,243-260; Falk Wagner, Grundwerte als Pervertierung des Rechts, in: E.L. Behrendt, Rechtsstaat und Christentum, Bd. II, München 1982, 63-92. Zu Aspekten der Werteerziehung, Religionspädagogik und Theologie vgl. Wolfgang Huber, -In dir muss brennen, was in anderen zünden sollll. - Die Frage nach Gott im Religionsunterricht der Berufsschule, Vortrag in Bad Boll am 14.3.2002, www.ekd.de/vortraege_154_huber_020314jeliunterricht.html.
8. Hans Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1999 (1997).
9. A.a.O., 255, vgl. 183.
10. Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/M. 1996 (1994).
11. Joas, a.a.O., Anm. 8, 205.
12. A.a.O.,207.
13. A.a.O.,214.
14. A.a.O.,217.
15. A.a.O., 257.
16. A.a.O., 40.
17. Ebd.
18. A.a.O., 160.
19. Hans Joas, Wertevermittlung in einer fragmentierten Gesellschaft, in: N.Kilius, fKluge, L.Reisch (Hg.), Die Zukunft der Bildung, FrankfurtIM. 2002,58-77 hier 68. Vgl. Joas, Entstehung, Anm. 8, 22f.
20. Joas, Wertevermittlung, a.a.O., Anm. 19, 76.
21. Joas, Entstehung, a.a.O; Anm. 8, 16.
22. A.a.O., 85.
23. A.a.O.,210.
24. A.a.O.,257.
25. A.a.O., 255.
26. A.a.O., 114.
27. A.a.O., 186.
28. Hier profiliert Joas die Identitätstheorie von George Herbert Mead (a.a.O., 235f.). Dieser Gedanke soll hier aber nicht weiter entfaltet werden. Vgl. auch Joas im Anschluß an Castoriadis: »Identitätsbildung heißt hier nicht definitive Selbstbeherrschung, sondern die Etablierung einer offenen Kommunikationsbeziehung zwischen der

Person und ihrer Welt. Für die Kommunikation der Person mit der Wirklichkeit, den anderen Menschen und sich selbst sind die Leistungen schöpferischer Einbildungskraft konstitutiv« (a.a.O., 243).

29. A.a.o., 227.
30. Aa.O., 83.
31. A.a.O., 78.
32. Aa.O., 81.
33. A.a.O., 105.
34. Aa.O., 183.
35. Vgl. '1.'1.0., 24.
36. Aa.O., 27.
37. Aa.O., 291.
38. Aa.O., 270.
39. A.a.O., 218.
40. *Martin Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: ders., *Ausgewählte Schriften*, hg.von *K.Bornkamm* und *G. Ebeling*, Frankfurt/M. 1983,239-263 (WA 7,20-38), hier 239.
41. Zur Auseinandersetzung mit dieser These vgl. *Eberhard Jüngel*, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, München 1978,2.
42. Aa.O., 251.
43. Aa.O., 258.
44. *Vögele/BremerNester*, a.a.O., Anm. 1. Sowie *Michael Vester*, *Wolfgang Vögele* (Hg.), *Kirche und die Milieus der Gesellschaft*, Bd. I, Vorläufiger Abschlußbericht der Studie, Loccumer Protokolle 56/99 I, Rehburg-Loccum 1999: dies. (Hg.), *Kirche und die Milieus der Gesellschaft*, Band II: Dokumentation der Tagung, Loccumer Protokolle 56/99 II, Rehburg-Loccum 2000.
45. *Michael Vester*, *Peter von Oertzen*, *Heiko Geiling*, *Thomas Hermann*, *Dagmar Müller*, *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel*, Frankfurt/M. 200 I, 162f. Vgl. auch dies., a.a.O., 168f. : »Verbindend ist das Gewohnte („ethos“) beziehungsweise eine gemeinsame grundlegende Haltung (shexis-, -habitus.), die sich im Zusammenleben nach und / nach entwickelt hat. Der Habitus, die gesamte äußere und innere Haltung eines Menschen, umfaßt äußerst Vielfältiges: den Geschmack und den Lebensstil, das Verhältnis zum Körper und zu den Gefühlen, die Handlungs- und Beziehungsmuster, die Mentalitäten und Weltdeutungen.«
46. *Michael Vester* in *VesterNögele*, Bd.I., a.a.O., Anm. 44, 53: »Nach unserer Hypothese werden auch gleiche äußere Lebensbedingungen je nach Typus der Mentalität und Lebensführung verschieden gehandhabt. Menschen unterscheiden sich nach der Art, wie sie haushalten und Knappheiten bewältigen, welchen Freizeit- und Konsumgeschmack sie entwickeln, wie sie ihre Ausbildungs- und Berufswege gestalten und wie sie mit anderen Menschen umgehen oder zusammenleben - kurz: nach der Ethik ihrer alltäglichen Lebensführung.«
47. *Michael Vester* in: *Vögele/BremerNester*, a.a.O., Anm. 1,413: »Der Habitus ist eine gesellschaftliche Mitgift, ein Vermögen im mehrfachen Sinne des Wortes. Jede Mitgift hat ihre Grenzen, aber sie ist auch ein „Startkapital., eine Chance, die ausgestaltet werden kann. Ein Habitus ist keine ökonomische Prägung und auch keine Vorschrift, nach der wir leben sollen. Jeder Habitus hat in sich widersprüchliche Züge und Potentiale. Wir können lernen, bestimmte Saiten in uns anklängen zu lassen, die wir bisher nicht haben anklängen lassen, (...) Es gibt in jedem Habitus Bewegungsfreiräume, die von großer Bedeutung sind. (...) Tatsächlich aber ist jede Erziehungsgeschichte, jede Vorgeschichte eine lange Investition, vom Kleinkind an. Was jemand gelernt hat, schafft Bahnen, schafft Voraussetzungen, aus denen nicht beliebig herausgesprungen werden kann. Aber es schafft auch keine Sklaverei. (...) Wenn wir den Habitus nur als ein Gefängnis auffassen, aus dem man nicht herauskommt, dann würde dies die Möglichkeit ausschließen, schrittweise bescheidene Dinge zu ändern. Genau darauf kommt es aber an.«
48. *Christel Teiwes-Kügler* in: *Vögele/BremerNester*, a.a.O., Anm. 1, 181.
49. Ebd.
50. Aa.O., 170.
51. *Helmut Bremer* in: *Vögele/BremerNester*, a.a.O., Anm. 1,237.
52. Aa.O., 229.
53. A.a.O., 233.
54. A.a.O., 236.
55. *Wilhelm Schmid*, *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt/IM. 1998. Vgl. dazu *Wolfgang Vögele*, *Lebenskunst, Frömmigkeit und Freiheit*, in: ders., *Dem Leben Gestalt geben. Christliche Spiritualität zwischen Philosophie der Lebenskunst und Eventkultur der Erlebnisgesellschaft*, Loccumer Protokolle 16/01, Rehburg-Loccum 2001, 113-124; ders., *Glaubensarbeit - Bildungsarbeit. Bemerkungen zu Bildung, Religion und Glauben in der modernen Gesellschaft*, Loccumer Pelikan, Ausgabe November 2002,171-180.

Schwindende Grenzen zwischen Wirtschaft und Politik

Die neue Verantwortung der multinationalen Unternehmung
und der Beitrag Kar! Homanns zu ihrer Bestimmung!

Von Andreas Georg Scherer

1. Globalisierung, »Sweat Shops- und Herausforderungen an die Unternehmen

Die Rolle der Unternehmung in der Gesellschaft ist seit vielen Dekaden ein umstrittenes Thema; dies schon lange bevor das Wort »Globalisierung« seine Bekanntheit erfahren hat. Die Kontroverse wird zum einen vor dem Hintergrund konkurrierender Theorien der Unternehmung ausgetragen, zum anderen ist sie aber auch als Folge der Kritik am Verhalten einzelner Unternehmen zu verstehen, mit der die praktische Dimension dieser Rollenbestimmung immer wieder vor Augen geführt wird.

In den öffentlichen Medien finden sich regelmäßig Berichte aus den Entwicklungs- und Schwellenländern über Betriebe mit unakzeptablen Zuständen, so genannte »Sweat Shops«, In diesen Berichten ist von Kinderarbeit, Diskriminierung, Korruption, Umweltverschmutzung, gesundheitsschädigende Arbeitsbedingungen, Unterdrückung gewerkschaftlicher Betätigung und anderen Vorwürfen die Rede, mit denen insbesondere Multinationale Unternehmen konfrontiert werden.¹ Dies betrifft etwa die Spielwaren-, die Textil- und Sportartikelindustrie. Hier lassen viele westliche Handels- und Markenartikelunternehmen ihre Produkte zu günstigen Arbeitskosten in Drittweltstaaten fertigen. Dies oftmals unter Nichtbeachtung der elementarsten Menschenrechte, die in vielen Entwicklungsländern vom Gesetz nicht geschützt sind oder von den Behörden nicht durchgesetzt werden. Aus diesem Grunde fordern Menschenrechtsgruppen die Multinationale Unternehmen dazu auf, in den betreffenden Ländern freiwillig die Menschenrechte der Vereinten Nationen (UN) sowie die Arbeitnehmerrechte der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) einzuhalten und auch die Zulieferer darauf zu verpflichten.¹

In eine ähnliche Richtung zielt der »Global Compact« der Vereinten Nationen, mit dem der Einfluss der Multinationale Unternehmen zur weltweiten Durchsetzung der Menschenrechte sowie von Arbeits- und Umweltstandards genutzt werden soll.² Die Unternehmen sollen damit ganz klar öffentliche Aufgaben übernehmen, weil in vielen Entwicklungsländern die Regierungen diese Aufgabe nicht wahrnehmen können oder wollen und Supranationale Organisationen, wie etwa die UNO oder die ILO, kein Interventionsrecht und keine Durchsetzungsmöglichkeiten zum Schutz dieser Rechte haben.

Diese Forderungen sind freilich umstritten. Manche Autoren befürchten, dass eine Harmonisierung von Arbeits- oder Umweltstandards nur allzu leicht als protektionistische Maßnahme missbraucht werden könnte.³ Im Übrigen sei es die ökonomische Pflicht der Unternehmen, die weltweit kostengünstigsten Produktionsmöglichkeiten zu nutzen. Nur so ließe sich das vorhandene Kapital optimal einsetzen. Zugleich könnten auf diese Weise die Entwicklungsländer ihre Kostenvorteile zur Geltung bringen und sich in die weltweiten Produktions-

und Handelsprozesse einklinken. Die Unternehmen sollten daher grundsätzlich nicht auf solche Forderungen der UN und der Menschenrechtsgruppen eingehen."

2. Positionen zur Verantwortung der Unternehmung

Wenn nun die Verantwortung der Unternehmung diskutiert werden soll, so lassen sich grob zwei konkurrierende Positionen unterscheiden."

Die eine, aus der ökonomischen Theorie inspirierte, Position verweist auf die Konstruktionslogik der Marktwirtschaft, derzufolge die Unternehmen einzig dem Gewinninteresse verpflichtet seien, weil anders die Allokationsfunktion des Marktes Schaden nehme, Wohlfahrtsverluste drohen und die Unternehmen im Übrigen bei einer dauerhaften Abweichung von der gewinnoptimalen Strategie in Konkurs gehen müssten." Es sei, so das Argument, letztlich dem Gemeinwohl zuträglich, dass die Unternehmer sich ausschließlich an ihren Gewinninteressen orientieren. Dies deshalb, weil die Unternehmen so helfen, Verschwendung zu verhindern und das Volkseinkommen zu mehren.

Dabei wird freilich vorausgesetzt, dass der Staatsapparat in der Lage ist, Regeln zu formulieren und durchzusetzen, die das gewinnorientierte Verhalten der Unternehmen tatsächlich in gemeinwohlverträgliche Bahnen lenken. Die so legitimierte Freistellung der Unternehmen zur Gewinnerzielung, die das marktwirtschaftliche System zur Voraussetzung hat, heißt also nicht, dass Unternehmen tun und lassen können, was sie wollen, sofern sie sich nur am Markt damit durchsetzen, sondern bedeutete immer schon, dass die Unternehmen an Recht und Gesetz gebunden sind.

Die andere Position, ich nenne sie hier die ökonomiekritische Position, verweist auf das Versagen der Märkte ebenso wie auf das Versagen des Staatsapparates und fordert von den Unternehmen einen eigenständigen Beitrag zur Lösung gesellschaftlicher Konfliktlagen. Aufgrund der externen Effekte auf den Märkten und der Steuerungsgrenzen der Gesetze und der Bürokratie kann es im Zuge der Unternehmenstätigkeit zu Konflikten kommen, die weder über den Markt noch über die Gesetze zufrieden stellend »bearbeitet« werden können. Dies betrifft etwa Problemkreise, die nicht oder noch nicht durch die Gesetze ausreichend geregelt werden, wie z.B. die Gentechnik oder die Einhaltung von Menschenrechten in Entwicklungsländern.

Aus diesem Grunde argumentieren einige Vertreter der Wirtschafts- und Unternehmensethik für ein erweitertes Verständnis der Rolle der Unternehmung.¹⁰ Zwar sei es für die Unternehmen in einer Wettbewerbswirtschaft unverzichtbar, Gewinne zu erzielen. Neben dieser ökonomischen Verantwortung käme den Unternehmen darüber hinaus aber auch eine soziale Verantwortung zu, wenn die Steuerungsmechanismen des Marktes und des Rechts versagen und die Unternehmen mit ihren gewinnorientierten Strategien Konflikte erzeugen und die legitimen Interessen anderer gesellschaftlicher Akteure tangieren. In diesen Fällen müssten die Unternehmen ihre Gewinninteressen zurückstellen und versuchen, diese Konflikte durch einen eigenständigen Beitrag zur Friedenssicherung in der Gesellschaft zu lösen. Nicht die Suche nach der gewinnoptimalen Lösung, sondern nach einer verträglichen Lösung im Diskurs mit den Betroffenen ist hierfür die primäre Orientierung; dies im Zweifelsfall auch unter Hinnahme von kurzfristigen Gewinneinbußen.

Je häufiger und intensiver solche Konflikte nun in der modernen Gesellschaft auftreten und umso weniger der Staat über die Gesetze und die Exekutivorgane in der Lage oder willens ist, diese Konflikte zu lösen, umso wichtiger wird der Beitrag der Unternehmensethik als »Ordnungselement in der Marktwirtschaft«¹¹. Dies gilt schon unter den Bedingungen einer Binnenwirtschaft und wird - so meine These - unter den Bedingungen der Globalisierung noch verschärft.

3. Der Umstrittene Beitrag der Unternehmensethik

Diese Rolle der Unternehmensethik ist in den Wirtschaftswissenschaften umstritten. Die Mehrzahl der Ökonomen ist von der Notwendigkeit eines solchen Ordnungselementes nicht überzeugt; selbst innerhalb der Disziplin der Wirtschaftsethik herrscht keine Einigkeit. Namentlich der Wirtschaftsethiker Karl Homann, der auf der Basis der ökonomischen Theorie argumentiert, lehnt die hier skizzierte Position ab.¹² Homann vertritt statt dessen die Auffassung, dass die Verankerung ethischer Orientierungen in der Wirtschaft gänzlich in der Gestaltung der Rahmenordnung, d.h. insbesondere der Gesetze und der Exekutivorgane, aufginge. Auf Unternehmensebene hätte ein eigenständiges ethisches Reflexionspotential dagegen keinen systematischen Platz. Wirtschaftsethik müsse als Ordnungsethik betrieben werden und nicht als Tugendethik.

Ich will die umfangreiche Diskussion hierzu an dieser Stelle nicht nachzeichnen.¹³ Die Diskussion wurde bislang nämlich primär aus der Binnenperspektive eines einzelnen Staates geführt. Setzt man dagegen von vornherein an den Bedingungen einer globalisierten Wirtschaft an, so liegt eine völlig neue Situation vor, die die Homannsche These von der »Rahmenordnung als systematischen Ort der Moral« problematisch werden lässt. Dies hat, wie ich zeigen werde, mit der unzureichenden Rahmenordnung auf globaler Ebene und der zunehmenden Auflösung der einst schärfer konturierten Grenze zwischen der staatlichen Politik einerseits und der privaten Wirtschaft andererseits zu tun.¹⁴

Ich vertrete daher die These, dass den Multinationalen Unternehmen (spätestens) im Zeitalter der Globalisierung neben der ökonomischen Verantwortung zur Gewinnerzielung auch eine soziale Verantwortung zur Friedenssicherung in der Gesellschaft zufällt.

Wie wir wissen, sind die staatlichen Institutionen heute immer weniger in der Lage, die grenzüberschreitenden Aktivitäten der Unternehmen zu disziplinieren und die negativen Folgen der Globalisierung abzufangen.¹⁵ Zwar gibt es inzwischen eine Reihe supranationaler Institutionen, die verschiedene Regeln für die weltweiten Wirtschaftsprozesse formulieren, doch sind diese defizitär und nicht sanktionsbewehrt. Aus diesem Grunde sind die Unternehmen über ihre ökonomische Rolle hinaus verpflichtet, selbst an der Fortentwicklung der globalen Rahmenordnung der Wirtschaft mitzuwirken und bei der Einhaltung der Regeln zu helfen.¹⁶

4. Globalisierung, Wirtschaft und Politik

Ich verstehe die »Globalisierung« als einen Prozess der zunehmenden weltweiten Vernetzung ökonomischer und sozialer Aktivitäten.¹⁷ Im Zuge dieses Prozesses dehnen sich die Netzwerke

wirtschaftlicher und sozialer Beziehungen immer weiter aus und überschreiten territorial definierte Staatsgrenzen. Die Deckungsgleichheit zwischen dem Raum, auf dem sich nationalstaatliche Regelung bezieht, also der Geltungs- und Durchsetzungsbereich der Gesetze, und dem Raum, in dem sich gesellschaftliche Interaktionen tatsächlich entfalten, geht somit verloren.¹⁸

Dies hat natürlich Auswirkungen auf das Verhältnis von Wirtschaft und Politik. Die Politik so scheint es, verliert ihr Primat vor der Wirtschaft. Die politisch definierten Spielregeln sind für die Unternehmen kein Datum mehr, vielmehr können Unternehmen unter alternativen Spielregeln nach ökonomischen Kriterien auswählen und so das Primat der Politik aushebeln. So können sie zum Beispiel arbeitsintensive Prozesse in Länder verlagern, in denen die Arbeitskosten niedriger sind; häufig sind dies aber zugleich auch Länder, in denen die Menschenrechte nicht genügend geschützt werden. Oder aber sie verlagern umweltverzehrende Prozesse dorthin, wo der Umweltverbrauch nicht besteuert wird; und die Forschung mit riskanten Technologien, wie z.B. die Gentechnik, wird dorthin ausgelagert, wo die Gesetzgebung entsprechend liberal ist." Auf diese Weise wird durch die Standortentscheidungen der Unternehmen zugleich ein Wettbewerb konkurrierender Legislativen in Gang gesetzt und der Handlungsspielraum der staatlichen Politik beschnitten.

5. Die Wirtschaftsethik von Karl Homann

Ich will im Folgenden analysieren, ob und wie die Wirtschaftsethikkonzeption Karl Homanns die Bedingungen der Globalisierung angemessen verarbeiten kann." Hierzu muss sie zum einen Orientierungen zur Gestaltung der globalen Regelsysteme geben und muss zum anderen die Rolle der Unternehmen angemessen konzipieren. Ich werde hierzu zunächst das binnenwirtschaftliche Modell Homanns darstellen und anschließend auf die Globalisierungsproblematik eingehen.

Die Wirtschaftsethik Karl Homanns fußt, ganz in der Tradition von Adam Smith, auf dem wirtschaftsliberalen Trennungmodell." Diesem Modell zufolge besteht zwischen der Wirtschaft und der Politik eine Arbeitsteilung. Die Politik definiert die »Rahmenordnung«, d.h. die »Spielregeln« für die Wirtschaft. Die Wirtschaft umfasst dagegen die Handlungen der Privatbürger und der Unternehmer innerhalb dieser Regeln, d.h. - um in der Metapher zu bleiben - die »Spielzüge« der privaten Akteure."

Wichtig ist dabei, dass die Rahmenordnung so gestaltet werden muss, dass die Folgen der privaten Handlungen am Markt nicht zu einem beliebigen Ergebnis führen, sondern das Gemeinwohl mehren, bzw. - ohne wohlfahrtstheoretische Vokabeln formuliert - eine Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil ermöglichen." Die Rahmenordnung soll zugleich sicherstellen, dass die Akteure ihre privaten Interessen verfolgen können, ohne dabei das gesellschaftliche Gesamtergebnis ins Kalkül zu ziehen. Die »unsichtbare Hand des Marktes«, so schon Adam Smith, soll vielmehr dafür sorgen, dass die Folgen der Handlungen nutzenmaximierender Akteure dem Gemeinwohl zuträglich sind."

Für Homann ist nun die Rahmenordnung der »systematische Ort der Moral in einer Marktwirtschaft-e". Erst die institutionellen Rahmenbedingungen rechtfertigen das nach Eigennutz strebende Handeln der wirtschaftlichen Akteure, legitimieren damit die Marktwirtschaft als

Koordinationsystem und ermöglichen zugleich auch einen Spielraum für moralisches Handeln, der ohne institutionelle Absicherung unter Wettbewerbsbedingungen erodieren würde.

Was sind nun die Bestandteile der Rahmenordnung einer Wettbewerbswirtschaft? - Reichen Eigentumsgarantie und Vertragsfreiheit aus, wie manche Minimalstaatskonzeptionen suggerieren, oder braucht der moderne Staat ein komplexeres Regelsystem? Homann distanziert sich klar von allen Minimalstaatskonzeptionen und formuliert einen umfassenden Katalog an Regeln. In einem modernen Staat gehören zur Rahmenordnung, so Homann und Blome-Drees: »Verfassung, Gesetze, also insbesondere das öffentliche Recht, das Privatrecht und das Strafrecht, ferner die speziellen Bereiche des Wirtschaftsrechts wie das Gesellschaftsrecht, das Arbeits- und das Tarifrecht, das Wettbewerbsrecht, Mitbestimmungsregelungen und der gesamte Komplex der Unternehmensverfassung, ferner die Haftungsregeln, schließlich bestimmte moralische und kulturelle Verhaltensstandards«.

Homann macht keine Aussagen darüber, wie die einzelnen Elemente der Rahmenordnung inhaltlich ausgestaltet werden sollen. Welche Inhalte das Wirtschaftsrecht, die Unternehmensverfassung oder soziale und kulturelle Verhaltensstandards haben sollen, ist damit zunächst offen. Die materialen Inhalte der Rahmenordnung lassen sich nämlich nicht aus der ökonomischen Theorie deduzieren, sondern ergeben sich erst als Ergebnis eines politischen Entscheidungsprozesses, in dem die betroffenen Bürger gemeinsam bestimmen, welche Regeln für ihre Beziehungen untereinander gelten sollen.

Damit wird aber die Frage, welche Spielregeln in der Wettbewerbswirtschaft gelten sollen, um eine Ebene verschoben; und zwar hin zu der Frage, welche Spielregeln in der Politik gelten sollen. Sind die Spielregeln der Politik geklärt, so können dann im politischen Entscheidungsprozess schließlich die Spielregeln der Wirtschaft bestimmt werden. Dies ist im Übrigen Ausdruck des wirtschaftsliberalen Trennungsmodells, das auf einer strikten Trennung der wirtschaftlichen von der politischen Sphäre basiert. Die Regeln der Wirtschaft werden in der Politik bestimmt, insofern kommt der Politik ein Primat vor der Wirtschaft zu. Dies ist einer der wesentlichen Grundpfeiler der wirtschaftsliberalen Ordnungskonzeption.²⁷

6. Wirtschaft und Politik im Liberalismus

Wie nun aber lässt sich der politische Prozess selbst richtig verstehen? – Dies ist offensichtlich eine Frage der politischen Philosophie. Folgt man den Überlegungen Homanns, so lässt sich, ganz im Sinne der ökonomischen Denktradition, hierzu zunächst an den Liberalismus anknüpfen. Wesentliches Kennzeichen des Liberalismus ist es, dass er die Entstehung der Gesellschaft konsequent vom Individuum her denkt. Nach liberaler Auffassung ist das Individuum vor jeder Vergesellschaftung mit dem Grundrecht auf freie Entfaltung der Person ausgestattet. Dies beinhaltet, dass ein jeder seine eigene, materiale Vorstellung vom »guten Leben« verwirklichen könne und sich nicht mit anderen darüber abzustimmen brauche, was »gutes Leben« überhaupt heißt. Das Individuum ginge die Gemeinschaft mit anderen lediglich zu dem Zweck ein, die maximal mögliche Realisierung seiner eigenen Interessen sicherzustellen. Der Staat, als institutioneller Ausdruck der kollektiven Ordnung, die sich die Gesellschaft gibt, solle genau diesem (und nur diesem) Zweck dienen.

Aus diesem Grunde lautet das liberale Credo: »Soviel individuelle Freiheit wie möglich, so wenig Staat wie nötig.« Es soll den Individuen weitgehend selbst überlassen bleiben, ihr Leben nach eigenen Vorstellungen zu organisieren. Der Markt gelte als vorzügliches Instrument, dies zu ermöglichen. Die liberale Politik nun habe die Aufgabe zu erfüllen, »den Staat im Interesse der Gesellschaft zu programmieren-e", und den Markt, wo immer möglich, zur Geltung kommen zu lassen.

Ich will mich hier nicht weiter auf die im Liberalismus behandelte Frage nach der Konstitution des Staates einlassen, zu der neben den Theorien des Gesellschaftsvertrages von Buchanan oder Rawls auch evolutionstheoretische Entwürfe vorliegen." Vielmehr möchte ich noch einen Blick auf die Rolle des politischen Prozesses selbst werfen.

Die liberale Konzeption definiert Politik ganz eindeutig als Machtpolitik. Dies hat Habermas in seinem berühmten Aufsatz »Drei normative Modelle der Demokratie« herausgearbeitet: »Nach liberaler Auffassung ist die Politik wesentlich ein Kampf um Positionen, die Verfügung über administrative Macht einräumen. Der politische Meinungs- und Willensbildungsprozess [...] ist durch die Konkurrenz strategisch handelnder kollektiver Akteure um den Erhalt oder den Erwerb von Machtpositionen bestimmt.« Die politischen Wahlentscheidungen der Bürger »haben die selbe Struktur wie Wahllakte erfolgsorientierter Marktteilnehmer«."

Dieses Verständnis von liberaler Politik bitte ich als Merkposten für die weitere Analyse der Homannschen Position im Gedächtnis zu behalten.

7. Die Globalisierungsproblematik in Homanns Konzeption

Wie nun integriert Homann die Globalisierungsproblematik in seine Überlegungen? - Wie dargelegt konzipiert Homann seine ökonomisch fundierte Wirtschaftsethik als eine Ordnungsethik, so seine zentrale These, müsse in den Rahmenbedingungen des Wirtschaftens verankert werden, d.h. die ökonomischen Anreize der Wirtschaftsordnung müssten so gestaltet werden, dass erstens die induzierten Handlungen dem Gemeinwohl dienlich sind und dass zweitens moralisches Handeln dem Handelnden nicht zum Nachteil gereicht. Es komme daher weniger auf besondere moralische Tugenden der Akteure an, sondern vielmehr auf eine ökonomisch wie ethisch vernünftig gestaltete Rahmenordnung. Dies sei die große Aufgabe der Politik.

Nun sehen auch Homann und Gerecke das Problem, dass im globalen Kontext eine »funktionsfähige, sanktionsbewehrte Rahmenordnung [...] vergleichsweise schwach entwickelt« ist. Aus diesem Grunde seien »Internationale Transaktionen für die beteiligten Akteure mit sehr viel höheren Risiken behaftet, weil klare Spielregeln und vor allem eine Instanz, die diese Spielregeln auch durchsetzen könnte, häufig nicht verfügbar sind".

Vor diesem Hintergrund ergäben sich aus der Globalisierung neue Herausforderungen für Wirtschaft und Politik. So müssten die multinationalen Unternehmen angesichts der defizitären Rahmenordnung der Weltwirtschaft eine besondere Rolle in Bezug auf Ordnungsfragen spielen. Sie müssten daher nicht mehr bloß innerhalb der Rahmenordnung als ökonomische Akteure agieren, sondern selbst als politische (Mit-)Gestalter dieser Regeln auftreten. Zwei unterschiedliche Vorgehensweisen seien dabei grundsätzlich denkbar. ³³

Zum einen könnten die Unternehmen darauf hinwirken, moralische Standards zu formulieren und zu implementieren, die für alle betroffenen Unternehmen einer Branche im Sinne einer kollektiven Selbstbindung gelten. Ziel einer solchen so genannten »ordnungspolitischen Strategie« sei die Schaffung eines verbindlichen, wettbewerbsneutralen Rahmens, der es den Unternehmen ermöglichen soll, sich an moralische Standards zu halten, ohne dabei Wettbewerbsnachteile gegenüber der Konkurrenz in Kauf nehmen zu müssen.

Zum anderen könnten die Unternehmen aber auch moralische Standards im Rahmen einer Wettbewerbsstrategie zur Geltung bringen. Dabei gehe es um Formen individueller Selbstbindung, bei denen die Unternehmen versuchen, Strategien zu wählen, die den Widerspruch zwischen moralischen und ökonomischen Ansprüchen auflösen. In solchen Fällen handeln die Unternehmen moralisch, weil es sich (langfristig) auch wirtschaftlich auszahlt. Ein solches moralisches Investment könnte z.B. der Reputation dienen, über gemeinsame Verhaltensstandards die Integration der vielfältigen Aktivitäten der Unternehmung erleichtern oder der Pflege des Humankapitals dienen." Die Unternehmen würden, so die These von Homann und Gerecke, auf diese Weise durch ihre Wettbewerbsstrategien zur »Förderung der Durchsetzung« moralischer Standards beitragen. Wettbewerbsstrategien und ordnungspolitische Strategien seitens der Unternehmen würden so die politischen Institutionen bei den Aktivitäten zur Etablierung einer »Welt-Rahmenordnung« ergänzen, die als »langfristige Zielsetzung« angestrebt werden sollte."

8. Kritik an der Konzeption Karl Homanns

An dieser hier kursorisch referierten Programmatik zur »Wirtschaftsethik in der Globalisierung« lassen sich viele Kritikpunkte anknüpfen. Ich will auf drei Problemkreise hinweisen: (1) dem Problem der Konstitution einer moralisch wie ökonomisch vernünftigen (Welt-)Rahmenordnung, (2) die widersprüchliche Rolle der Multinationalen Unternehmung als ökonomischer und politischer Akteur und schließlich (3) die von Homann offen gelassene Begründungsfrage. d.h. die Legitimation ethischer Normen im interkulturellen Kontext.

(1) Obwohl Homann die Bedeutung der »Rahmenordnung« in seiner wirtschaftsethischen Konzeption immer wieder betont, so scheint völlig ungeklärt, wie man sich die Konstitution und Fortentwicklung der Rahmenordnung(en) in einer globalisierten Wirtschaft vorzustellen habe. Gerade im Hinblick auf die Globalisierung spricht Homann immer wieder von einem »internationalen Wettbewerb der Ordnungen« bzw. vom »internationalen Systemwettbewerb«, der, so zumindest die - dabei häufig unausgesprochene - Annahme, auch zu einer Verbesserung der Rahmenordnung(en) beitrage. Die Bedingungen, unter denen ein solcher Wettbewerb funktionieren würde, werden allerdings von Homann nirgends thematisiert.³⁶

Dies wäre aber wesentlich. Neuere ordnungstheoretische Arbeiten weisen nämlich darauf hin, dass der Systemwettbewerb nicht notwendigerweise zu einer Verbesserung der Rahmenordnungen oder gar zur Konvergenz zu einer wie auch immer gearteten optimalen (Welt-)Rahmenordnung führt. Es ist völlig ungeklärt, ob, und wenn ja, unter welchen Bedingungen ein solcher Systemwettbewerb überhaupt funktionieren kann." Zur Umsetzung bräuchte es im Übrigen ein Weltwettbewerbsrecht und eine Kartellbehörde für den Wettbewerb der Legislati-

ven, andernfalls laufe eine »Wiedereinführung des Marktes durch die Hintertür des Systemwettbewerbs [...] Gefahr, dieselbe Art von Marktversagen zu erzeugen, die den Staat ursprünglich auf den Plan rief«³⁸.

Solange dieses Problem nicht gelöst ist, kann nicht erwartet werden, dass die Multinationalen Unternehmen durch ihre wirtschaftlichen Wahlhandlungen im Systemwettbewerb systematisch zu einer Verbesserung der Rahmenordnung(en) beitragen.

(2) In diesem Zusammenhang wird weiterhin fraglich, welche Rolle die Multinationalen Unternehmen denn nun genau spielen sollen und wodurch diese Rolle eigentlich legitimiert ist. In dem von Homann vorgeschlagenen Modell agieren die Unternehmen nicht mehr nur ausschließlich als ökonomische Akteure, die gleichsam »Spielzüge« innerhalb einer für sie geltenden Rahmenordnung ausführen. Vielmehr verlangt Homann von einem Multinationalen Unternehmen, selbst als Gestalter dieser Ordnung, also als politischer Akteur, tätig zu werden."

Dies ist allerdings problematisch, unterstellt man ein liberales Verständnis von Politik als Machtpolitik. Tatsächlich haben die Multinationalen Unternehmen in ihrer historischen Ausgangssituation bereits eine herausragende Machtposition erworben. Die Umsätze großer Unternehmen übertreffen das Volkseinkommen ganzer Staaten. Diese Machtposition können sie durch geschicktes erfolgsstrategisches Handeln, d.h. durch eine für sie günstige Gestaltung der Rahmenordnung, zu ihrem Vorteil nutzen." was im Übrigen von Homann und Suchanek auch gesehen wird: »was sollten sie in der vom Wettbewerb geprägten Welt der Ökonomen auch anderes tun als ihren Vorteil suchen«!. Unter solchen Umständen wäre jedoch nicht zu erwarten, dass die Unternehmen durch ihre politischen Beeinflussungsversuche systematisch zu einer Verbesserung der globalen Rahmenordnung beitragen. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass die mächtigsten Akteure die Rahmenordnung nach ihren Vorstellungen gestalten, also so, dass sie ihre Interessen auf Kosten anderer am besten durchsetzen können.

Das Reputationsargument, das von Homann hier als Korrektiv immer wieder vorgebracht wird, erscheint mir als viel zu schwach, um einer negativen Moralarbitrage durch die Unternehmen vorzubeugen. Dies deshalb, weil in der zunehmenden Vernetzung der Unternehmensaktivitäten viele Wertaktivitäten überhaupt nicht mehr mit der Reputation eines namentlich bekannten Unternehmens verknüpft sind.

Im Übrigen ist zwischen bloßer Reputation und zwischen Legitimation strikt zu unterscheiden. Reputation stiftet noch keine Legitimation! Es müsste also noch einmal zwischen »Sein« und »Schein« (Wahrheit) bzw. zwischen »Sein« und »Sollen« (Gerechtigkeit) unterschieden werden. Der Begriff der »Reputation« kann dies nicht leisten.

Wie kann jedoch die Beeinflussung der Rahmenordnung durch ein Unternehmen überhaupt legitimiert werden? – Die Ausführungen aus der Homann-Schule sind hierzu uneindeutig. Einerseits wird der wirtschaftliche Erfolg im Anschluss an die ökonomische Theorie zum ausschließlichen Maßstab unternehmerischer Aktivitäten erhoben, andererseits arbeitet Homann, wenn es um Legitimationsfragen geht, mit dem Begriff der »Demokratie«. Die Legitimität einer Rahmenordnung, so heißt es immer wieder, hinge von der Zustimmung der Akteure ab." Wie verträgt sich dies mit der der Multinationalen Unternehmung zugewiesenen Rolle bei der Beeinflussung und Gestaltung der Rahmenordnung in anderen Ländern und Kulturkreisen. Wann und wo geben die »Betroffenen« hierzu ihre Zustimmung?" - Es ist offenkun-

dig, dass sich hier schwerwiegende Legitimationsprobleme auftun, die im Übrigen auch den Global Compact betreffen.

(3) Als weiteres Legitimationsdefizit muss schließlich erwähnt werden, dass Homann und Gerecke das Problem der Begründung ethischer Normen im interkulturellen Kontext völlig ausklammern. Homann und Gerecke vertreten zwar die Ansicht, dass es notwendig sei, eine vernünftige Position im Konflikt zwischen Universalismus und Relativismus zu begründen, und wenden sich gegen den Vorwurf einiger Autoren, die Menschenrechte wären Ausdruck eines Eurozentrismus und »Kulturimperialismus«. Nach Auffassung von Homann und Gerecke » sollte man solchen Vorwürfen mit Augenmaß und guten Argumenten entgegenzutreten". Welche »guten« Argumente dabei vorgebracht werden müssten, darüber geben sie allerdings keine Auskunft. Dies insbesondere deshalb, weil sich Homann bei Begründungsfragen zur Ethik dezidiert zurückhält und sich statt dessen vollständig auf Probleme der Implementation konzentriert." auch wenn er neuerdings die Rolle normativer Leitideen beim »Erkennen und Identifizieren von Missständen« sowie bei der »Gestaltung, Reform und Weiterentwicklung institutioneller Ordnungen« stärker anerkennt." Was die Begründung von Normen anbetrifft, so geht Gerecke allerdings von der Annahme aus, dass die Begründungsfrage bereits gelöst sei, bzw. dass »hinsichtlich der Begründungsfrage wenig Neues bzw. Überraschendes zu erwarten ist«?".

Angesichts der Tatsache, dass sich innerhalb der Zunft der Ökonomen ein gewisser Hang zum Werterelativismus ausmachen lässt," scheint eine Klärung des Begründungsproblems dringend geboten. Ob sich dies mit den methodischen Mitteln der Ökonomik bewerkstelligen lässt, muss allerdings bezweifelt werden. Die Exogenisierung der individuellen Präferenzen und der methodologische Individualismus setzen einem solchen Unterfangen methodische Grenzen und ich sehe nicht, wie diese innerhalb einer ökonomischen Konzeption überwindbar wären." Im Übrigen scheint der Liberalismus jegliche Transzendierung individueller Interessen - es sei denn sie erfolgt über den Markt als Abgleich von Angebot und Nachfrage - als ungerechtfertigte Einschränkung individueller Freiheit abzulehnen.

9. Ausblick

Vor dem Hintergrund dieser Kritik stellt sich für die Unternehmensethik die Aufgabe, erstens an eine angemessene Konzeption der Politik anzusetzen, die Politik nicht auf Machtpolitik reduziert,

zweitens muss damit ein Rationalitätsbegriff entwickelt werden, der über den engen Rahmen der ökonomischen Rationalität hinausgeht und in der Lage ist, die soziale Dimension unternehmerischen Handelns einzufangen und auch Legitimationsfragen abzuarbeiten.

Hierzu muss die Rolle von Moral und Tugend in den globalen Politikprozessen systematisch analysiert und ins rechte Licht gerückt werden. Moral und Tugend einerseits und institutionelle Rahmenbedingungen andererseits sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Vielmehr sind beide zur vernünftigen Steuerung der globalen Wirtschaft notwendig.⁵⁰ Die Bedeutung der Integration von Anreizsystemen und individueller moralischer Orientierung wird im Übrigen auch an der jüngsten Diskussion über Unternehmensskandale und zur Cor-

porate Governance Reform deutlich. Eine ausschließliche Konzentration auf Überwachungssysteme und Bestrafungsstrukturen wäre unzureichend und würde das gemeinwohlschädliche Verhalten u.U. im Sinne eines Teufelkreises noch befördern. Stattdessen muss die Rolle der intrinsischen Motivation und der persönlichen Tugend in eine wirkungsvolle Unternehmenskontrolle integriert werden."

Prof Dr. Andreas Georg Scherer

Lehrstuhl für Grundlagen der BWL und Theorien der Unternehmung

IOU/Universität Zürich

Winterthurerstr. 92

CH-8006 Zürich

Abstract

This paper critically considers the responsibility of transnational enterprises in the process of globalization. The traditional state-centric approach with its separation of politics and business is not capable of explaining business behaviour in a globalized world. We review the theory of economic ethics by Karl Hohmann and emphasize the theoretical challenges that need to be addressed by business ethics. In particular, business ethics has to integrate the political role that transnational enterprises are playing in global governance processes.

Anmerkungen

1. Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verfasser am Ethik-Zentrum der Universität Zürich anlässlich eines Festsymposiums zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Hans Ruh gehalten hat. Ich danke Herrn Thomas von Dungen für die Mithilfe bei der Erstellung des druckfertigen Manuskriptes.
2. Vgl. z. B. Spiegel 1998, ders. 2001, ders. 2003.
3. Vgl. hierzu z. B. die Internetseiten folgender Organisationen: Clean Clothes Campaign (www.cleanclothes.org), Global Exchange (www.globalexchange.org), Human Rights Watch (www.hrw.org), Sweatshop Watch (www.sweatshopwatch.org).
4. Siehe hierzu unter www.unglobalcompact.org Portal.
5. Vgl. z. B. Bhagwati 2002, Irwin 2002, Krauss 1997, Lai 1998.
6. Vgl. z. B. Lai 2003, Rugman 2000.
7. Vgl. hierzu im Überblick Scherer 2003, S. I ff.
8. Vgl. Krauss 1997, Lai 1998, ders. 2003.
9. Vgl. Steinmann/Löhr 1994; siehe hierzu auch schon Stone 1975.
10. Vgl. Steinmann/Löhr 1994, dies. 1995, Steinmann/Scherer 2000.
11. Vgl. Steinmann/Löhr 1995.
12. Vgl. Homann 2002, Homann/Blome-Drees 1992, Homann/Suchanek 2000.
13. Vgl. z. B. Nutziger (Hg.) 1999, Palazzo 2000, S. 25 ff., Steinmann/Löhr 1994, S. 121 ff.
14. Vgl. hierzu auch Scherer/Löhr 1999.
15. Vgl. z. B. Beck 1997, Zürn 1998.
16. Vgl. hierzu umfassend Scherer 2003.
17. Vgl. Beck 1997, Giddens 1995, Scherer 2003, S. 1 ff.
18. Zürn (1998) spricht hier vom Verlust der »Kongruenzbedingungen« nationalstaatlichen Regierens.
19. Vgl. zu entsprechenden Anleitungen Ghernawat 2003, Siedel 2002.
20. Vgl. Homann 2002, Homann/Blome-Drees 1992, Homann/Gerecke 1999, Homann/Suchanek 2000, vgl. auch Suchanek 2001.
21. Vgl. Scherer 2003, S. 243 ff., Scherer/Löhr 1999.
22. Vgl. z.B. Homann/Blome-Drees 1992. Homann und Suchanek (2000, S. 41 ff.) sprechen in diesem Zusammen-

- hang auch von einer Zweistufigkeit der ökonomischen Analyse, die sich auf die Handlungen und die Handlungsbedingungen beziehe.
23. Vgl. Homann/Suchanek 2000, S. 25 und S. 50 ff. Das wohlfahrtstheoretische Vokabular ist allerdings so tief verankert, dass Homann und Suchanek selbst gelegentlich von »gesellschaftlich erwünscht« bzw. unerwünscht sprechen, vgl. etwa dies., S. 174.
 24. Vgl. Smith 1776/1974.
 25. Homann/Blome-Drees 1992, S. 35, im Original kursiv.
 26. Homann/Blome-Drees 1992, S. 23.
 27. Vgl. hierzu Scherer 2003, S. 265 ff., Scherer/Löhr 1999.
 28. Habermas 1996, S. 277.
 29. Vgl. z. B. Buchanan 1975, Rawls 1971, ders. 1993, sowie zur Evolutionstheorie v. Hayek 1960. Siehe hierzu auch die Ausführungen von Homann/Suchanek 2000, S. 183 ff.
 30. Habermas 1996, S. 282.
 31. Homann/Gerecke 1999, S. 441, vgl. auch Homann/Suchanek 2000, S. 233 f. und S. 350.
 32. Homann/Gerecke 1999, S. 441.
 33. Vgl. Homann/Blome-Drees 1992, S. 135 ff., Homann/Gerecke 1999, S. 443 ff., siehe auch Homann/Suchanek 2000, S. 233 f.
 34. Vgl. Homann/Gerecke 1999, S. 444 ff.
 35. Vgl. Homann/Gerecke 1999, S. 449.
 36. Vgl. z.B. die knappen Ausführungen von Homann/Suchanek 2000, S. 233 f. und S. 350, sowie kritisch Scherer 2003, S. 257 ff.
 37. Vgl. Kerber 1998a, ders. 1998b, Sinn 2002, Theurl 1999. In der Ökonomie gibt es allerdings auch vereinzelt Autoren, die die Bedenken nicht teilen und einen Systemwettbewerb vorbehaltlos befürworten, vgl. z.B. Siebert 1998 sowie differenzierter Mayer 2002, S. 229 ff., insbes. S. 259 ff. und S. 271 ff.
 38. Vgl. Sinn 1995, S. 241.
 39. Vgl. hierzu kritisch Scherer 2003, S. 389 ff., Scherer/Löhr 1999.
 40. Zu solchen Empfehlungen vgl. z. B. Ghemawat 2003, Siedel 2002.
 41. Homann/Suchanek 2000, S. 350.
 42. Vgl. z. B. Homann/Blome-Drees 1992, S. 67, sowie Homann/Suchanek 2000.
 43. Lai (1998) argumentiert hier, dass die betroffenen Arbeitnehmer durch ihr biosses Tätigwerden, z. B. unter in westlicher Perspektive untragbaren Sicherheits- oder Umweltschutzbedingungen, bereits ihre vertragliche Zustimmung zur Geltung solcher Bedingungen gegeben haben. Ich kann mich einer solchen zynischen Argumentation allerdings nicht anschließen.
 44. Homann/Gerecke 1999, S. 450.
 45. Vgl. hierzu z.B. Homann 2001.
 46. Homann 2003, S. 70.
 47. Gerecke 1998, S. 4.
 48. Vgl. z. B. Lai 1998, ders. 2003, Marglin 1990.
 49. So im Übrigen auch das Eingeständnis von Hamlin 2003.
 50. Vgl. hierzu neuerdings Homann 2003, S. 69 ff., sowie Hamlin 2003.
 51. Vgl. hierzu z.B. Osterloh/Frey 2003, Sundaramurthy/Lewis 2003.

Literatur:

- Beck, U. (1997): Was ist Globalisierung? Frankfurt a. M.
- Bhagwati, J. (2002): Free Trade Today. Princeton, N. J.
- Buchanan, J. (1975): The Limits of Liberty. Chicago.
- Gerecke, U. (1998): Ethik der Globalisierung. In: Lachmann, W./Farmer, K./Haupt, R. (Hg.): Globalisierung: Arbeitsteilung oder Wohlstandsteilung? Münster, S. 1-24.
- Ghemawat, P. (2003): The Forgotten Strategy. In: Harvard Business Review 81 (November 2003), S. 76-84.
- Giddens, A. (1995): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt a. M.
- Habermas, J. (1996): Drei normative Modelle der Demokratie. In: ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt a. M., S. 277-292.
- Hamlin, A. (2003): Institutions and Morality: An Economist's Appraisal. In: Dunning, J. (Ed.): Making Globalization Good. Oxford, S. 61-75.
- Hayek, F.A. von (1960): The Constitution of Liberty. London.
- Homann, K. (2001): Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln. In: Siebeck, G. (Hg.): Artibus ingenius. Tübingen, S. 85-110.

- Ders.* (2002): Wirtschaftsethik: Dient die Moral dem eigenen Vorteil. In: Ruloff, D. (Hg.): Moral und Moralismus in Politik und Wirtschaft. Zürich, S. 81-100.
- Ders.* (2003): Grundlagen einer Ethik für die Globalisierung. In: Pierer, H. v./Homann, K./Lübbe-Wolff, G.: Zwischen Profit und Moral. Für eine menschliche Wirtschaft. München, S. 34-72.
- Homann, K./Blome-Drees, F.* (1992): Wirtschafts- und Unternehmensethik. Göttingen.
- Homann, K./Gerecke, U.* (1999): Ethik der Globalisierung: Zur Rolle der multinationalen Unternehmen bei der Etablierung moralischer Standards. In: Kutschker, M. (Hg.): Perspektiven der internationalen Wirtschaft. Wiesbaden S. 429-457.
- Homann, K./Suchanek, A.* (2000): Ökonomik. Eine Einführung. Tübingen.
- Irwin, D. A.* (2002): *Free Trade Under Fire*. Princeton, N. J.
- Kerbet, W.* (1998a): Erfordern Globalisierung und Standortwettbewerb einen Paradigmenwechsel in der Theorie der Wirtschaftspolitik? In: ORDO - Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft 49, S. 253-268.
- Ders.* (1998b): Zum Problem einer Wettbewerbsordnung für den Systemwettbewerb. In: Neue Politische Ökonomie 17, S. 199-230.
- Krauss, M.* (1997): *How Nations Grow Rich. The Case for Free Trade*. New York.
- Lal, D.* (1998): Social Standards and Social Dumping. In: Giersch, H. (Ed.): *Merits and Limits of Markets*. Heidelberg, S.255-274.
- Ders.* (2003): Private Morality and Capitalism: Learning from the Past. In: Dunning, J. (Ed.): *Making Globalization Good*. Oxford, S. 41-60.
- Marglin, S. A.* (1990): Towards the Decolonization of the Mind. In: F. A. Marglin/S. A. Marglin (Ed.): *Dominating Knowledge. Development, Culture, and Resistance*. Oxford, S. 1-28.
- Mayer, A.* (2002): Ordnungspolitik und Europäische Integration. Eine institutionenökonomische Analyse. Frankfurt a. M.
- Nutringen H. G. und das Berliner Forum zur Wirtschafts- und Unternehmensethik* (Hg.) (1999): *Wirtschafts- und Unternehmensethik: Kritik einer neuen Generation*. München.
- Osterloh, M./Frey, B. S.* (2003): Corporate Governance for Crooks? The Case for Corporate Virtue, mimeo, University of Zürich.
- Palazzo, B.* (2000): Interkulturelle Unternehmensethik. Deutsche und amerikanische Modelle im Vergleich. Wiesbaden.
- Rawls, J.* (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.
- Ders.* (1993): *Political Liberalism*. New York.
- Rugman, A.* (2000): *The End of Globalization. A New and Radical Analysis of Globalization and What it Means for Business*. London.
- Scherer, A. G.* (2003): *Multinationale Unternehmen und Globalisierung*. Heidelberg.
- Scherer, A. G./Löhr, A.* (1999): Verantwortungsvolle Unternehmensführung im Zeitalter der Globalisierung - Einige kritische Bemerkungen zu den Perspektiven einer liberalen Weltwirtschaft. In: Kumar, B. N./Osterloh, M./Schreyögg, G. (Hg.): *Unternehmensethik und Transformation des Wettbewerbs: Shareholder Value, Globalisierung, Hyper-Wettbewerb*. Festschrift für Horst Steinmann zum 65. Geburtstag. Stuttgart, S. 261-290.
- Siebert, H.* (1998): Disziplinierung der nationalen Wirtschaftspolitik durch die internationale Kapitalmobilität. In Duenweg, D. (Hrsg.): *Finanzmärkte im Spannungsfeld von Globalisierung, Regulierung und Geldpolitik*, Berlin, S. 41-67.
- Siedel, G. J.* (2002): *Using the Law for Competitive Advantage*. San Francisco, Calif.
- Ders.* (1995): Implikationen der vier Grundfreiheiten für eine nationale Fiskalpolitik. In: *Wirtschaftsdienst* 75, S.240-249.
- Sinn, H.-W.* (2002): Der neue Systemwettbewerb. In: *Perspektiven der Wirtschaftspolitik* 3, S. 391-407.
- Smith, A.* (1776/1974): *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Übersetzung aus dem Englischen von H. C. Recktenwald. München.
- Spiegel* (1998): Tief verstrickt. Deutsche Textilfirmen lassen zu menschenunwürdigen Bedingungen in China und in der dritten Welt produzieren. In: *Der Spiegel* 52/1998, S. 98-100.
- Spiegel* (2001): Wir sind bloß Sklaven. In: *Der Spiegel* 1612001, S. 144-147.
- Spiegel* (2003): Weltmacht Nike. In: *Der Spiegel* 2712003, S. 76-90.
- Steinmann, H./Löhr, A.* (1994): *Grundlagen der Unternehmensethik*. 2. Aufl. Stuttgart.
- Dies.* (1995): Unternehmensethik als Ordnungselement in der Marktwirtschaft. In: *Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung* 47, S. 143-174.
- Steinmann, H./Scherer, A. G.* (2000): *Corporate Ethics and Management Theory*. In: Koslowski, P. (Ed.): *Contemporary Economic Ethics and Business Ethics*. Berlin, S. 148-192.
- Stone, C. D.* (1975): *Where the Law Ends*. New York.
- Suchanek, A.* (2001): *Ökonomische Ethik*. Tübingen.
- Sundaramurthy, C./Lewis, M.* (2003): Control and Collaboration: Paradoxes of Governance. In: *Academy of Management Review* 28, S. 397-415.
- Theurl, T.* (1999): Globalisierung als Selektionsprozess ordnungspolitischer Paradigmen. In: Berg, H. (Hg.) (1999): *Globalisierung der Wirtschaft: Ursachen – Formen - Konsequenzen*. Berlin, S. 24-49.
- Zürn, M.* (1998): Regieren jenseits des Nationalstaates. Globalisierung und Denationalisierung als Chance. Frankfurt a.M

Braucht der Markt eine Minimalmoral?'

Von Stephan Märkt

1. Die Fragestellung

Ist der Markt auf eine Minimalmoral angewiesen, damit er funktionsfähig ist und dauerhaft Ordnung? zustande kommt? Muss der Eigennutz, der die wirtschaftlichen Akteure zum Tausch motiviert, in einigen Bereichen des Handelns durch moralische Handlungsorientierungen beschränkt werden, weil durch diese die Voraussetzungen für einen reibungslosen Tausch bzw. eine erfolgreiche Kooperation erst geschaffen werden? Diese Fragen werden in der Fachliteratur gerade in jüngerer Zeit wieder verstärkt aufgegriffen. Dabei fallen zwei Punkte ins Auge: Zum einen wird - insbesondere innerhalb der Ökonomik - oft übersehen, dass die These, der Markt bedürfe keiner moralischen Voraussetzungen, bereits auf durchaus herausfordernde Weise von den Soziologen Durkheim und Parsons kritisiert worden ist. Eine Auseinandersetzung mit deren Argumenten erweist sich daher als sehr hilfreich und rückt neuere Argumente theoriegeschichtlich ins rechte Licht. Zum anderen begnügen sich zahlreiche Autoren mit einigen Verweisen auf spieltheoretische Einsichten über wiederholte Spiele sowie mit Plausibilitäts-erwägungen in Bezug auf die Fähigkeit des Staates, das Recht als ordnendes Prinzip durchzusetzen, meist ohne diese Argumente in größerem Umfang auszubreiten. Beide Punkte werden aus diesen Gründen im Weiteren ausführlich behandelt.

Reale Märkte, dies zeigen empirische Untersuchungen (vgl. Frey 1997), werden jedenfalls neben dem Recht tatsächlich oftmals durch eine Minimalmoral oder einen Glauben an die Legitimität des Rechts abgestützt. Dabei geben diese gewisse Schranken vor, innerhalb denen die wirtschaftlichen Akteure aus eigennützigen Motiven heraus tauschen. Moral (und Legitimitätsglaube) bezieht sich folglich nicht auf die Motivation zum Austausch von Gütern und Leistungen, oder genauer: Zum Austausch von Verfügungsrechten an diesen Gütern und Leistungen. Vielmehr stellt sie einen Rahmen des Tauschs dar, der das Gebot des Haltens von Verträgen und Abmachungen (im Weiteren: Kooperation) zwischen eigennützig motivierten Wirtschaftssubjekten enthält. Empirisch ist die Frage nach der Notwendigkeit einer Minimalmoral von höchster Relevanz: Kann gezeigt werden, dass beobachtbare Phänomene wie moralisches Verhalten und der Glaube an die Legitimität des Rechts die Formierung und Aufrechterhaltung von Märkten erst ermöglichen, muss man zum Schluss gelangen, dass die Ausweitung des unvermittelten Eigennutzes auf die - wie Durkheim sie nennt - nicht-vertraglichen Rahmenbedingungen des Marktes bzw. ein Werteverfall partout zu verhindern ist, wenn die ausreichende Versorgung der Menschen mit Gütern und Leistungen auch in Zukunft sichergestellt sein soll. Lässt sich hingegen die Beliebigkeit der moralischen Voraussetzung des

Marktes demonstrieren, könnte ein solcher Werteverfall in Bezug auf die Funktionsfähigkeit des Marktes billigend in Kauf genommen werden. Er müsste dann auch nicht unbedingt verhindert werden. Die vorliegende Untersuchung stellt also die Frage nach der Bedeutung des Eigennutzes für die Ermöglichung von Kooperation ins Zentrum der Überlegungen.

Die Klärung dieser Frage erfolgt anhand der Diskussion von Theorien und Modellen, die von der Realität in erheblichem Maß abstrahieren. Gefragt wird, mit welchen Ergebnissen man zu rechnen hätte, wenn man sich in einer Welt befinden würde, die ausschließlich von rein eigeninteressierten Menschen bevölkert wäre. In der Literatur finden sich unterschiedliche Kritiken an einer -instrumentellen- Konzeption von Märkten. Zwar verwies bereits Adam Smith (1985: 128) darauf, dass ein geordneter Ablauf von wirtschaftlichem Austausch nicht möglich ist, wenn sich niemand an Abmachungen und Verträge hält und jeder den anderen zu übervorteilen sucht. Eine fundiertere Kritik legten aber erst Émile Durkheim und Taleott Parsons vor.

2. Die nicht-vertraglichen Grundlagen des Marktes

Nach Durkheim (1999: 270ff.) kann die Wirtschaft aus drei Gründen langfristig nicht bestehen, wenn die individuellen Handlungen nicht durch ein moralisches Band zusammengehalten werden. Erstens entstünden prohibitiv hohe Absicherungskosten, wollte man sich auf der Ebene von privaten Verträgen und Abmachungen gegen sämtliche mögliche Konflikte in Zukunft schützen, wenn diese überhaupt vorhersehbar sind. Zweitens könnten sich die Interessen der Akteure permanent ändern, was immer dann zu einer Vertragsverletzung führe, wenn dies einen höheren Nutzen verspricht. Drittens resultiere aus den privaten Verträgen keine bindende Kraft, sich an diese auch tatsächlich zu halten. Diese drei Gründe führen nach Durkheim zur Forderung, dass der Tausch zwischen wirtschaftlichen Akteuren innerhalb eines Geflechts von Werten und Normen des Rechts und der Moral ablaufen muss, nach denen private Verträge und Abmachungen zumindest innerhalb einer abgrenzbaren Gruppe unbedingt zu halten sind. Diese Voraussetzungen seien aber nicht direkt in den privaten Verträgen enthalten, sondern in den diese erst ermöglichenden Rahmenbedingungen. Diese Voraussetzungen seien also nicht-vertraglich. Das Recht drücke dabei lediglich die von allen Gruppenmitgliedern geteilte (Minimal-)Moral aus und stehe jener nicht entgegen, gehe vielmehr aus ihr hervor. Deshalb resultiere aus der Unmöglichkeit einer regellosen Wirtschaft auch notwendigerweise der Aufbau eines moralischen Bandes zwischen den Individuen in einer Gruppe. Dies schließt letztlich mit ein, dass man selbst einem persönlich nicht näher bekannten Akteur zumindest anfangs einen Vertrauensvorschuss geben muss, auch auf die Gefahr hin, dass dieser sich daraufhin nicht-kooperativ verhält.

Welche zusätzlichen Argumente zugunsten eines solchen Schlusses sprechen, suchte Parsons (1949: 93f.) einige Jahrzehnte später darzulegen. In Auseinandersetzung mit Hobbes' Staatstheorie gelangte er zur These, dass in einer ausschließlich von rein eigennützigem Akteuren bevölkerten Welt ein starker Staat, der mit Hilfe von Strafe und Abschreckung das Recht durchzusetzen sucht, lediglich ein Übergangsstadium von einem instabilen Zustand zu einem nächsten darstellen könne. Änderten sich nämlich die Machtverhältnisse zwischen den Akteuren

und Organisationen, änderte sich auch die Verteilung der strategischen Vorteile innerhalb einer Gruppe. Der Kampf aller gegen alle würde von neuem entfacht und käme letztlich nie zum Stillstand, weil sich die Machtverhältnisse immer wieder wandeln könnten. Darüber hinaus komme es in einer solchen Welt gar nicht erst zu einer wirksamen Überwindung des Krieges aller gegen alle. Es sei nämlich nicht rational, als Einzelner zuerst die Waffen abzulegen, während es nicht sicher ist, dass auch andere dies tun. Letztlich könnte es daher auch nicht zu einem Austausch von Gütern und Leistungen kommen, da dies einen Zustand des Friedens erforderte. Damit der Staat und ein durch diesen geschützter und gestützter Markt entstehen und auch langfristig aufrechterhalten werden können, müssen nach Parsons die Akteure über den unvermittelten Eigennutz hinausgehen und sich an moralische Prinzipien wie die Einhaltung von Abmachungen und Verträgen zumindest innerhalb einer abgrenzbaren Gruppe halten.

Interessanterweise berufen sich auch heute noch insbesondere Soziologen auf die Argumente von Durkheim und Parsons und meinen, hierdurch fundierte Kritik gegen die -instrumentelle- Sicht von Staat und Markt anzuführen (z.B. Beckert 1997). Sie übersehen dabei, dass Durkheim und Parsons nicht immer sehr differenziert argumentieren. Insbesondere legen beide die einzelnen Schritte innerhalb der angesprochenen Prozesse sowie die Bedingungen für deren Geltung nicht dar. Ihre Argumente stellen zunächst einmal lediglich Thesen dar, die auf den ersten Blick zwar einleuchten, aber noch genauer ausgeführt werden müssen, um überzeugen zu können. Seit einem halben Jahrhundert haben sich innerhalb der modernen Ökonomik allerdings wesentliche Fortschritte vollzogen, durch die sich diese Prozesse besser aufzeigen sowie die hier gestellte Ausgangsfrage wesentlich genauer beantworten lassen. Die moderne Ökonomik fragt einerseits, ob Kooperation in einer Welt von eigeninteressiert Handelnden auch spontan entstehen kann, wenn keine das Recht schützende Instanz eingreift. Andererseits untersucht sie, ob sich Entstehung und Aufrechterhaltung einer rechtlich geschützten und gestützten wirtschaftlichen Ordnung gänzlich aus dem Eigennutz heraus erklären lassen.

Dabei bauen diese Theorien auf dem viel gerühmten und gescholtenen - auch Rational Choice Ansatz genannten - ökonomischen Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens (vgl. Becker 1993) auf, "dem zufolge Menschen rational und nutzenmaximierend gemäß ihrer Präferenzen und innerhalb von gegebenen Restriktionen handeln. Die moderne Ökonomik widmet sich folglich der Erklärung der nicht-vertraglichen Voraussetzungen des Marktes, welche die fast gänzlich auf den Prozess des Austauschs von Verfügungsrechten abzielende orthodoxe Ökonomik insbesondere in Version der Neoklassik weitgehend ausgeklammert hat. Dabei stellen die Spieltheorie und die Konstitutionenökonomik zwei der bedeutendsten Richtungen der modernen Ökonomik dar. Sie sollen im Weiteren daraufhin geprüft werden, ob sie die Postulate von Durkheim und Parsons widerlegen oder sogar analytisch nachvollziehbar machen und differenzieren können. Dabei muss man sich im Klaren darüber sein, dass diese ökonomischen und soziologischen Ansätze von gänzlich unterschiedlichen Sichtweisen in Bezug auf das Kollektiv ausgehen (vgl. Vanberg 1975). Im Gegensatz zu Durkheim und Parsons sieht die moderne Ökonomik in Kollektiven keine eigenen Wesen oder Seinsformen, sondern führt deren Existenz stets auf das Zusammenspiel und die Nebeneffekte von individuellen Handlungen, die ihrerseits durchaus durch die Geschichte und die Institutionen Vorstrukturiert sein können, zurück.

3. Der Markt als spontane Ordnung?

Die (nicht-kooperative) Spieltheorie geht von strategischen Entscheidungssituationen aus und sucht insbesondere anhand von Zwei-Personen-Spielen, die dauerhafte Realisierung von Kooperation einer größeren Gruppe von Akteuren zu erklären. Damit hat sie sich zur Aufgabe gemacht, die lange Zeit lediglich verbal postulierte These von Klassikern wie Friedrich August von Hayek, dass der Markt eine spontane Ordnung darstelle, mit mathematischen bzw. formalisierten Modellen zu untermauern." Ein solches wirtschaftliches Gebilde kann einigen Autoren zufolge ohne irgendwelche rechtlichen und moralischen Stützen auskommen. Das Ziel der Spieltheorie ist es, Lösungskonzepte insbesondere für die das Kooperationsproblem in Märkten so treffend beschreibenden Gefangenendilemma- und Vertrauensspiele zu ermitteln. Ein Lösungskonzept liegt vor, wenn für die Spiele bestimmte Strategiekombinationen bzw. Werte ausgewählt werden, die als Lösung der Spiele betrachtet werden. Ist die Lösung derart gestaltet, dass kein Spieler ein Eigeninteresse hat, von der eigenen Strategie abzuweichen, liegt ein Gleichgewicht vor. Von einem Nash-Gleichgewicht spricht man, wenn die Gleichgewichtsstrategien aller Spieler deren erwarteten Nutzen maximieren, vorausgesetzt, alle anderen Spieler spielen ebenfalls ihre Gleichgewichtsstrategien (Holler/Illing 2000: 10). Alle Spielzüge stellen dann wechselseitig beste Antworten dar, und bei gegebenem Verhalten kann sich kein Akteur durch eine andere Strategie mehr besser stellen. Im Weiteren werden einige grundlegende spieltheoretische Modelle diskutiert, aus denen Rückschlüsse hinsichtlich der Möglichkeit eines eine spontane Ordnung darstellenden Marktes gezogen werden können.

Anhand des Gefangenendilemmas wird ein Kooperationsproblem abgebildet, das im Rahmen von simultanen Tauschakten entsteht. Die Spieler treffen lediglich ein Mal aufeinander und es fehlt eine externe Instanz, welche nicht-kooperatives Verhalten sanktioniert. Zwar würden sich beide Spieler gegenüber der beiderseitigen Nicht-Kooperation durch beiderseitige Kooperation besser stellen. Die einseitige Nicht-Kooperation bei kooperativem Verhalten des anderen bedeutet hingegen einen noch höheren individuellen Nutzen, so dass sich letztlich beide Akteure nicht-kooperativ verhalten werden. Demnach ist Nicht-Kooperation individuell vorteilhaft, unabhängig vom Verhalten des anderen Spielers (vgl. Kliemt 1991: 185ff.). Denn eine Gegenreaktion in einem nachfolgenden Spiel ist von anderen Spielern nicht zu erwarten, weil das Spiel nur ein Mal gespielt wird. Zudem kann man den Tauschpartner nicht meiden, sondern muss mit diesem spielen.

Auf modernen Märkten bauen zahlreiche Geschäfte auch auf Vertrauensvorleistungen auf: So wird ein Tauschpartner oftmals eine Ware versenden im Vertrauen darauf, dass er hierfür zeitlich versetzt auch entlohnt wird (vgl. Güth/Kliemt 1995). Um Kooperation in solchen Konstellationen erklären zu können, führt die Spieltheorie in sog. Vertrauensspielen über die Annahme zeitlich versetzten Handeins hinaus auch einen weiteren Typ von Akteuren ein, der zumindest mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit intrinsisch zur Kooperation bereit ist, aber nach wie vor seine um diese Komponente erweiterte Nutzenfunktion zu maximieren sucht. Doch auch in einmal gespielten Vertrauensspielen ist unter bestimmten Informationsannahmen die beiderseitige Nicht-Kooperation rational. Sind nämlich beide Spieler über den Spielbaum einschließlich der Auszahlungen vollständig informiert, wird Spieler 1 voraussehen, dass Spieler 2 die Vertrauensvorleistung nicht mit einer Gegenleistung beantworten wird. In Abwesenheit eines ex-

ternen Schiedsrichters hat dieser bei einmaligem Aufeinandertreffen keine Sanktion zu befürchten, falls er sich selbst nicht-kooperativ verhält. Insofern wird er von vornherein darauf verzichten, eine Vertrauensvorleistung zu erbringen. Die Diskussion der einmal gespielten Gefangenendilemma- und Vertrauensspiele legt demnach den Schluss nahe, dass das wirtschaftliche Ordnungsproblem in einer Welt von rationalen Nutzenmaximierern ohne das Recht (und möglicherweise auch ohne Moral) nicht überwunden werden kann.

Werden die Spiele aber wiederholt, kann durchaus ein Anreiz zur Kooperation entstehen. Bei endlicher Wiederholung von Gefangenendilemmaspielen wird bei vollständiger Information über alle möglichen Spielverläufe in sämtlichen Stufenspielen aber noch keine dauerhafte Kooperation zustande kommen. Gemäß dem Rückwärts-Induktions-Argument ergibt sich nämlich folgendes Szenario (vgl. Luce/Raiffa 1957: 97ff.). Im letzten Spiel wird die Zukunft den Spielzug der beiden Akteure nicht mehr beeinflussen. Da per definitionem eine Sanktionsinstanz fehlt, wird Nicht-Kooperation unabhängig von der Entscheidung des jeweils anderen individuell vorteilhaft. Im vorletzten Spiel erkennen beide Spieler, dass im Endspiel die beschriebene Logik greifen wird, so dass sich die Akteure bereits im vorletzten Spiel nicht-kooperativ verhalten werden. Diese Logik wenden die Spieler rückwirkend auf alle Stufenspiele an, bis sie schließlich beim Ausgangsspiel in Periode 1 angelangt sind. Folglich werden sie sich von Anfang an nicht-kooperativ verhalten. Unter diesen Umständen kann also letztlich auch keine Tauschstruktur aufgebaut werden, aus der schließlich ein Markt entstehen könnte. Dieselben Überlegungen sind auch auf endlich wiederholte Vertrauensspiele übertragbar (vgl. Güth/Kliemt 1995: 37ff.).

Reinhard Selten (1978: 136ff.) hat jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass sowohl das plausible als auch das empirisch beobachtbare Verhalten der Akteure oftmals nicht mit dem aus dem Rückwärts-Induktions-Argument abgeleiteten Verhalten übereinstimmt. Stattdessen kooperierten empirische Akteure auch in endlich oft wiederholten Geschäften zumindest über einige Perioden hinweg, da sie hierdurch höhere Auszahlungen erzielten als durch permanente Nicht-Kooperation. Einige Autoren haben versucht, auch dieses Phänomen durch modifizierte spieltheoretische Modelle zu erklären. Allerdings greifen sie hierbei ausschließlich auf das Vertrauensspiel zurück (vgl. Güth/Kliemt 1995: 40ft).

Herrscht unvollständige Information vor, dann hänge die Entstehung von Kooperation von der verfügbaren Information über die Typenverteilung (vertrauenswürdiger oder nicht vertrauenswürdiger Gegenüber) ab. Geht man davon aus, dass die Spieler lediglich aufgrund von vergangenen Spielzügen Erwartungen über den Typ des Gegenübers aufbauen können, lässt sich darlegen, dass unter bestimmten Bedingungen' selbst in endlich oft wiederholten Vertrauensspielen Kooperation individuell rational sein kann. Gegen die Stichhaltigkeit dieses Ergebnisses spricht jedoch ein triftiger Einwand. Die Annahme, dass man aus einer Nicht-Kooperation eindeutig auf einen gewissenlosen Typ schließen kann, ist nämlich nicht vollständig plausibel. Die Akteure tendieren in der Realität zu kleinen Abweichungen von ihren Gleichgewichtsstrategien (vgl. Selten 1975: 35ff.). Beobachtbare Strategien müssen daher nicht notwendigerweise auf einen bestimmten Spielertyp hinweisen, sondern können vielmehr Fehler von Spielstrategien zum Ausdruck bringen. Wird also mit -zittriger Hand- (trembling hand) gespielt, kann ein Gleichgewicht nur dann ein Gleichgewicht sein, wenn es trotz dieses fehlerhaften Spielens dauerhaft besteht. Güth und Kliemt weisen darauf hin, dass Kooperation in solchen Vertrauensspielen zumindest nicht notwendigerweise ein trembling-hand-perfektes Gleichgewicht" darstellt.

Darüber hinaus ist zu bemerken, dass die beiden Typen recht willkürlich eingeführt und zudem sehr unrealistische Fähigkeiten zur Informationsverarbeitung seitens der Akteure unterstellt werden. So entstehen bereits in zweimal wiederholten Spielen sehr komplizierte Berechnungen per Rückwärts-Induktion, um die individuell vorteilhafte Gleichgewichtsstrategie zu ermitteln. Doch folgt aus diesen Überlegungen nicht notwendigerweise, dass Kooperation zwischen eigennützligen Spielern in Abwesenheit von Recht und Moral vollständig unterbleibt.

Wendet man sich nämlich Gefangenendilemmaspielen zu, die unendlich oft wiederholt werden, kann Kooperation durchaus rational sein. Gemäß dem Folk-Theorem für wiederholte Spiele existiert eine gewisse größere Klasse sowohl von nicht-kooperativen als auch von kooperativen Gleichgewichtsstrategien. Kooperative Lösungen werden demnach zumindest möglich: Da das gegenwärtige Verhalten die zukünftige Auszahlungsstruktur beeinflusst, kann der Verzicht auf kurzfristige Gewinne aus Nicht-Kooperation rational sein, wenn der langfristige Gewinn aus der dauerhaften Kooperation mit demselben Spieler höher ist. Erstmals wurde das Folk-Theorem von Aumann (1960) formuliert für den Fall, dass die Spieler ihre Auszahlungen nicht diskontieren. Gegen diese Version wurde aber eingewendet, dass einige Gleichgewichtsstrategien unplausibel sind, da sie auf Sanktionsdrohungen aufbauen, die den Interessen der Spieler in einzelnen Stufenspielen entgegenstehen (vgl. Friedman 2000). Um ausschließlich glaubwürdige Drohungen und plausible Gleichgewichtsstrategien erfassen zu können, wurde das Konzept des teilspielperfekten Gleichgewichts entwickelt (vgl. Selten 1965). In der Folge wurde gezeigt, dass sich das Folk-Theorem auch für diese Gleichgewichtskonzeption formulieren (Rubinstein 1979) und zudem um Diskontierungen erweitern lässt (vgl. z.B. Fudenberg/Maskin 1986). Interessanterweise handelt es sich bei den ermittelten plausiblen kooperativen Gleichgewichtsstrategien stets um bedingt kooperative Strategien.¹ Dem anderen Individuum bedingungslos zu vertrauen, wird hingegen als nicht vorteilhafte Strategie angesehen, weil man hierdurch der eigenen Ausbeutung Vorschub leiste.

Zusammengefasst entsteht dem Folk-Theorem zufolge Kooperation in unendlich oft wiederholten Spielen nur unter bestimmten Bedingungen und nicht notwendigerweise. Zudem stellen die meisten empirisch beobachtbaren Geschäfte endlich oft wiederholte Spiele dar, auf die das hier angesprochene Folk-Theorem gar nicht bezogen werden kann." In einer Welt von rationalen Nutzenmaximierern ist es individuell rational, sich in solchen endlich oft wiederholten Geschäften nicht-kooperativ zu verhalten. Nur wenn man die Annahme des universell anzutreffenden Eigennutzes zugunsten von teilweise intrinsisch zur Kooperation motivierten Akteuren aufgibt, lassen sich unter gewissen - allerdings sehr unrealistischen - Bedingungen Anreize für kooperatives Verhalten in solchen Spielen angeben. In einer Welt von rationalen Nutzenmaximierern wird demnach das Ausmaß an Kooperation recht niedrig bleiben, da die Geschäfte stets zwischen denselben Akteuren ablaufen und einmaliger oder endlich oft wiederholter Tausch auch zwischen einander nicht näher bekannten Individuen aufgrund der Anreizkonstellationen unterbleibt. Gerade die letztgenannten Tauschformen stellen aber das eigentliche Kennzeichen von modernen und hochgradig arbeitsteiligen Märkten dar (vgl. North 1995: 232).

Führt man hingegen zusätzlich die empirisch durchaus relevante Option ein, den Tauschpartner zu relativ niedrigen Kosten wechseln zu können, lassen sich weitere Tauschformen in ihrer Existenz herleiten (vgl. z.B. Tullock 1985). So kann es unter gewissen Bedingungen rational werden, sich eine Reputation als glaubwürdiger Tauschpartner aufzubauen und auf kurzfristige

Gewinne aus Nicht-Kooperation zu verzichten. Die Annahme, dass man sich den Geschäftspartner selbst auswählen kann, verändert demnach die Auszahlungsstruktur in Richtung dauerhafter Kooperation. Allerdings steigt in großen Gruppen der Anreiz zur Nicht-Kooperation an, da man recht kostengünstig im Meer der Anonymität untertauchen kann, was in kleinen Gruppen nicht möglich ist. Reputationsaufbau ist also lediglich in überschaubaren Gruppen lohnenswert und auch effektiv, da man sich in diesen recht leicht wieder erkennt und Informationen über die Glaubwürdigkeit von anderen Akteuren recht kostengünstig einholen kann.

Schließlich ist es zumindest theoretisch möglich, dass sich Tausch auch zwischen einander sich überlappenden, obwohl eigentlich voneinander getrennten Netzwerken vollzieht (vgl. z.B. Bendor/Mookherjee 1987: 140ff.). Dabei ermöglichen in einer Welt mit unvollständiger Information gewisse Verbindungspersonen einen Kontakt zwischen zwei tauschwilligen Akteuren aus unterschiedlichen Netzwerken. Diese Verbindungspersonen nehmen Kontakt miteinander auf und tauschen gegenseitig Informationen über mögliche Tauschpartner in den jeweiligen Netzwerken aus. Es ist plausibel anzunehmen, dass beide Verbindungspersonen sich eine vertrauenswürdige Reputation aufbauen wollen, um möglichst dauerhaft Gewinne aus solchen Vermittlungsgeschäften abschöpfen zu können. So werden sie daran interessiert sein, jeweils kooperationsbereite Akteure für einen netzwerkübergreifenden Austausch zu finden. Da zudem die Netzwerke mit großer Wahrscheinlichkeit überschaubar sind - ansonsten hätten sie sich nicht herausgebildet -, werden die Akteure innerhalb der Netzwerke ihrerseits daran interessiert sein, als kooperationswillig zu gelten. Ansonsten werden sie innerhalb des eigenen Netzwerkes Probleme haben, in Zukunft dauerhaft Geschäftspartner zu finden. So wird es den Verbindungspersonen sehr wahrscheinlich gelingen, kooperationswillige Akteure in ihren Netzwerken zu finden. Tausch über die engen Netzwerkgrenzen hinaus wird somit durchaus möglich. Überlappende Kooperation ist aber mit einem erheblichen Kostenaufwand verbunden, was die Ausweitung von Kooperation auf ein bestimmtes Ausmaß begrenzt. Zudem verlangen Kleingruppen letztlich doch mehr oder weniger starre Grenzen zwischen einander, um langfristig stabil sein zu können. Der Größe des Marktes bzw. dem Ausmaß an Arbeitsteilung erwachsen hierdurch abermals Grenzen (vgl. Kliemt 1986: 354).

An den bisherigen Einsichten ändern auch die sowohl interessanten als auch gut durchdachten und durch Computersimulationen gestützten Analysen von Rudolf Schüßler nur wenig. Auch Schüßler (1991) sieht in der Möglichkeit, sich seinen Tauschpartner frei auszuwählen und Geschäfte zu wiederholen, die beiden grundlegenden Faktoren, mit denen die Tauschstrukturen in einem Markt erklärt werden können. So verweist er unter der Annahme, dass kein zu starker Zustrom von neuen Akteuren stattfindet, auf die Möglichkeit, dass sich selbst in der Anonymität Stammbindungen bilden. Letztere stellen nichts anderes als die bereits erwähnte Kooperation in unendlich oft wiederholten Spielen zwischen einander bekannten Akteuren dar. Kooperative Spieler werden sich Schüßler zufolge bei entstandenen Stammbindungen nicht zusätzlich noch nach anderen Partnern umsehen, sondern mit den bisherigen weiter kooperieren. Nicht-Kooperative würden von den kooperativen Individuen in Zukunft hingegen gemieden. Mit der Zeit wachse der Anteil der nicht-kooperativen Akteure unter den Partnersuchenden an, während sich die Kooperativen zunehmend in dauerhaften Stammbindungen aufhielten. Am Ende bekämpften sich die sich nicht-kooperativ verhaltenden Spieler gegenseitig, während die kooperativen Akteure gemeinsam Tauschvorteile realisierten.

Gegen Schüßler ist jedoch einzuwenden, dass auch er mit seinen Simulationen lediglich einen recht niedrigen Bestand an Arbeitsteilung herleiten kann. Denn Kooperationen über wiederholte Spiele zwischen denselben Akteuren hinaus lassen sich mit Schüßler nicht erklären. Damit kann nun das eigentliche Hauptargument innerhalb der Debatte über die Notwendigkeit der nicht-vertraglichen Grundlagen des Marktes in aller Deutlichkeit angesprochen werden: Die Beantwortung dieser Frage hängt letztlich davon ab, welche Art von Märkten und welches Ausmaß an Arbeitsteilung hergeleitet werden soll. Kleine Märkte können durchaus mit Verweis auf Reputationseffekte, die Exit-Option sowie wiederholte Geschäfte in ihrer Existenz erklärt werden. Große Märkte bauen hingegen auf zahlreichen endlich oft wiederholten Geschäften zwischen einander oftmals nicht näher bekannten Akteuren auf. Und diese können durch die Spieltheorie eben gerade nicht befriedigend erklärt werden. Schüßler (1991: 473f.) zieht hingegen aus seinen Untersuchungen den folgenden Schluss: »Demgegenüber deuten die Ergebnisse meiner Simulationen eher auf die Robustheit egoistischer Kooperation auch unter ungünstigen Umständen hin. [...] Das Ergebnis streicht heraus, daß die Frage nach der Stabilität real existierender Märkte unter der Annahme, daß moralische und rechtliche Institutionen wegfallen, nur empirisch, und damit beim gegenwärtigen Erkenntnisstand der Sozialwissenschaften praktisch gar nicht, geklärt werden kann. Bereits diese Aussage steht im Widerspruch zu den außerordentlichen Ansprüchen der apriorischen, theoretischen Argumentation von Durkheim und Parsons. Es existiert daher kein Grund, an einer prinzipiellen Unmöglichkeitsthese für egoistische Sozial- und Tauschsysteme festzuhalten«.

Nun ist Schüßler durchaus zuzustimmen, wenn er auf kleinere Tauschnetzwerke abzielt. Durkheim und Parsons hatten jedoch arbeitsteilige Märkte im Sinn, als sie ihre Kritik an den -instrumentellen- Konzeptionen der Wirtschaft formulierten. Da aber der Spieltheorie zufolge Kooperation erstens nicht zwingend und zweitens gebunden an zahlreiche Bedingungen, die in arbeitsteiligen Märkten nicht in hohem Ausmaß realisiert sind, dauerhaft entsteht, lassen sich mit ihr die Thesen insbesondere von Durkheim, wonach Moral eine notwendige Voraussetzung des Marktes sei, eben gerade nicht überzeugend widerlegen. Im Gegenteil: Ihre Modelle eignen sich vielmehr dazu, die Kritik an der Möglichkeitsthese einer Wirtschaft ohne Recht und Moral gerade erst zu fundieren. Die Spieltheorie ermöglicht also eine wesentliche Konkretisierung von Durkheims Argumenten und hilft offen zu legen, warum arbeitsteilige Märkte dauerhaft nicht spontan entstehen. In diesem Sinne nimmt die Spieltheorie den Status einer mittlerweile nicht ersetzbaren Analyseverfahren ein. Natürlich kann - hierin ist Schüßler zuzustimmen - letztlich apriori niemals abschließend entschieden werden, ob selbst bei Abwesenheit von Recht und Moral Märkte stabil sein können oder nicht. Doch existieren überzeugende Argumente gegen eine solche Sichtweise. Und diese Argumente liefert paradoxerweise gerade die Spieltheorie.

Aus dieser Folgerung ist allerdings nicht notwendigerweise der Schluss zu ziehen, dass neben das Recht automatisch die Moral zu treten hat, damit sich arbeitsteilige Märkte etablieren können. Zunächst wäre nämlich zu fragen, ob sich Märkte auch in einer Welt von rationalen Nutzenmaximierern allein durch das Recht schützen und stützen lassen. Es bietet sich an, diese Frage anhand der Diskussion der Konstitutionenökonomik, zunächst in der Version ihres Begründers James M. Buchanan und danach in ihrer veränderten Form in der Version von Viktor J. Vanberg, anzugehen.

4. Der Markt als rechtlich geschützte und gestützte Ordnung?

Buchanan fragt im Rahmen seines breit angelegten konstitutionenökonomischen Forschungsprogramms, wie Entstehung und Aufrechterhaltung von Staat und einer rechtlich geschützten und gestützten arbeitsteiligen Wirtschaft aus dem Eigennutzkalkül heraus erklärt werden können. Um die Existenz des Staates verständlich zu machen, geht Buchanan (2000: 69ff.) in Anlehnung an Thomas Hobbes zunächst vom Zustand der nicht geordneten Anarchie aus. Dabei nimmt er Individuen mit unterschiedlichen Präferenzen und Kapazitäten (Fähigkeiten, Talenten, etc.) an, welche innerhalb ihres Möglichkeitsraums ihren Nutzen auf rationale Weise zu maximieren suchen. Individuelle Produktionsfunktionen bildeten zudem die Beziehung zwischen Inputs und Outputs ab.

In einem regellosen Zustand würden nutzenmaximierende Akteure abwägen, ob sie gewisse Güter selbst produzieren und einen möglichen Reservebestand verteidigen oder nicht vielmehr Güter von anderen Individuen rauben und stehlen sollten. Letztlich stelle sich ein Zustand des natürlichen Gleichgewichts ein, wenn sich die Akteure weder durch zusätzliche Produktion und Verteidigung noch durch Raub und Diebstahl besser stellen können. Rationale Individuen würden jedoch erkennen, dass sie ihren Nutzen gegenüber diesem Zustand noch weiter erhöhen, wenn sie sich auf eine Abrüstung bzw. einen Verzicht von Raub und Diebstahl einigen und die freigewordenen Kräfte für produktive Zwecke nutzen. In diesem Zusammenhang müssten schließlich auch die Verfügungsrechte an den zu handelnden Gütern festgelegt werden, um diese übertragbar zu machen.

Existiere jedoch keine externe Sanktionsinstanz, würden eigennützige Individuen die Verfügungsrechte solange nicht beachten, wie sie mit keiner Sanktion zu rechnen hätten. Denn in großen Gruppen beachte niemand freiwillig ethische Regeln wie das Halten von Versprechungen oder privaten Verträgen (vgl. Buchanan 1965: 7ff.). Durch egoistisches Verhalten - im Fall von nicht wiederholtem Tausch in großen Gruppen bedeutet dies: Nicht-Kooperation - stelle sich nämlich jeder Akteur unabhängig vom Verhalten des anderen besser. Sanktionen könnten in großen Gruppen ebenfalls nicht erwartet werden, da es sich bei der Bereitstellung von solchen Sanktionen um ein Kollektivgut handle: Die Nutznießer einer flächendeckenden Sanktion können von der -Nutzung- dieses Gutes nicht ausgeschlossen werden, selbst wenn sie ihrerseits keinen Beitrag zur Bereitstellung dieses Gutes leisten. So sinkt der eigene Anreiz zur Sanktion, während man darauf hofft, dass alle anderen zur Bereitstellung des Kollektivguts -Sanktion in großen Gruppen- beitragen und man selbst aus dieser Bereitstellung in Form von -Sicherheit der Verfügungsrechte- profitieren kann.

Da aber in Buchanans Modellwelt rationale Akteure dieses Anreizproblem und die Notwendigkeit von dessen Überwindung erkennen, werden sie sich auf die Errichtung eines Rechtsschutzstaates einigen und diesen im Rahmen eines Sozialvertrags mit der Durchsetzung der geschaffenen Verfügungsrechte beauftragen. Dabei suche der Rechtsschutzstaat das Recht aufbauend auf der Strategie -Strafe und Abschreckung- durchzusetzen: Die Kosten aus der Nicht-Kooperation werden durch Androhung von effektiven Sanktionen stark erhöht und hierdurch Anreize zur Kooperation geschaffen. In einem nächsten Schritt würden sich rationale Nutzenmaximierer zudem auf die Schaffung eines Leistungsstaates einigen, welcher weitere Kollektivgüter mit Hilfe von Steuereinnahmen bereitstelle und ggf. selbst produziere. Aus der Entste-

hung von Rechtsschutz- und Leistungsstaat resultiere schließlich auch eine arbeitsteilige Wirtschaft, in der nicht fortlaufend wiederholter Tausch auch zwischen einander nicht näher bekannten Akteuren stattfindet und zudem Kollektivgüter bereitgestellt würden.

Buchanan hat mit seiner Theorie der Entstehung und Aufrechterhaltung von Staat und Wirtschaft einen bewundernswerten Versuch unternommen, beide in ihrer Existenz allein auf den individuellen Eigennutz zurückzuführen. So imponierend eine solche Erklärung und so fruchtbar die Idee der bewussten Auferlegung von Restriktionen für das eigene Verhalten zur Ermöglichung von gegenseitigen Nutzenerweiterungen als Heuristik ist, so muss Buchanans Theorie doch kritisiert werden, wenn sie als exakte Herleitung von Staat und Wirtschaft gelten will. Gegen Buchanans Sicht sprechen sogar mehrere Argumente.

Bereits Parsons stellte fest, dass es sich bei dem Akt der Abrüstung - wie im Übrigen auch bei dem der Errichtung des Staates - um ein Kollektivgut handelt. Ein solches dürfte in einer Welt des Eigennutzes streng genommen gar nicht bereitgestellt werden. Aus der Einsicht, dass im Fall der Nichtbereitstellung eine ungeordnete Anarchie resultieren würde, folgt nämlich noch nicht, dass rationale nutzenmaximierende Individuen das Problem kollektiven Handelns" auch tatsächlich überwinden: Angesichts der Anreizprobleme werden private Akteure sich nicht gemeinschaftlich organisieren, um die Kollektivgüter bereitzustellen. Erklären lässt sich eine solche Bereitstellung ohne eine Erweiterung des engen ökonomischen Ansatzes also nicht.

Eine mit dem ökonomischen Ansatz noch immer kompatible Erweiterung stellt die Einführung des politischen Unternehmers als zusätzlichen Akteur dar (vgl. hierzu Eschenburg 1975: 275ff.). Wenn dieser die anderen Individuen davon überzeugt, dass deren Beitrag zur Erstellung der Kollektivgüter bedeutend und unabdingbar ist, kann er auch die Überwindung des Problems kollektiven Handelns herbeiführen. **Im** Erfolgsfall erhebt der politische Unternehmer schließlich eine Steuer und erzielt aus der Organisation der Ressourcenzusammenlegung einen Gewinn. Die Entstehung von großen Staaten lässt sich mit diesem Modell allerdings nicht erklären. **In** allzu großen und unübersichtlichen Gruppen wird es nämlich zunehmend schwer, die Akteure von deren unentbehrlichem Beitrag zur Bereitstellung der Kollektivgüter zu überzeugen. Deren Anteil am bereitzustellenden Kollektivgut nimmt bei zunehmender Gruppengröße immer mehr ab, so dass sich jeder Akteur auf den Beitrag der jeweils anderen verlässt und versucht, das Kollektivgut auch ohne eigenen Beitrag zu nutzen. Eine soziale Sanktion eines solchen Trittbrettfahrer-Verhaltens ist in großen Gruppen ebenfalls nicht zu erwarten, wie Buchanan gezeigt hat.

Die auf Olson (1968: 49ff.) zurückgehende These, nach der einige große Organisationen existieren, weil sie den zum Kollektivgut Beitragenden einen selektiven Vorteil in Form von privaten Gütern zukommen lassen, kann auf die Errichtung eines Staates nicht übertragen werden. Denn es stellt sich die Frage, welche zusätzlichen Güter oder Leistungen ein Rechtsschutzstaat den Bürgern anbieten soll, wenn er seinen Status als neutraler Schiedsrichter nicht verlieren und nicht zum Objekt von Verteilungskämpfen degenerieren will. Letztlich sprechen also zahlreiche Punkte gegen die Möglichkeit, die Entstehung von Staat und Wirtschaft aus dem Eigennutzkalkül herzuleiten. Gleichzeitig bestätigen diese Argumente auch die bereits angeführte These von Parsons. Allerdings ist mittlerweile eine wesentlich differenziertere Argumentation möglich geworden.

Doch auch die Aufrechterhaltung von Staat und arbeitsteiliger Wirtschaft in einer Welt des Eigennutzes kann mit Hilfe des ökonomischen Verhaltensmodells nicht überzeugend erklärt

werden. Denkt man die Logik einer Welt von eigennützligen Akteuren zu Ende, sind folgende Schlüsse plausibel: Zum einen wird derselbe Homo oeconomicus, der noch dem Sozialvertrag zugestimmt hat, den Rechtsschutz- und den Leistungsstaat sowie die arbeitsteilige Wirtschaft Schritt für Schritt wieder destabilisieren. Zum anderen werden Rechtsschutz- und Leistungsstaat den Bürgern nach Vertragsschluss als eigenständige Partei gegenüberreten und deren Repräsentanten den eigenen Nutzen zu maximieren suchen, was langfristig ebenfalls die Erosion der Rechtsstandards und die Verminderung der Arbeitsteilung zur Folge hat. Beide Argumente stellen letztlich auch eine Erweiterung der Kritik an einer der Hobbesschen ähnlichen Staatstheorie dar.

Suchten nämlich sämtliche Bürger in jeder einzelnen Situation das Recht zu umgehen, falls dies eine Nutzenerweiterung mit sich brächte, wäre wohl jeder Staat machtlos, der Aufgabe der Schaffung von Ordnung einigermaßen effektiv nachzukommen. Zudem würden rationale nutzenmaximierende staatliche Akteure selbst versuchen, die Regeln zu ihren Gunsten zu umgehen oder zu ändern. Richter würden das Recht nach ihren eigenen Wünschen abändern? und die Polizisten das Recht nur durchsetzen, wenn sie hierdurch einen eigenen kurzfristigen Nutzen erzielen. Einige von ihnen würden daher für korruptes Verhalten empfänglich, andere nur noch zahlungsfähigen Betroffenen helfen, Straftäter zu finden und zu sanktionieren.

Ein mögliches institutionelles Vakuum fördert zudem die Entstehung von mafiaähnlichen Organisationen, die ihrerseits Rechtsschutz nur gegen Entgelt anbieten (sog. Schutzgeld). Auch könnte sich die Polizei verselbständigen und ihrerseits versuchen, die Bürger mit Hilfe von repressiven Mitteln zu unterdrücken, falls dies nutzensteigernd ist. Doch würden solche Tendenzen ebenfalls Gegenmaßnahmen bei den Bürgern herausfordern. Sofern diese aus einer solchen Beherrschung einen niedrigeren Nutzen ziehen als bei freiem Tausch innerhalb eines rechtlich geschützten und gestützten Marktes, würden sie durch den Aufbau von eigenen Organisationen Gegenwehr - sowohl gegen eine freiheitsbeschränkende Polizei als auch gegen die Mafia - leisten. Dann ist in der Folge allerdings nicht auszuschließen, dass sie selbst andere Bürger zu unterdrücken suchen, wenn dies einen höheren Nutzen nach sich zieht.

Es werden also permanent irgendwelche Kämpfe zwischen Akteuren auf und zwischen den jeweiligen staatlichen und wirtschaftlichen Ebenen ausgetragen. Ein möglicher stabiler Zustand kann daher - worauf bekanntlich bereits Parsons, wenn auch nicht so ausführlich, hingewiesen hat - lediglich als temporäres Stadium zwischen zwei Konfliktzuständen angesehen werden. Denn bei wechselnden Kosten-Nutzen-Relationen ändern sich auch wieder die Machtverhältnisse, die Kämpfe beginnen von neuem. Möglich ist zwar zudem, dass ein Überwachungsstaat durchaus für einige Zeit Stabilität herbeizuführen in der Lage ist. Jedoch müssten in einem solchen Fall derart viele Ressourcen und Personen eingesetzt werden, dass zahlreiche produktive Kräfte aufgezehrt würden, die für den Aufbau einer arbeitsteiligen Wirtschaft fehlen. Zudem würde auch ein Überwachungsstaat das Recht nicht mehr durchsetzen können, wenn alle Bürger das Recht übertreten. Denn hierzu fehlten schlicht die notwendigen Bearbeitungs- und Sanktionskapazitäten. Würde man das Problem der Freiheit und der ethischen Grundlagen einer Staatsform diskutieren, müssten gegen die Existenz eines Überwachungsstaates freilich noch ganz andere Argumente angeführt werden. Doch ging es hier zunächst nur um die Frage nach der Stabilität von Rechtsschutzstaat und arbeitsteiliger Wirtschaft in einer Welt von nutzenmaximierenden Akteuren.

Neben den bisher dargelegten Prozessen ist es auch plausibel anzunehmen, dass es zu Übertragungseffekten vom Leistungs- auf den Rechtsschutzstaat kommt. Denn in einer Welt, die ausschließlich von rationalen Nutzenmaximierern bevölkert ist, würde auch der Leistungsstaat nach dem Vertragsschluss den Bürgern als externe Partei gegenüber treten (vgl. hierzu insbesondere Petersen 1996: 137ff.). Dessen Repräsentanten würden versuchen, jede sich ihnen bietende Möglichkeit zu nutzen, um ihr Eigeninteresse durch Ausweitung von politischer Macht oder Erzielung bürokratischer Renten zu maximieren. In der Folge würden Politiker und Bürokraten tendenziell die Gesetze zu ihren Gunsten und zu Lasten der Freiheit der Bürger verändern. Hieraus resultierte, dass die Bürger die veränderten Gesetze nicht mehr einhalten würden, wenn sie durch Streben nach mehr Freiraum einen höheren Nutzen erzielen können. Plausibel ist auch die Annahme, dass die Vielzahl an neu geschaffenen Gesetzen aufgrund einer sich immer mehr ausweitenden Bürokratie den Bürgern nicht mehr bekannt sein wird, so dass die Gesetze auch aufgrund einer unvollständigen Informiertheit über sämtliche existierende Gesetze und Regeln übertreten werden (vgl. Bernholz 1981: 97ff.). Ein Wahlsieg von Parteien, die den ausgeferten Leistungsstaat wieder verkleinern wollen, stellt in diesem Gedankengebäude lediglich ein Zwischenstadium zwischen immer wieder expandierenden Leistungsstaaten dar.

Die Konstitutionenökonomik kann daher auch die Aufrechterhaltung von Staat und arbeitsteiliger Wirtschaft nicht überzeugend erklären: Der Mensch wird als Homo oeconomicus modelliert, der beim Vertragsschluss seinen langfristigen bzw. konstitutionellen Interessen, nach Vertragsschluss hingegen seinen kurzfristigen Handlungsinteressen folgt. Deshalb können innerhalb des konstitutionenökonomischen Modells keine Verhaltensänderungen erklärt werden, durch die die Stabilität von Staat und arbeitsteiliger Wirtschaft herbeigeführt wird. Denn Staat und Wirtschaft beruhen auf Voraussetzungen, die nicht in die materielle Anthropologie fallen.

Interessanterweise erkennt Buchanan dies an anderer Stelle selbst. Er möchte die anthropologischen Voraussetzungen durch einen theoretischen Vorschlag erklären, nach dem der Mensch eine Ethik der konstitutionellen Ordnung (vgl. Buchanan 1999: 368ff.) verwirklichen soll, um aus seiner selbst verschuldeten (und empirisch auch feststellbaren) Lage herauszutreten. Der Mensch müsse sich bewusst über die rationale Nutzenmaximierung hinwegsetzen, wenn Staat und arbeitsteilige Wirtschaft dauerhaft bestehen können sollen. Trotz dieser an sich plausiblen Argumente interpretiert Buchanan (1992) jedoch ein solches Verhalten wiederum als Nutzenmaximierung, wodurch er sich aber in Erklärungsprobleme hineinbegibt, die aus dieser Tautologisierung resultieren. Lässt sich nämlich alles Handeln als auf Nutzenmaximierung angelegt verstehen, wird der Nutzenbegriff inhaltsleer. Zudem werden sämtliche Phänomene erklärbar, verlieren aber gerade dadurch empirisch an Gehalt (vgl. Trapp 1986: 35).

Es wäre allerdings zu einfach, Buchanan aufgrund der Lücken in seiner Erklärung zu kritisieren. Sein Versuch, den Staat und arbeitsteiligen Markt ausschließlich aus dem Eigennutzkalkül herzuleiten, leuchtet nämlich in mancher Hinsicht ein. Seine Analyse und Argumente bringen zudem eine Exaktheit in die Ordnungstheorie, welche zahlreiche andere Schriften vermissen lassen. Ohne Buchanans Veröffentlichungen könnte die Frage nach der Möglichkeit eines rechtlich geschützten und gestützten Marktes nicht in der hier vorgelegten differenzierten Form diskutiert werden. Doch hat die Kritik an Buchanans Ansatz auch aufgezeigt, dass sich seine Ordnungserklärung paradoxerweise eher dazu eignet, die Grenzen einer solchen Erklärung offen zu legen.

Welche Folgerungen lassen sich nun aus dieser Kritik an Buchanan ableiten? Muss der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens aufgegeben werden, um die Stabilität von Staat und arbeitsteiligem Markt plausibel erklären zu können? Was den engen Rational Choice Ansatz anbelangt, muss dieser Schritt wohl vollzogen werden. Diese Konsequenz hat die bisherige Argumentation zumindest recht deutlich nahe legt. Viktor J. Vanberg hat hingegen zu zeigen versucht, dass man trotz dieser - auch ihn überzeugenden - Kritik nicht in jedem Fall von auf Eigennutz basierenden Ordnungserklärungen Abstand nehmen muss. Modelliere man den Menschen als rationalen, Verhaltensregeln befolgenden Nutzenmaximierer (vgl. Vanberg 1998a),¹¹ könne die Stabilität von Staat und arbeitsteiligem Markt auch durch Rückgriff auf eigeninteressiertes Verhalten erklärt werden.

Vanberg gibt Durkheim und Parsons durchaus Recht in deren Kritik an reduktionistischen Erklärungen von Staat und arbeitsteiliger Wirtschaft. Ein Rechtsschutzstaat wäre in der Tat mit seiner Aufgabe der Durchsetzung des Rechts überfordert, würden die Akteure in jeder einzelnen Situation zwischen den Vor- und Nachteilen von Rechteinhaltung und Rechtsumgehung abwägen. Ein so gestelltes Ordnungsproblem sei aber überzogen, denn dieses stelle sich in der Realität nicht derart drastisch. Zwar handelten reale Individuen in der Tat eigennützig, doch hielten sich diese aufgrund von hohen Informationskosten vielmehr an langfristige Verhaltensregeln. Sie würden daher nicht in jeder einzelnen Entscheidungssituation abwägen, ob die Einhaltung oder die Umgehung des Rechts vorteilhaft ist. Folglich würden sie auch nur zwischen der Befolgung von langfristig vorteilhaften Verhaltensregeln der Kooperation oder der Nicht-Kooperation abwägen (vgl. Vanberg 1998b: 142f.), auf die situative Nutzenmaximierung und mithin auf die Realisierung von kurzfristigen Gewinnen hingegen vollständig verzichten. Die Rechtsregeln müssten demzufolge so ausgestaltet werden, dass eine kooperative Umwelt geschaffen wird, in der die Akteure -moralischen- Regeln gegenüber nicht-kooperativen Routinen den Vorzug geben. Unter -moralischen- Regeln versteht Vanberg - dies wird so manchen Ethiker erstaunen - der bewusste Verzicht auf nicht-kooperatives Verhalten zugunsten der Befolgung von langfristig vorteilhaften Routinen. Die Existenz von Moral ist demnach selbst von einem Kosten-Nutzen-Kalkül abhängig.

Vanbergs Variante der Konstitutionenökonomik ist zwar wesentlich plausibler als die von Buchanan. In der Tat erscheint in der von Vanberg entworfenen Welt das Ordnungsproblem weniger brisant, weil sich die Menschen empirisch tatsächlich eher an Routinen halten, als dass sie in jeder einzelnen Situation ihre nutzenmaximierende Strategie zu verwirklichen suchen. Ob das Ordnungsproblem allerdings derart entschärft wird, wie Vanberg selbst es annimmt, muss dahin gestellt bleiben. Zunächst einmal ist nämlich zu fragen, ob Situationen stets derart komplex sein können bzw. das mit einer Nicht-Kooperation verbundene Risiko des Sanktioniert-Werdens als so hoch eingeschätzt wird, dass die Akteure eher zur Kooperation als zur Nicht-Kooperation tendieren. Es ist ebenso plausibel anzunehmen, dass sich nicht nur kooperative, sondern auch nicht-kooperative Routinen herausbilden. Insbesondere in recht großen und wenig überschaubaren Gruppen würde es auch regelorientierten Nutzenmaximierern zunehmend gelingen, im Meer der Anonymität unterzutauchen und Gewinne aus nicht-kooperativem Verhalten abzuschöpfen. In diesem Fall würde es eben zur Routine werden, persönlich nicht näher bekannten Akteuren Gegenleistungen vorzuenthalten. Und auch in einer solchen Welt würden die oben beschriebenen Kämpfe dauerhaft ausgetragen, ohne dass sie in letzter Konsequenz

beendet werden könnten. Aufgrund von welchen Mechanismen sich zumindest eine kritische Masse an -moralischen- Routinen folgendenden Akteuren herausbilden kann, wird schließlich nicht überzeugend dargelegt. Darüber hinaus ist es plausibel anzunehmen, dass Menschen empirisch nicht ausschließlich Routinen folgen, nur weil sie sich hohen Informationskosten gegenübersehen. Sie wägen durchaus auch situativ Kosten und Nutzen ab. In diesem Fall verschärft sich das Ordnungsproblem tendenziell. Betrachtet man das Ordnungsproblem also in einem umfassenden, über Vanbergs Modellwelt hinausgehenden Zusammenhang, muss auch dieser Punkt verstärkt berücksichtigt werden.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Abschließend ist festzuhalten, dass anhand der Diskussion der Spieltheorie und der Konstitutionenökonomik zahlreiche Argumente gegen die Auffassung angebracht werden konnten, die arbeitsteilige Wirtschaft komme gänzlich ohne moralische Handlungsorientierungen nicht nur im Hintergrund, sondern auch als Voraussetzung aus. Durkheim und Parsons nahmen einige dieser Punkte bereits vor einigen Jahrzehnten vorweg. Insofern sind einige der in jüngerer Zeit hervorgebrachten Argumente nicht unbedingt neu. Die modernen ökonomischen Ansätze eignen sich allerdings, die Kritik an solchen allein auf dem Eigennutz aufbauenden Ordnungstheorien über Durkheim und Parsons hinaus zu fundieren und differenzieren. Mit der modernen Ökonomik ist nämlich eine wesentlich exaktere Argumentation möglich geworden: Das Prinzip der Abwägung von Kosten und Nutzen wird nun auf sämtliche Schritte im Rahmen des Aufbaus von Kooperation bezogen, Ordnungserklärungen werden somit auch einer genaueren Kritik zugänglich. Insbesondere die spieltheoretische und konstitutionenökonomische Analyse hat so die lange Zeit fehlende argumentative Klarheit in die Ordnungsdebatte hineingetragen.

Wie allerdings die nicht-vertraglichen Grundlagen des arbeitsteiligen Marktes gehaltvoll erklärt werden können, ist eine Frage, die in diesem Beitrag ausgeblendet worden ist. Derzeit stehen sich einige viel versprechende Ansätze gegenüber. So sucht Douglass C. North (1990) die Stabilität von Staat und Markt durch Verweis auf das Zusammenspiel von formellen und informellen Institutionen zu erklären. Andere Autoren wie Faber/Manstetten/Petersen (1997) verweisen auf die Notwendigkeit, neben den Homo oeconomicus den Homo politicus in die Ordnungstheorie einzuführen, der sich über den unvermittelten Eigennutz hinwegsetzt und innerhalb des politischen Handlungsbereichs pflichtbewusst ein effizientes Recht für die Wirtschaft bereitstellt. Wieder andere Autoren verweisen auf klassische Werke, die zu rekonstruieren sich lohne und aus denen heraus eine gehaltvolle Erklärung der Stabilität von Staat und Wirtschaft entwickelt werden könne (vgl. Märkt 2004). Weitere Forschungen werden zeigen müssen, welchen der Erklärungsansätze ein Vorrang einzuräumen ist. Ein bedeutender Punkt wird in dieser Hinsicht jedenfalls zu beachten sein: Moral kann – anders als Durkheim dies sah – dem Recht auch entgegenstehen und damit ihrerseits die Herausbildung von arbeitsteiligen Märkten verhindern.

Abschließend sei nochmals darauf hingewiesen, dass die hier angesprochene Moral lediglich auf eine Minimalmoral bzw. eine Beschränkung des Eigennutzes in einigen Bereichen des Handelns abzielt. Damit ist andererseits nicht ausgeschlossen, dass eine Gesellschaft auch auf einem

Liebesethos aufbauen kann, worauf bereits Adam Smith (1985: 127) als mögliche und insbesondere Erich Fromm (1995) als zu realisierende humanistische Form des Zusammenlebens hingewiesen haben. Doch ist es erstens fraglich, ob sich in der nächsten Zeit ein solches Liebesethos wird durchsetzen können. Zweitens ist es in einer Gesellschaft, die auf einer Minimalmoral aufbaut, jedem freigestellt, sich innerhalb von bestimmten Grenzen so zu verhalten, wie er dies selbst für richtig erachtet.

Dr. des. Stephan Märkt
Josef-Ries-Straße 11a
D-99086 Erfurt

Abstract:

Many authors recently tried to show that markets don't have to be based on morals as ordering principles. This paper intends to elaborate on two missing aspects in this debate: Firstly, a well-founded critique of this thesis traces back to Durkheim and Parsons. Their arguments on these critical points will bring new insights into the debate of how order is established. Secondly, many authors limit their studies to simple game theory-based arguments and on reflections on plausibility concerning the power of the state to enforce the law without explaining steps and conditions for the evidence of the suggested processes. This paper tries to fill some of these gaps; it will show that there are good arguments for real markets based on law and especially on morals to reach a high level of division of labour.

Anmerkungen:

1. Für sehr hilfreiche Anmerkungen danke ich Prof. Dr. Christofer Frey (Bochum), Prof. Dr. Hans G. Nutzinger (Kassel) und PD Dr. Thomas Petersen (Heidelberg).
2. Ordnung wird im Weiteren mit Kliemt (1991: S. 191) definiert als regelmäßige Kooperation zwischen Akteuren. In diesem Fall werden Verträge und Abmachungen auch tatsächlich eingehalten und nicht umgangen.
3. Zu einer differenzierten Untersuchung zu Reichweite und Grenzen des ökonomischen Ansatzes zur Erklärung menschlichen Verhaltens vgl. Nutzinger (1997).
4. Man muss aus Gründen der fairen Darstellung hinzufügen, dass Hayek diese Sicht in späteren Werken aufgab und in diesen den Markt als durch Recht und Moral geschützt und gestützt ansah.
5. Diese sind allerdings nur noch mathematisch zu ermitteln.
6. Zum trembling-hand-perfekten Gleichgewicht siehe auch Holler/illing (2000: S. 102f).
7. Beispielsweise wird nach der sog. Trigger-Strategie (vgl. Friedman 1971) damit gedroht, dass man im Falle der Nicht-Kooperation durch den anderen Spieler in allen nachfolgenden Stufenspielen selbst mit Nicht-Kooperation registert.
8. Es lässt sich zwar unter bestimmten Bedingungen auch ein Folk-Theorem für endlich oft wiederholte Spiele formulieren. Dieses gilt allerdings lediglich für den empirisch eher nachrangigen Fall, dass ein Spiel zwei Nash-Gleichgewichte aufweist. Vgl. hierzu Benoit/Krishna 1985.
9. Zum Problem kollektiven Handelns in einer Welt von rationalen Nutzenmaximierern siehe Olson 1968.
10. Vgl. hierzu Buchanan (2000: S. 207) selbst.
11. Man könnte auch argumentieren, Vanberg vertrete eine ganz bestimmte Version des Regelutilitarismus in Abgrenzung zum Handlungutilitarismus.

Literatur:

- Aumann, Robert* 1. (1960): Acceptable Points in Games of Perfect Information, in: Pacific Journal of Mathematics, Vol. 10, 381-417.
- Becker, Gary S.* (1993): Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens, 2. Auflage, Tübingen.
- Beckert, Jens* (1997): Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz, Frankfurt am Main.
- Bendor, JonathaniPiotr Swistak* (1987): Institutional Structure and the Logic of Ongoing Collective Action, in: The American Political Science Review, Vol. 81, 129-154.

- Benoit, Jean-Pierre und Vijay Krishna (1985): *Finitely Repeated Games*, in: *Econometrica*, Vol. 53, 905 - 922.
- Bernholz, Peter (1981): *Die Zunahme der Staatstätigkeit: Ursachen und Konsequenzen für den freiheitlichen Rechtsstaat*, in: *IHS-Journal*, Val. 5, 87 - 108.
- Buchanan, James M. (1965): *Ethical Rules, Expected Values, and Large Numbers*, in: *Ethics*, Vol. 76, 1 - 13.
- Ders. (1992): *Die konstitutionelle Ökonomik der Ethik*, in: Koslowski, Peter (Hg.) *Neuere Entwicklungen in der Wirtschaftsethik und Wirtschaftsphilosophie*, Berlin u.a., 21 - 46.
- Ders. (1999): *Logical Foundations of Constitutional Liberty*, Indianapolis.
- Ders. (2000): *The Limits of Liberty*, Indianapolis.
- Durkheim, Émile (1999): *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt am Main.
- Eschenburg, Rolf (1975): *Politische Unternehmer und öffentliche Güter*, in: Arndt, Erich et al. (Hg.) *Wirtschaft und Gesellschaft: Ordnung ohne Dogma*, Tübingen, 275 - 302.
- Faber, Malte/Manstetten, Reiner/Thomas Petersen (1997): *Homo Oeconomicus and Homo Politicus. Political Economy, Constitutional Interest and Ecological Interest*, in: *Kyklos*, Vol. 50, 457 - 483.
- Frey, Bruno S. (1997): *Markt und Motivation*, München.
- Friedman, James W (1971): *A Non-Cooperative Equilibrium for Supergames*, in: *The Review of Economic Studies*, Vol. 38, 1 - 12.
- Ders. (2000): *A Guided Tour of the Folk-Theorem*, in: Norman, George (Hg.) *Market Structure and Competition Policy*, Cambridge, 51 - 69.
- Fromm, Erich (1995): *Haben oder Sein*, 24. Auflage, München.
- Fudenberg, Drew/Eric Maskin (1986): *The Folk Theorem in Repeated Games with Discounting or with Incomplete Information*, in: *Econometrica*, Vol. 54, 533 - 554.
- Güth, Werner/Hartmut Kliemt (1995): *Elementare spieltheoretische Modelle sozialer Kooperation*, in: *Ökonomie und Gesellschaft*, Band 12, 12 - 62.
- Holler, Man/red J./Gerhard Illing (2000): *Einführung in die Spieltheorie*, 4., vollst. überarb. und erweiterte Auflage, Berlin u.a.
- Kliemt, Hartmut (1986): *Antagonistische Kooperation*, Freiburg und München.
- Ders. (1991): *Der Homo oeconomicus in der Klemme. Der Beitrag der Spieltheorie zur Erzeugung und Lösung des Hobbesschen Ordnungsproblems*. In: Esser, Hartmut und Klaus G. Troitsch (Hg.) *Modellierung sozialer Prozesse*, Bonn, 179 - 204.
- Luce, Robert Dunca/Howard, Raiffa (1957): *Games and Decisions*, New York.
- Märkt, Stephan (2004): *Ordnung in einer arbeitsteiligen Wirtschaft. Reichweite und Grenzen von akteurszentrierten Ordnungstheorien*. Marburg (erscheint demnächst).
- North, Douglass C. (1990): *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Mass.
- Ders. (1995): *Structural Changes of Institutions and the Process of Transformation*, in: *Prague Economic Papers*, Vol. 3, 229 - 234.
- Nützing, Hans G. (1997): *»Homo Oeconomicus«, Reichweite und Grenzen der ökonomischen Verhaltenstheorie*. in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 41. Jg., 84 - 98.
- Olson, Mancur (1968): *Die Logik kollektiven Handelns*, Tübingen.
- Parsons, Talcott (1949): *The Structure of Social Action*, Second Edition, Glencoe, Illinois.
- Petersen, Thomas (1996): *Individuelle Freiheit und allgemeiner Wille*, Tübingen.
- Rubinstein, Ariel (1979): *Equilibrium in Supergames with the Overtaking Criterion*, in: *Journal of Economic Theory*, Vol. 21, 1 - 9.
- Schüßler, Rudolf (1991): *Die zweite Hand - eine Untersuchung über den Tausch ohne Schutz durch Recht und Moral*, in: Esser, Hartmut und Klaus G. Troitsch (Hg.) *Modellierung sozialer Prozesse*, Bonn, 457 - 480.
- Selten, Reinhard (1965): *Spieltheoretische Behandlung eines Oligopolmodells mit Nachfrageträgheit*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Band 12, 301 - 324.
- Ders. (1975): *Reexamination of the Perfectness Concept for Equilibrium Points in Extensive Games*, in: *Journal of Game Theory*, Vol. 4, 25 - 35.
- Ders. (1978): *The Chain Store Paradox*, in: *Theory and Decision*, Vol. 9, 127 - 159.
- Smith, Adam (1985): *Theorie der ethischen Gefühle*, Nachdruck der ersten Auflage in zwei Bänden mit erweiterter Bibliographie, Hamburg.
- Trapp, Man/red (1986): *Utilitaristische Konzepte in der Soziologie*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 15, 324 - 340.
- Tullock, Gordon (1985): *Adam Smith and the Prisoners' Dilemma*, in: *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 100, 1073 - 1081.
- Vanberg, Viktor J. (1975): *Die zwei Soziologien*, Tübingen.
- Ders. (1998a): *Rule Following*, in: Davis, John et al. (Hg.) *The Handbook of Economic Methodology*, London und New York, 432 - 435.
- Ders. (1998b): *Zur ökonomischen Erklärung moralischen Verhaltens*, in: Leschke, Martin und Ingo Pies (Hg.) *Gary Beckers ökonomischer Imperialismus*, Tübingen, 141 - 146.

Albert Schweitzers Konzept der tätigen Weltverantwortung

Von Claus Günzler

1. Das bruchstückhafte Schweitzer-Bild und seine Folgen

Albert Schweitzer (1875-1965) zählt ohne Zweifel zu den überragenden Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts, zugleich aber auch zu den Pechvögeln der Geistesgeschichte, und beides hängt miteinander zusammen. Als er 1965 in seinem Urwaldspital in Lambarene verstarb und dort auch beigesetzt wurde, hatte er längst weltweite Anerkennung erworben. Als Inbegriff praktizierter Humanität war er eine unbestrittene moralische Instanz und hatte Gehör gefunden, wenn er die Menschheit vor großen Gefahren warnte, etwa vor den Atomwaffen oder dem Welthunger, doch gerade diese Wirkung als persönliches Vor- und Leitbild stand der gründlichen Auseinandersetzung mit seinem Denken im Wege. Zwar wurden Schweitzers musikwissenschaftlichen und theologischen Schriften von den Fachwissenschaften erörtert, doch der Gesamtzusammenhang seines Denkens und insbesondere seine Kulturphilosophie und Ethik führten ein seltsames Schattendasein, d. h. das, worauf er selbst den größten Wert legte, trat hinter den Zauber der Person zurück.

Schweitzer selbst hat den Weltruhm nicht gesucht, sondern aus innerer Konsequenz und ungeachtet seiner großen Zukunftsaussichten als Wissenschaftler und Orgelvirtuose 1913 den Weg nach Afrika angetreten, wo er dann mehr als die Hälfte seines langen Lebens in mühseliger Arbeit für kranke Äquatorialafrikaner verbracht hat. In dieser praktischen Verantwortung sah er stets nur ein Symbol seines Denkens und hoffte, dass dieses Denken selbst als bleibende Leistung das sehr persönlich gewählte Symbol *Lambarene* überleben werde, doch das weltweite Echo entzündete sich zunächst einmal am unermüdlichen Praktiker, während Schweitzer als Denker mit originärem Anspruch eher vernachlässigt wurde. 1932 bescheinigte ihm Stefan Zweig »moralisches Heldentum« und erhob ihn zum Inbild einer »rein menschlichen Aufopferung« und einer »einzigartigen und beispielgebenden Selbstpreisgabe«!, und in den Jahren danach wurde Schweitzer mehr und mehr zum Mythos emporstilisiert, wurde als stets gütiger Menschenfreund, als edler Ritter der Humanität, als Vorbild ohne Fehl und Tadel gefeiert, und der *SPIEGEL* bescheinigte ihm schließlich: »Er sieht aus wie ein naher Verwandter des lieben Gottes.«? Von diesem verkürzten Schweitzer-Bild hielten sich nur wenige Darstellungen frei, so etwa das von George Seaver 1949 vorgelegte Buch *Albert Schweitzer als Mensch und als Denker*.³ Hier wird Schweitzers denkerische Leistung gleichgewichtig neben sein praktisches Engagement in Afrika gestellt, doch dies konnte die breite Öffentlichkeit nicht zu einer Erweiterung des Schweitzer-Bildes animieren, weil die Verehrung für den guten Menschen mit Schnauzbart und Tropenhut einfach keine nüchterne Auseinandersetzung mit dem bohrenden Denker zuließ, der hinter der grandiosen humanitären Praxis stand.

Schweitzer selbst konnte sich dagegen nicht wehren, und die weltweite Bewunderung für seine humanitäre Leistung im Urwaldspital von Lambarene - es funktioniert übrigens bis

heute - war ja auch vollauf berechtigt, doch sie hatte für ihn nichts mit Selbstpreisgabe und Heldentum zu tun, sondern entsprang ganz anderen gedanklichen Wurzeln, und erst recht eignete er sich in keiner Weise zum Heiligen. Schlimmer noch war für ihn, dass sich nicht nur die Bewunderer auf die praktische Außenseite seines Lebens konzentrierten, sondern auch die akademischen Kritiker. Diese attestierten ihm ein Höchstmaß an persönlicher Glaubwürdigkeit, aber eben auch eine extrem einseitige, ethisch-religiöse Fixierung auf die soziale Verantwortung und in Verbindung damit einen Mangel an Denkbegabung, an theoretischer Unbefangenheit und Gründlichkeit." Wer unter dürftigsten Bedingungen im afrikanischen Urwald denkt - so war hier der Vorbehalt -, der kann nicht zu Ergebnissen gelangen, die akademischen Ansprüchen gerecht werden.

Nur wenige Fachphilosophen nahmen Schweitzer als ihresgleichen ernst, so etwa Oskar Kraus und Ernst Cassirer,' die Mehrheit bagatellierte ihn zum bloßen, Urwalddoktor', tat ihn als irrenden Ritter der Hingabe, als Vertreter einer altmodischen Ärztemoral mit überspitztem Helfersyndrom ab oder stilisierte ihn von seinen tierethischen Aussagen her zum Schutzpatron der Kakerlaken. Kurzum, zu Lebzeiten musste sich Schweitzer damit abfinden, dass sein Weltruhm als humanitärer Praktiker das allgemeine Interesse für die gedanklichen Motive seines kühnen Aufbruchs nach Afrika nicht förderte, sondern hemmte. Seine Hoffnung, dass das Symbol *Lambarene* den Blick auf das freisetze, was es symbolisiert, nämlich den Sachanspruch seines Denkens, hat sich nur vereinzelt erfüllt; der Urwalddoktor hat dem Denker, als der Schweitzer respektiert werden wollte, lange Zeit die Beachtung in der europäischen Diskussion versperrt.

Dies hat sich neuerdings geändert, und Schweitzer würde ohne Zweifel mit Genugtuung registrieren, in welchen Fragekreisen er zunehmend erörtert wird. Zwar wurde es nach seinem Tod für zwei Jahrzehnte ruhig um ihn, und er verschwand auch als Vorbild aus den Schulbüchern, doch seit etwa 1985⁶ regt sich ein stetig wachsendes Interesse an seinem denkerischem Erbe, und dies vor allem bei Philosophen, Theologen und Pädagogen. Im Zeichen der ökologischen Probleme wird er in die einschlägigen Debatten zum Umgang des Menschen mit der Natur, insbesondere zur Bio- und Medizinethik einbezogen', findet Aufnahme in kirchliche Denkschriften" und wird zudem auch als grundlegender Impulsgeber für die Umwelterziehung entdeckt." Nicht zuletzt hat er seinen Platz in den maßgeblichen Schulbüchern zum Ethikunterricht gefunden!" und ist auch aus der Diskussion über Grundlagen und Ziele des Schulfachs Ethik nicht mehr wegzudenken.', Mit anderen Worten: Die letzten beiden Jahrzehnte haben eine neue Zuwendung zu Schweitzers geistigem Werk erbracht, und dies in systematischem Zusammenhang mit zentralen Problemen der Gegenwart. Dass er hier nicht verehrt, sondern nach gutem Wissenschaftlerbrauch kritisch erörtert wird, hätte ihn gefreut, weil ihm damit widerfährt, was bloße Verehrung nicht zu leisten vermag: das Ernstgenommenwerden in der Sache.

Es spricht manches dafür, dass die Resonanz auf Schweitzers Denken weiter zunehmen wird, weil seine *Werke aus dem Nachlass*? seit 1995 kontinuierlich erscheinen und 2004 mit dem achten und letzten Band komplett vorliegen werden. Die hier publizierten Schriften weisen einen beachtlichen Neuigkeitsgehalt auf, insofern Schweitzer seine Kulturkritik im Zeichen des Zweiten Weltkriegs verschärft, seine Auseinandersetzung mit Nietzsche bis zum radikalen Bruch vorantreibt, in intensiver Weise die Weltreligionen als Korrektiv für die

philosophisch-theologische Eurozentrik aufarbeitet, sich explizit dem Verhältnis zwischen Religion, Philosophie und Mystik zuwendet, im Horizont des Menschheitsdenkens mit eindrucksvoller Perspektivenvielfalt die Spannung zwischen Ethik und Natur auslotet und dabei nicht zuletzt markante kosmologische Sichtweisen entwickelt. Kurzum, hier wartet ein reichhaltiges Gedankennetz mit unverkennbarer Gegenwartsbedeutung auf die Auseinandersetzung in den Wissenschaften wie auch in der breiteren Öffentlichkeit.

Hatte zu Schweitzers Lebzeiten der Urwaldarzt den Denker überschattet, ja weithin verdrängt, so vollzieht sich heute folgerichtig die umgekehrte Entwicklung, denn wo es um einen Austausch von Argumenten geht, da spielt es keine Rolle, ob jemand diese am europäischen Schreibtisch oder im afrikanischen Urwald entwickelt hat, und deshalb tritt der gute alte Urwald doktor zugunsten des Ethikers Schweitzer zurück und fristet bestenfalls noch eine Fußnotenexistenz. Wir haben es also mit einer neuen Art der Zuwendung zu Schweitzer zu tun, mit einer systematischen Suche nach tragfähigen Antworten auf die großen Herausforderungen der Gegenwart, die unter vielen anderen Positionen auch diejenige Schweitzers prüft. Das ist eine nüchterne Angelegenheit, bei der Schweitzers imponierende humanitäre Praxis in Afrika keine Rolle spielen darf.

Dennoch bleibt es erlaubt, nach dem Zusammenhang zwischen dem Denker und dem Praktiker Schweitzer zu fragen, und dies vor allem aus zwei Gründen:

Zum einen gilt es das Vorurteil zu korrigieren, hier habe ein eingefleischter Ritter der Selbstaufopferung seine unwiderstehliche Hingabeneigung mit einem vermeintlichen Gedankengebäude überhöht.

Zum anderen tritt dann, wenn man den Zusammenhang von Denken und Praxis bei Schweitzer seriös prüft, ein motivationstheoretischer Aspekt zu Tage, der für die Ethik überhaupt von großer systematischer Bedeutung ist.

Schweitzer hat nämlich seinen persönlichen Weg zum Symbol *Lambarene* niemals als einen vorbildhaften Entwurf für andere verstanden, sondern lediglich als *ein* Beispiel dafür, wie man aus eigenem ethischen Nachdenken zur praktischen Verantwortung gelangen, wie aus geistiger Selbstorientierung konkrete Lebensgestaltung werden kann. Wenn die Ethik sich nicht in die bloße Normbegründung zurückzieht, sondern auch der Frage nachgeht, wie denn plausibel begründete Normen in das Alltagshandeln eingehen können, dann stellt Schweitzers sehr spezifische Verknüpfung von Denken und praktischer Verantwortung ein Modell dar, das auch die heutige ethische Debatte anregen und bereichern kann. Deshalb ist mit gutem Grund danach zu fragen, wie der Ethiker Schweitzer den Weg vom Denken zum Handeln, von der allgemeinen Orientierung zur konkreten Tat begrifflich kennzeichnet und existenziell für sich selbst zu finden versucht.

2. »Organisierte Gedankenlosigkeit« - Schweitzers kulturkritischer Ansatzpunkt

»Lebendige Wahrheit ist nur die, die im Denken entsteht.«¹³ Mit dieser Aussage in seiner 1931 verfassten Autobiographie *Aus meinem Leben und Denken* umreißt Schweitzer eine Überzeugung, die ihn von den Studentenjahren bis zu seinem Lebensende geprägt hat. Daran misst er schon in jungen Jahren Philosophie und Religion, Bildungswesen. Politik und öffentliche

Meinung, analysiert die Wirkung des vorherrschenden Meinungsklimas auf das individuelle Alltagsleben und zieht eine eminent kulturkritische Bilanz: Den europäischen Gesellschaften um 1900 herum fehle der Respekt vor der Freiheit des persönlichen Denkens und der Wille zur Wahrhaftigkeit, sie erdrückten die Suche nach persönlicher Orientierung durch kollektive Standards, beraubten den Einzelnen seines geistigen Eigendaseins und machten ihn zu einem »Ball, der seine Elastizität verloren hat und jeden empfangenen Eindruck dauernd behält«¹⁴. Statt die Unabhängigkeit des individuellen Denkens zu fördern, laufe die »Überorganisation unserer öffentlichen Zustände« mehr und mehr »auf ein Organisieren der Gedankenlosigkeit hinaus«!¹⁵. Diesem kulturkritischen Befund hält Schweitzer programmatisch entgegen: »Nur eine Zeit, die den Mut zur Wahrhaftigkeit aufbringt, kann Wahrheit besitzen, die als geistige Kraft in ihr wirkt. Wahrhaftigkeit ist das Fundament des geistigen Lebens.«¹⁶

In solchen Worten bekundet sich kein schlichter Sozialpraktiker, den es ohne Umweg zur konkreten Verantwortung drängt, sondern ein Individualethiker, der bei der Denkfähigkeit und Denkfreiheit jedes Einzelnen ansetzt, also im Sinne des Aristoteles zuerst einmal die dianoetischen Tugenden ermöglichen möchte und nicht gleich auf die ethischen Tugenden zusteuert. Für Schweitzer ist dieser Vorrang der Individualethik vor der Sozialethik aus einem doppelten Grund einleuchtend: Einerseits diagnostiziert er kulturkritisch den Rückgang der Denkfähigkeit als Vorstufe zu einem Verlust an Humanität, weil eine gedankenlose Gesellschaft die Verbreitung inhumaner Perspektiven unwidersprochen hinnehme und damit deren praktischer Umsetzung den Boden bereite; andererseits hält er es in systematischer Hinsicht für unerlässlich, eine Ethik, die das Alltagshandeln erreichen soll, so zu konzipieren, dass der denkende Einzelne diese als persönlich erarbeiteten Kompass für die Lösung seiner Lebensfragen empfindet, nicht aber als ein Normensystem, das ihm von außen als verbindlich auferlegt worden ist. In diesem Sinne kritisiert Schweitzer: »Die Schwäche aller bisherigen Ethik, der religiösen wie der philosophischen, liegt darin, dass sie sich in dem einzelnen nicht in unmittelbarer und natürlicher Weise mit der Wirklichkeit auseinandersetzt. In vielem redet sie an den Tatsachen vorbei. Sie geht nicht auf das Erleben des einzelnen ein.«¹⁷

Die europäische Kulturkrise, die er seit etwa 1850 heraufziehen und schließlich in die beiden Weltkriege münden sieht, entspringt für ihn also vor allem einem Versagen von Philosophie und Religion. Beide haben zum »Altweibersommer der Kultur«!¹⁸ beigetragen, weil sie vor dem materiellen Fortschritt kapituliert, sich allzu eilfertig mit den Tatsachen abgefunden und nichts gegen die sinkende Denkfähigkeit des modernen Menschen unternommen haben.¹⁹ Diese Kritik hat Schweitzer zwischen 1915 und 1917 im afrikanischen Urwald konzipiert und dann im Rückblick auf den Ersten Weltkrieg 1923 veröffentlicht, erfüllt von der Hoffnung, wirksame Hilfe für eine Regeneration der europäischen Kultur leisten zu können. Der Zweite Weltkrieg hat diese Hoffnung als illusorisch erwiesen, obschon ein so gewichtiger Freund wie Romain Rolland mit der in Paris herausgegebenen Zeitschrift *Europe* Schweitzers Friedenserwartung engagiert unterstützt hatte. Im Vorfeld des Zweiten Weltkriegs ahnte Schweitzer, dass die Katastrophe kommen werde, und formulierte eine Einsicht, die 1979 durch Hans Jonas²⁰ - allerdings ohne Berufung auf ihn - weite Publizität erlangen sollte: »Das Können des Menschen ist größer geworden als seine Vernünftigkeit.«²¹

Dieses Zurückbleiben der Vernünftigkeit hinter der Entwicklung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts lastet er sowohl den exakten Wissenschaften wie auch der Philo-

sophie und der Religion an. Zu den Wissenschaften vermerkt er in einem Vortrag von 1906: »Denken ist nicht etwas Gelehrtes, das man mit der Wissenschaft lernt, sondern etwas, auf das man achthaben muss, dass man es bei der Wissenschaft nicht verlernt und verliert.«>

Damit ist die heute allenthalben vertraute Einsicht vorweggenommen, dass die Natur- und Technikwissenschaften nicht zu sagen vermögen, wie der Einzelne mit ihren Ergebnissen in seinem persönlichen Leben umgehen soll. Umso mehr müssten aus Schweitzers Sicht Philosophie und Religion die Denkfähigkeit der Individuen fördern, damit diese sich grundsätzliche Orientierungen für ihre Lebensgestaltung erarbeiten können, doch beide haben für ihn zu Beginn des 20. Jahrhunderts versagt: die Philosophie, weil sie als »gelehrte Epigonenphilosophie« eine »Abneigung gegen jedes allgemeinverständliche Philosophieren« gepflegt, dadurch ihren »öffentlichen Beruf« verfehlt habe und am »suchenden Denken in der Menge«> vorbeigelaufen sei; die Religion, weil sie von den Kirchen apologetisch als »überkommene, angelehrte Religion« verteidigt und immer wieder auf die Naturwissenschaften zubewegt worden sei, anstatt in elementarer und eigenständiger Weise ihren Weg durch die großen Fragen der Zeit zu suchen."

Mit dieser Kritik zieht Schweitzer weder die begrifflich anspruchsvolle Philosophie noch die kirchlich institutionalisierte Religion in Zweifel, doch er wirft beiden vor, ihre Aufgabe in der Welt, ihren Dienst am Menschen verfehlt zu haben. Statt den Nachvollzug fertiger Theoriegebilde oder fester Glaubenslehren zu erwarten, hätten sie sich als orientierende Partner auf den Alltagsmenschen mit seinen individuellen Lebensfragen einlassen, hätten im denkenden Dialog das Gespür für religiöse Perspektiven in vielen verschiedenen Lebenswelten wach halten müssen. Weil dies zu wenig beachtet worden ist, sieht Schweitzer schon 1906 in den Kirchen »gestrandete Schiffe«, die warten müssen, »bis die religiöse Flut kommt und sie wieder flott macht«, die aber selbst »diese Flut nicht heraufführen-e" können. Das »religiöse Bodengras-x" in neuer Weise sprießen zu lassen, ist ein Leitmotiv für seinen eigenen Ethikentwurf, und er sieht hier Philosophie und Religion in einer gemeinsamen Pflicht miteinander verbunden, weil beiden die Potenz innewohne, in je eigener Weise das persönliche Denken herauszufordern, vorausgesetzt, sie besinnen sich auf ihre menscheitsgeschichtliche Tradition als Urheber und Fortentwickler des Humanitätsideals.

Dabei geht es ihm vor allem um die Defekte, die er der modernen Gesellschaft anlastet: die »falsche Zuversicht zu den Tatsachen« und den »entgeistigten Wirklichkeitsoptimismus". Beide sind für ihn Zeichen der herabgesetzten Denkfähigkeit und können nur überwunden werden, wenn eine wachsende Zahl denkender Ichs ein öffentliches Klima schafft, das die Gesellschaft als ganze nachdenklicher werden lässt, sie dazu nötigt, sich reflexiv des Wegs zu vergewissern, den sie grundsätzlich gehen will. **In** diesem Sinn setzt Schweitzer der diagnostizierten »Begeigerungsfähigkeit für das Sinnlose-s" die programmatische Losung entgegen: »Nachdenklich machen ist die tiefste Art zu begeistern-c". Zwar ist es vom nachdenklichen zum sozial verantwortlichen Menschen noch ein weiter Weg, doch ohne Nachdenklichkeit lässt sich bestenfalls Sozialverhalten antrainieren, nicht aber soziale Verantwortung in ethischer Urteilsfähigkeit dauerhaft fundieren.

Kulturkritisch prägt Schweitzer für das Phänomen eines gedankenlosen Anspruchs auf Teilhabe an allen nur denkbaren Fortschrittsfrüchten den Begriff des Neoprimitivismus und erblickt in diesem das herausragende soziaethische Risiko des 20. Jahrhunderts. Es heißt dazu:

»Macht über die Kräfte der Natur ist eine Errungenschaft der zur Ausbildung gekommenen Kultur. Der Kulturmensch, der sie erworben hat, kann sie gebrauchen. Sie gehört zur Kultur, in der sie sich befindet. Dass aber der Neoprimitive von der Kultur das Geistige verwirft und das durch das Geistige geschaffene Materielle beibehält und also in primitiver Mentalität, als verstünde sich dies von selbst, über die von den Kulturmenschen erworbene Übermenschmacht verfügen will, ist etwas Ungeheuerliches.«

Wenn Errungenschaften hochzivilisierter Gesellschaften in primitiver Mentalität genutzt werden, wenn – so ein Bild Schweitzers – ein Ozeandampfer von Einbaumseglern gesteuert wird“, dann indiziert das zunächst einmal ein gefährliches Missverhältnis zwischen der hohen Komplexität eines Produkts und der bescheidenen geistigen Ausstattung derjenigen, die es nutzen. Darüber hinaus aber zeichnen sich markante soziale Folgen ab, denn der Einbaumsegler wird den Ozeandampfer, den er steuern darf, nicht als Herausforderung zur geistigen Anstrengung, sondern als willkommene Hilfe zur Steigerung der eigenen Körperhaftigkeit missbrauchen, und in diesem Sinne versteht Schweitzer den Neoprimitiven als den »wieder naturhaft gewordenen Menschen, der Stärke höher schätzt als Geistigkeit, sich über Mitempfinden, Liebe, Humanitätsgesinnung und anderes Wesentliche des Ethischen als über die Naturhaftigkeit behindernde Sentimentalitäten hinwegsetzt.“. Die organisierte Gedankenlosigkeit der modernen Gesellschaft nimmt dem Einzelnen mit der Denkfähigkeit zwangsläufig auch das Vermögen, sich an humanen Richtlinien zu orientieren, und da diesem Problem mit äußeren Maßnahmen jedweder Art nicht beizukommen ist, setzt Schweitzer auf das persönliche Denken und dessen Bedürfnis, sich einen eigenen Kompass zu erarbeiten, d. h. auf eine äußerst individuell verwurzelte Ethik, deren spezifischer Anspruch nunmehr gekennzeichnet werden soll.

3. Das elementare Denken als Schlüssel zu einer Ethik »aus innerer Nötigung«³³

Schweitzer sieht sich selbst keineswegs als Urheber einer völlig neuen Ethik, doch er erhebt den Anspruch, dem handelnden Individuum einen neuen Weg zu verbindlichen ethischen Richtlinien aufzuzeigen, und zwar einen Weg, der die Ethik von jenem Makel praktischer Wirkungslosigkeit befreit, der sie in ihrer langen Problemgeschichte immer wieder befallen hat. Wie die Ethikgeschichte zeigt, reicht eine plausible Begründung allgemeinverbindlicher Orientierungen bei weitem nicht aus, um diesen auch handlungsleitende Kraft zu verleihen, und in genau diesem Punkt will Schweitzer der Ethik neue Chancen eröffnen. Deshalb geht er inhaltlich vom christlichen Liebesgebot sowie vom normativen Gehalt der Humanitätsidee aus, will aber beiden eine ethische Form verleihen, die sie von der Ebene der plakativen Appelle in die konkreten Entscheidungen des Lebensalltags hereinholt, ihnen eine nötigende Wirkung in den unterschiedlichsten Lebens- und Berufswelten von Menschen aller Bildungsstufen und Verantwortungsbereiche ermöglicht. In diesem Versuch einer Neufassung des überkommenen ethischen Erbes sieht Schweitzer seine originale Leistung, d. h. er maß sich nicht an, als Stifter neuer Richtlinien aufzutreten, möchte aber die Grundsatzorientierungen der Ethikgeschichte so umformen, dass sie Gehör in der Lebenspraxis des 20. Jahrhunderts finden können.

Dabei lässt er sich von einer Überzeugung leiten, die er theoretisch von Sokrates, den Stoikern und der Philosophie der Aufklärung herleitet und praktisch im eigenen Leben erprobt

hatte: dem optimistischen Vertrauen auf die Denkfähigkeit und Denkwillingkeit eines jeden Menschen unabhängig von seinem Bildungsniveau. Diese allerdings müsse gegen den »desorientierten Drang zur Betätigung«> entbunden werden, und das sei nicht über theoretische Angebote möglich, sondern allein über die Vertiefung von Fragen, die sich konkret im Lebensalltag stellen. Auch der überaktive Mensch der Moderne lasse sich auf das Denken ein, wenn man ihn in Fragen anspreche, die ihn existenziell beträfen, vor allem in der Frage nach Glück und Unglück und der Frage nach Recht und Unrecht", und öffne sich letztlich für die entscheidende Frage, was für ein Mensch er langfristig sein wolle.

Dieses Vertiefen und Weiterdenken von Alltagserfahrungen bezeichnet Schweitzer im Unterschied zum fachmethodischen Denken in den akademischen Zünften als »elementares Denken« und führt aus: »Elementar ist das Denken, das von den fundamentalen Fragen des Verhältnisses des Menschen zur Welt, des Sinnes des Lebens und des Wesens des Guten ausgeht. In unmittelbarer Weise steht es mit dem sich in jedem Menschen regenden Denken in Verbindung. Es geht auf es ein und erweitert und vertieft es.«³⁶

Was er hier als Weg zur ethischen Selbstverständigung für jedermann empfiehlt, hatte ihn selbst in jungen Jahren zu seiner humanitären Praxis als Urwaldarzt inspiriert. Seine glückliche Kindheit und Jugend und sein Gespür für die Sorge und Not um ihn herum ließen ihn als 21jährigen zu der Einsicht gelangen, »dass ich dieses Glück nicht als etwas Selbstverständliches hinnehmen dürfe, sondern etwas dafür geben müsse«. Diese Richtlinie des »Bonheur oblige« ist also die Wurzel des Lambarene-Spitals. Später tritt der Gedanke von der »Brüderschaft der vom Schmerz Gezeichneten« als eine weitere Direktive hinzu: »Wer unter uns durch das, was er erlebt hat, wissend geworden ist über Schmerz und Angst, muss mithelfen, dass denen draußen in leiblicher Not Hilfe zuteil werde, wie sie ihm widerfuhr.«^x

Auf solche Grundsatzorientierungen stützt Schweitzer seine jahrzehntelange Arbeit in Äquatorialafrika und sieht darin weder eine Selbstpreisgabe noch moralisches Heldentum, sondern eine zwingende Konsequenz des elementaren Denkens. Dass Kritiker ihm vorhalten, er habe seine rein persönlichen Entscheidungen nachträglich zu einer kompletten Ethik mit Allgemeingültigkeitsanspruch hinaufstilisiert, liegt von seiner eindrucksvollen Biographie her zwar nahe, lässt sich aber sowohl in der Sache wie auch von seiner denkerischen Entwicklung her widerlegen, denn die Suche nach einer Neufundierung der ethischen Verbindlichkeit im elementaren Denken geht Schweitzers praktischem Engagement deutlich voraus.

Den neuzeitlichen Individualismus vollauf ernst nehmend, wirft er der Philosophie wie auch der Religion vor, das konkrete Ich in seinen Alltagsbezügen verfehlt zu haben, und führt aus: »Wir sind nicht einfach Seiendes in dem unendlichen Sein der Welt, sondern lebendige Individuen. Unser Ich, diese geheimnisvolle Einheit von Wollen, Fühlen und Erkennen, sucht sich in dem geheimnisvollen Sein der Welt, in das es hineingestellt ist, zu begreifen. Nicht irgendein logisches Vermögen übt in uns, als eine Art Gedankenmathematik, das Denken aus. In unserem Denken setzt sich unser ganzes lebendiges Ich mit der Welt auseinander. Denken ist eine elementare Funktion unseres lebendigen Seins.«^e?

Damit wird von Religion und Philosophie gleichermaßen gefordert, vor aller Präsentation fertiger Konzepte auf das individuelle Denken einzugehen, also Fragen und Standpunkte unabhängig davon aufzugreifen, ob diese den eigenen Perspektiven entsprechen oder nicht. Nur so lässt sich für Schweitzer der resignierte und abgestumpfte »gesunde Menschenverstand«

aufbrechen, in dem viele Menschen dahinleben wie »Kiesel, die sich glattrollen und in der Flut mitgleiten wie die andern«. Wenn man hier das persönliche Denken entfachen will, dann muss man beim gesunden Menschenverstand mit seinen eingespielten Routinen ansetzen, um diesen anhand wichtiger Lebenserfahrungen über sich selbst hinaus- und in eine tiefere Nachdenklichkeit hineinzuführen. So verfahren heute Religions- und Ethikunterricht, doch Schweitzer hat diesen Weg zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur in pädagogischer Hinsicht, sondern für Religion und Philosophie überhaupt als den unumgänglichen Weg aus der Krise empfohlen. In allen Lebensbereichen - so meinte er - komme es darauf an, den gesunden Menschenverstand mit seinen pragmatisch-banalen Alltagsorientierungen spüren zu lassen, dass er Fragen wie die nach Glück und Leid, Recht und Unrecht, Vertrauen und Enttäuschung, also alle Fragen von existenziellem Gewicht nicht befriedigend lösen könne und schließlich begreifen müsse, dass die Ethik »nicht ein Park mit planvoll angelegten und gut erhaltenen Wegen, sondern eine Wildnis ist, in der jeder sich seinen Pfad suchen und bahnen muss.«^v

Eine solche Ethik des individuellen Pfads in der Wildnis der modernen Lebenswelt möchte Schweitzer mit seinem Plädoyer für das Denken grundlegen, versteht in diesem Sinne das Denken nicht als »Lehre«, sondern als »eine immer weitere und tiefere Kreise ziehende Motivation.« und ist davon überzeugt, dass damit auch der Religion ein neuer Boden bereitet wird: »Die Religion kann das Denken nicht ersetzen, sondern muss es voraussetzen. Damit die Fresken auf ihr halten können, muss die Wand dazu vorbereitet sein.«^c

Auf den ersten Blick scheint er damit die Religion in die Philosophie integrieren zu wollen, doch dem ist nicht so, denn ob das individuelle Denken von der Religion oder der Philosophie inspiriert wird, hält er für zweitrangig gegenüber der Überzeugung, dass jedes Denken unabhängig von seinem Ursprung letztlich die religiöse Dimension eröffne, gewissermaßen fromm werde. Damit aber erwächst die Chance, die Botschaften von Religion und Philosophie als gültige Orientierung in den eigenen Lebenshorizont hereinzuholen, anstatt sie als angelernte Inhalte schrittweise abzuschütteln. Es geht also nicht um unzählige beliebige Individualperspektiven denkender Ichs, sondern um die Vorbereitung des persönlichen Denkens auf die Auseinandersetzung mit dem Anspruch von Religion und Philosophie: »Selbstentfaltung ist nicht Entwicklung. Nur durch die Einwirkung eines Objektiven, der Idee des wahren Menschentums, wird das Subjektive, das Naturhafte in mir zur Entwicklung gebracht.«^s

Das elementare Denken soll also jedem Einzelnen helfen, seinen eigenen ethischen Weg durch die Wildnis zu finden, doch dies bedeutet keinen Verzicht auf allgemeingültige Richtlinien. Vielmehr sieht Schweitzer gerade in der persönlichen Nachdenklichkeit den Schlüssel zur ethischen Verbindlichkeit in einer modernen, also individualisierten Gesellschaft. Die religiöse wie auch die philosophische Ethik werden im gesunden Menschenverstand stets auf selbstgefällig-skeptische Distanz treffen, nicht aber in einem nachdenklich gewordenen Ich, das den gesunden Menschenverstand relativiert hat, nach tiefer reichenden Antworten sucht und dann bereit ist, sich allgemeine Orientierungen in jeweils individueller Schattierung als eigenen Kompass zu erarbeiten. In diesem Sinn strebt Schweitzer eine Ethik der inneren Nötigung, des inneren Müssens an, die den Einzelnen in elementarem Denken den Weg zu allgemeinen Richtlinien finden lässt, deren praktische Umsetzung aber der persönlichen Entscheidung freistellt: »Ethik ist das Absoluteste. auf subjektivste und relativste Weise verwirklicht.«⁴⁵

4. Vom elementaren Denken zum solidarischen Handeln

Die absolut verbindliche Richtlinie ergibt sich für Schweitzer aus einer Verbindung des christlichen Liebesgebots mit dem normativen Anspruch der Humanitätsidee, wie sie in der Geschichte des Menschheitsdenkens entwickelt worden ist, doch beide Leitorientierungen treten in seinem Ethikentwurf nicht also solche auf, sondern gehen in das neue Prinzip der »Hingebung an Leben aus Ehrfurcht vor dem Leben-s" ein. Dies hat seinen Grund darin, dass er das christliche Liebesgebot dem denkenden Nichtchristen nicht zumuten und das suchende Jedermannsdenken nicht mit der historisch komplexen Humanitätsidee überfordern möchte. Demgegenüber beansprucht er für das Prinzip seiner Ethik, dass das elementare Denken es finden könne, ja finden müsse, wenn es seinen Weg nur konsequent gehe, und traut dem Gedanken der Ehrfurcht vor dem Leben eine Konsens stiftende Rolle im Dialog der Weltkulturen zu, den er als »Weltphilosophie-r" für unumgänglich hält. Diese universalistische Zuversicht begründet er so: »Irgendwie liegt die Rolle des Denkens in der Vollziehung der Lebensbejahung. Es regt den Willen zum Leben an, in Analogie zur Lebensbejahung, die in ihm selber ist, die Lebensbejahung, die sich in dem vielgestaltigen Leben um ihn herum zeigt, anzuerkennen und mitzuerleben.«⁴⁸

Ähnlich wie bei seiner Direktive »Bonheur oblige« baut er hier auf die Redlichkeit, die innere Wahrhaftigkeit des Denkens und ist davon überzeugt, dass derjenige, der sich einmal auf das elementare Denken eingelassen hat, kaum die Analogien ausblenden kann, die sich gedanklich aufdrängen. Wer also in elementarem Denken die Einsicht gewonnen hat, dass der eigene Lebenswille allen seinen Zielen und Aktivitäten zugrunde liegt und ihn antreibt, nach Möglichkeit Schmerz zu vermeiden, Freude zu erfahren und vor allem weiterzuleben, der muss, sofern er der inneren Wahrhaftigkeit verpflichtet ist, anerkennen, dass allen Mitmenschen und darüber hinaus allen nicht-menschlichen Lebewesen in analoger Weise ein Anspruch zuzubilligen ist, das je eigene Leben gleichfalls unbeeinträchtigt leben zu können.

Schweitzers Ethik ist also der Versuch, das Alltagsbewusstsein zur Nachdenklichkeit anzuregen, den Menschen seine Verbundenheit mit Mitmensch und nicht-menschlicher Kreatur entdecken und ihn dann über die innere Wahrhaftigkeit zur tätigen Verantwortung kommen zu lassen. Er selbst ist diesen Weg vom elementaren Denken zur praktischen Verantwortung gegangen, mit seiner Arbeit in Lambarene, mit seinem lebenslangen Eintreten für den Tierschutz, mit seinen Aufrufen gegen die Atomwaffen und vielem anderen mehr. Dabei hat er sich nie als einen Helden der Selbstaufopferung gesehen, sondern ganz im Gegenteil als einen Menschen, dem es um die denkende Sinngebung für das eigene Leben, um die Selbstvervollkommnung geht und der dafür die soziale Verantwortung übernimmt, zu der er sich innerlich genötigt sieht. Weit davon entfernt, den eigenen Weg anderen zur Nachahmung zu empfehlen, sieht er diesen vielmehr umgekehrt als eines von vielen Beispielen dafür, dass das elementare Denken eine unerlässliche Bedingung für verbindliche Entscheidungen darstellt.

Diese persönliche Praxis spiegelt das Ethikverständnis wider, das seinen theoretischen Entwurf durchzieht, vor allem das Bekenntnis zu einer »Ethik der ethischen Persönlichkeit« sowie die Definition der Ethik als »Betätigung der Solidarität auf Grund freier Überlegung«. Beides richtet sich gegen eine von der Gesellschaft vorgegebene Ethik, die von außen zu reglementieren versucht, was nur von innen heraus entschieden werden kann, und so stellt er

den lapidar fest: »Ethik des einzelnen ist Streichquartett; Ethik der Gesellschaft ist Militärmusik.«>'

Militärmusik ist vonnöten, damit die allergrößten Verstöße gegen die Humanität durch einen gesellschaftlichen Gleichschritt verhindert werden, und das erkennt Schweitzer auch dankbar an, doch er erwartet von dort keinerlei Hilfe für die individuelle Orientierung in den persönlichen Lebensentscheidungen. Hier ist vielmehr die freie Überlegung der ethischen Persönlichkeit gefragt, und diese darf nicht durch standardisierte Normierungen reglementiert werden. Mit solchen Überlegungen verabschiedet sich Schweitzer von der alten Ethikerzuvorsicht, nach Art der angewandten Wissenschaften Lösungen für alle Entscheidungssituationen rational erzeugen zu können, und begnügt sich stattdessen mit einer allgemeingültigen Richtlinie, die der Einzelne je nach Kraft und Belastbarkeit in seine Lebenspraxis umsetzen muss, allerdings nicht beliebig, sondern unter eigenverantwortlicher Auslotung seiner Handlungsmöglichkeiten. In diesem Kontext verbildlicht er die Ethik auch »als eine unberechenbare Ellipse, deren Brennpunkte, Selbsterhaltung und Aufopferung, sich ständig gegeneinander verschieben«. Es ist für ihn eben eine nicht von außen vorentscheidbare Aufgabe jedes Einzelnen zu prüfen, bis zu welcher Grenze er Fürsorgepflichten übernehmen kann und von wo an er sich auf die Selbsterhaltung konzentrieren muss. Dass es dabei zu schwerwiegenden Konflikten kommen kann, leugnet Schweitzer keineswegs, sondern zielt im Gegenteil darauf ab, solche Konflikte nicht in Scheinlösungen abzudrängen, sondern dem Bewusstsein des Handelnden als Herausforderung aufzuerlegen.

Dieses - hier nur knapp skizzierte - Modell einer Wildnissethik verstieß zu Beginn des 20. Jahrhunderts ohne Zweifel gegen alle Regeln der akademischen Ethik in Theologie und Philosophie, und deswegen konnte Schweitzer auch kaum mit Resonanz in den Fachzünften rechnen. Die Ethikdebatte der Gegenwart vermag ihm mehr abzugewinnen, und dies aus zwei Gründen:

Einerseits ist sie dem Anspruch individueller Lebensentwürfe noch stärker ausgesetzt als er damals und kann deshalb seine Ethik der ethischen Persönlichkeit als eine frühe Antwort auf die Individualisierung der Gesellschaft kaum ignorieren.

Andererseits wird sie vom enormen Tempo in Wissenschaft und Technik, vor allem in der Bio- und Medizintechnologie, mit Entscheidungsfragen herausgefordert, die vielfach keine eindeutigen Antworten zulassen, sondern individuelle Spielräume voraussetzen, wenn sie im vollen Ernst der persönlichen Verantwortung angegangen werden sollen.

Unabhängig davon trifft die Kritik von Philosophie und Theologie zu, Schweitzer habe das Denken allein als Vorfeld der Ethik missverstanden und damit die großen nicht-ethischen Fragen dieser beiden Disziplinen übersehen. Viele grundlegende Dimensionen von Philosophie und Theologie bleiben auf der Strecke, wenn sich alles exklusiv um Ethik, Nächstenliebe und Humanität dreht. Hier liegt Schweitzers Schwäche, doch mit seiner Ethik gewinnt er als Anreger und Provokateur zunehmend an Interesse, und nicht zuletzt kann er mit seinem Bekenntnis zum denkenden Ich eine labile Innovationsgesellschaft auf ihrem Weg in eine offene Zukunft ermutigen, so etwa mit dem Bild: »Wenn die Wiesen im Frühjahr zu grünen anfangen, geht dies so vor sich, dass unzählige Gräser von sich aus sprießen und grünen. Also auch kann wirklicher Geist seinen natürlichen Ursprung nur in dem Geistigwerden der vielen einzelnen haben.«⁵³

Abstract

A. Schweitzer does not conceive himself as the author of a totally new ethics, but as an ethicist revitalizing the ethical legacy of humankind in order to gain a new impact of the normative idea of humanity as a common asset of world civilizations. Starting from the all-today experience he elaborates his main principle of *devotion towards life born from reverence for Life* as a plausible guideline for any individual person independently of culture and religion. Thus he presents a model of normative ethics that includes the Christian commandment of love as well as the ethical traditions of the different cultures. This is why Schweitzer's contribution to the modern debate about ethics cannot be ignored.

Anmerkungen

1. S. Zweig / I. Fesehote / R. Grabs: Albert Schweitzer - Genie der Menschlichkeit, Fischer-Bücherei Nr. 83, Frankfurt a. M. 1955, S. 11
2. C. Jacobi in: »Spiegel« vom 21.12.1960.
3. Im englischen Original vorgelegt unter dem Titel: Albert Schweitzer, the Man and his Mind, London 1947, ab 1949 dann in deutscher Übersetzung in Göttingen mit mehreren Auflagen erschienen.
4. Vgl. hierzu den Überblick bei H. Groos: Albert Schweitzer - Größe und Grenzen, München/Basel 1974, S. 598-665.
5. Siehe hierzu C. Günzler: Albert Schweitzer - Einführung in sein Denken, Beck'sche Reihe 1149, München 1996, S.34-42.
6. Anregende Vorläufer waren zwei 1979 erschienene Bücher, einmal die von Erich Griefßer vorgelegte Studie: Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen 1979; sodann die von Harald Steffahn verfasste Rowohlt-Monographie: Albert Schweitzer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 263, Reinbek 1979.
7. Als Beispiele seien genannt: G. M. Teutsch: Lexikon der Umweltethik. Göttingen 1985; Lexikon der Tierschutzethik, Göttingen 1987. - G. Altner: Die Überlebenskrise in der Gegenwart, Darmstadt 1987; Naturvergessenheit – Grundlagen einer umfassenden Bioethik. Darmstadt 1991. - H. J. Werner: Eins mit der Natur- Mensch und Natur bei F. v. Assisi, J. Böhme, A. Schweitzer, Teilhard de Chardin, Beck'sche Reihe 309, München 1986. - H. Lenk: Konkrete Humanität – Vorlesungen über Verantwortung und Menschlichkeit, stw 1250, Frankfurt a. M. 1998. - H. Kreyß: Menschenwürde im modernen Pluralismus - Wertedebatte, Ethik der Medizin, Nachhaltigkeit, Hannover 1999.
8. Siehe z. B.: Gott ist ein Freund des Lebens - Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, Erklärung von EKD und Deutscher Bischofskonferenz. Gütersloh 1989.
9. Vgl. hierzu C. Günzler: Ehrfurcht vor dem Leben - A. Schweitzers Ethik als Grundimpuls für die Umwelterziehung. In: Ethik und Erziehung, hrsg. v. C. Günzler, Stuttgart/Berlin 1988, S. 171-202.
10. Siehe hierzu als Beispiel: Ethik 9/10, Verlag Cornelsen, Berlin 1998, S. 184 f. sowie: Projekt Leben - Ethik für die Oberstufe, Verlag Klett, Leipzig 2001, S. 265.
11. Siehe hierzu C. Günzler: Zwischen Modernität und Humanität - Der Ethikunterricht als Ort lebensweltlicher Orientierung angesichts virtueller Weltbilder. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, 2002, Heft 1, S. 75-85.
12. A. Schweitzer: Werke aus dem Nachlass, 8 Bände, Verlag C.H.Beck, München 1995-2004.
13. A. Schweitzer: Gesammelte Werke in fünf Bänden (nachfolgend zitiert als GW), München 1974, Bd. 1, S. 232.
14. GW 2, S. 41.
15. A.a.O., S. 43.
16. GW 1, S. 233.
17. GW 2, S. 143.

18. Aa.O., S. 64.
19. Vgl. a.a.O., S. 32 f.
20. Siehe *H. Jonas*: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1979.
21. *A. Schweitzer*: Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben (Kulturphilosophie III), Bd. 1, München 1999 (nachfolgend zitiert als **WA 1**), S. 463.
22. *A. Schweitzer*: Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze, München 2003, S. 264. In diesem Band findet sich in Form der -Gifford Leerures- (1934/35) eine argumentative Weiterführung zum 1923 publizierten Ethikentwurf sowie der interessante Versuch, die christliche Liebesethik mit der philosophischen Humanitätsethik zu vertiechen. Der Band: Predigten 1898-1948 (München 200 I) dokumentiert mit einer Fülle von Beispielen Schweitzers Absicht, diese Zielsetzung auch im Gottesdienst zu verfolgen.
23. GW2, S.28f.
24. *A. Schweitzer*: Vorträge a.a. O., S. 265 f.
25. A.a.O., S. 257 f.
26. A.a.O., S. 258.
27. GW 2, S. 60.
28. A.a.O., S. 51.
29. *A. Schweitzer*: Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben (Kulturphilosophie III) , Bd. 2, München 2000 (nachfolgend zitiert als **WA 2**), S. 379. Dieser Band verdeutlicht die erhebliche Verschärfung von Schweitzers Kulturkritik im Zeichen des Zweiten Weltkriegs (exemplarisch: S. 340-345,427-439), kommentiert diesen mit einer Vielfalt persönlicher Fußnoten und enthält nicht zuletzt eine Absage an alle an K. Marx geknüpften Hoffnungen auf eine Regeneration der Gesellschaft (S. 197-199).
30. A.a.O., S. 298.
31. A.a.O., S. 299.
32. Ebd.
33. GW 2, S. 380.
34. A.a.O., S. 87.
35. Siehe hierzu WA I, S. 54-60.
36. GW 1, S. 233.
37. Aa.O., S. 99.
38. GW 2, S. 204 f.
39. WA I, S. 284.
40. A.a.O., S. 60.
41. A.a.O., S. 246.
42. WA 2, S. 477.
43. WA I, S. 468.
44. Aa.O., S.50.
45. Aa.O., S. 247.
46. GW 2, S. 374.
47. A.a.O., S. 129. Zu Schweitzers programmatischer Ausrichtung auf die »Weltphilosophie« (»Menschheitsdenken«, »Philosophie mondiale«) sind neben WA 1 und WA 2 vor allem folgende Bände aufschlussreich: Kultur und Ethik in den Weltreligionen, München 2001. -Geschichte des chinesischen Denkens, München 2002. Schweitzers »Ethik der ethischen Persönlichkeit« erweist sich hier als nachhaltig vom Denken des Kung-tse (Konfuzius) inspiriert. Zugleich treten seine Beiträge zur Ethik des Tierschutzes wie zu einem erweiterten Humanitätsbegriff überhaupt als Extrakt einer weit ausgreifenden Auseinandersetzung mit dem Menschheitsdenken hervor. Die heute zunehmend akzeptierte These, dass die Ethik nur dann Aussicht auf globales Gehör haben könne, wenn sie sich aus der globalen Denkgeschichte heraus begründe, hat Schweitzer seit 1920 verfochten und ist damit im 20. Jahrhundert zum akademischen Außenseiter geworden.
48. Aa.O., S. 356.
49. Aa.O., S. 357.
50. A.a.O., S. 281.
51. WA 1, S. 462.
52. A.a.O., S. 247.
53. WA 2, S. 225.

Rezensionen

Lukas Ohly, *Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2002, 324 S. (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie, Bd. 17)

Gerd Brudermüller / Wolfgang Marx / Konrad Schüttauf (Hrsg.), *Suizid und Sterbehilfe*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, 244 S. (Schriften des Instituts für angewandte Ethik e.v., Bd. 4)

Fragen zum Suizid, der Suizidbeihilfe und der Sterbehilfe stoßen seit einigen Jahren international auf Interesse. In den interdisziplinären Debatten geht es zum einen um die Verständigung über grundlegende Aspekte wie ein angemessenes Verständnis der Menschenwürde, das Verfügungsrecht über das eigene Leben, die Reichweite des Tötungsverbots und Sinnfragen angesichts unerträglichen Leidens. Zum andern werden medizinische, rechtliche und gesellschaftspolitische Fragen diskutiert, die eher pragmatisch orientiert sind. Mit der theologischen Dissertation von L. Ohly und dem von G. Brudermüller, W. Marx und K. Schüttauf herausgegebenen, auf ein wissenschaftliches Symposium von 1999 zurückgehenden interdisziplinären Sammelband, liegen zwei weitere Diskussionsbeiträge vor.

Die sich dem Lesenden nicht einfach erschließende Dissertation von L. Ohly verblüfft zunächst durch den Untertitel: »Menschenwürde zwischen Himmel und Erde«. Hoffnungen, durch dieses Buch in die ethischen Debatten der »Sterbehilfe« - so der Haupttitel - eingeführt zu werden, werden allerdings enttäuscht: Das zentrale Interesse des Autors besteht vielmehr in einer Klärung des genauso grundlegenden wie vagen Begriffs der Menschenwürde. Der Autor grenzt die Menschenwürde im Verlauf seines Argumentationsgangs von der Gottebenbildlichkeit und der Autonomie ab, fragt nach der Bedeutung metaphysischer Aussagen auch im Rahmen säkular-philosophischer Ansätze, durchdenkt das Verhältnis von Metaphysik und Theologie, um schließlich die Bezüge zwischen »Himmel und Erde«, konkreter: zwischen dem Leben in der

Endzeit und dem biologisch fassbaren Leben, dem Reich Gottes und dem Reich der Welt, dem eschatologischen und dem zeitlichen Menschen, zu erkunden. Konkretisierungen in den Bereich der Sterbehilfe hinein – der Verfasser hat hier vornehmlich die aktive Sterbehilfe und deren mögliche moralische Begründbarkeit im Blick, jedoch ohne den Sterbehilfe- und den ebenfalls verwendeten Euthanasiebegriff genauer zu klären - werden zwar stets eingeflochten, bleiben jedoch sekundär: Absicht ist vielmehr, den Begriff der Menschenwürde und quasi »mit ihm das Problem der Sterbehilfe zu klären« (13), was u.a. zum Vorschlag eines rechtlichen Lösungsmodells führt, welches für Fälle aktiver Sterbehilfe eine Strafabschneidung in Einzelfällen bei vorgängiger Prüfung durch eine Ethikkommission vorsieht.

Die beiden Hauptthesen der Arbeit lauten: 1. Der Tod ändert nichts an der Menschenwürde, auch verstorbene Menschen haben Menschenwürde. 2. In den Diskussionen lassen sich zwei verschiedene Kategorien von Würde ausmachen, eine Minimalwürde (mit Schutzfunktion und Zusicherung grundlegender Rechte) und eine Würde im Sinne von Ehre, die mit dem christlichen Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgesagt wird und dem Menschen einen gewissen »Mehrwert« (194), ein Gestaltungsrecht (207), eine unverwechselbare Identität (208) zusichert. Anhand der ersten These versucht der Autor im langen ersten Teil unter dem Titel »Menschenwürde und Metaphysik« (17-156) nachzuweisen, dass auch vermeintlich metaphysikfreie Ethikentwürfe ihren Überlegungen durchaus metaphysische Annahmen zu Grunde legen, wie z. B. die, dass Träger von Interessen oder von Menschenwürde über das biologische Leben hinaus existieren. Dies erläutert er anhand des Interessenbegriffs im Präferenzutilitarismus und der Grenzen der Kommunikationsgemeinschaft in der Diskursethik. Mich überzeugt der Metaphysik-Vorwurf an den Utilitarismus letztlich nicht: Der Hinweis auf die implizite Annahme der Überordnung personaler Interessen über andere Interessen bei Peter Singer folgt schlicht aus dessen Personendefinition, welche

selbstbewussten Lebewesen höheren Wert beimisst als anderen; auch der Hinweis auf die Berücksichtigung der Interessen eines schwerstbehinderten Neugeborenen ist aus Sicht Singers einfach zu kontern: Menschen bis zur sechsten Lebenswoche verfügen über keine Interessen, sind daher keine Personen und können getötet werden, wenn es den Interessen der Eltern entspricht. Ebenso wenig ist es meines Erachtens aus diskurs-ethischen Gründen »moralisch zwingend« (77), die Menschenwürde von Toten zu rechtfertigen, weil die Argumente Verstorbener zu berücksichtigen wären oder ein schwerstbehinderter Mensch nie volles Mitglied der Kommunikationsgemeinschaft werden könne. Wichtig scheint mir hingegen das Grundverständnis der Menschenwürde als gegenseitiger Achtung aus Liebe, das L. Ohly seinem Buch zugrunde legt und ausgiebig erläutert: Das bekannte Wort G. Marcel's, jemanden lieben heiße, ihm zu sagen: Du wirst nicht sterben! (123), ist wesentlich für das Grundanliegen des Autors, insoweit es ihm um die Kontinuität des (eigentlichen) Lebens über den Tod hinaus geht. Entscheidend für die beschränkte Befürwortung der Tötung auf Verlangen ist die Unterscheidung zwischen der Liebe als Grunderfahrung und der Liebe in konkreten Ausdrucks- oder Lebensformen bzw. standardisierten Handlungen, wobei letztere veränderbaren Konventionen unterliege und daher auch die aktive Sterbehilfe zu einer Handlung werden könne, welche die Menschenwürde achtet (u.a. 138, 148, 189,235).

Im zweiten Teil erläutert der Autor das Verhältnis von »Metaphysischer Ethik und christlicher Theologie« (157-187) aus dezidiert offenbarungstheologischer Sicht. Zur Beantwortung der Frage, ob die metaphysischen Gehalte im Menschenwürdebegriff mit der Glaubensperspektive vereinbar seien, zieht er als Beurteilungskriterien die Bibel- und die Gemeindeverträglichkeit heran (164). Aussagen wie: »Wer in nicht-christlichen Kontexten die Bibel liest, erfährt nichts von Gott« (159) werden unvermittelt getroffen und zeigen, wie konsequent der Autor aus protestantischer Sicht jedes Analogiedenken ausschließt. Fragen danach, ob Ungläubige (gemeint sind Nichtchristen) überhaupt ein ewiges Subjekt und eine eschatologische Existenz haben und ob auch sie aus christlicher Sicht zu lieben seien (171 f), beschäftigen den Autor entsprechend intensiv und bedingen einen langen Begründungsweg, um den Sinn der Anerkennung aller Menschen auch aus christ-

licher Sicht aufzuzeigen. Folgerichtig entwirft der Autor eine Zwei-Reiche-Lehre für eine christliche und eine immanente Begründung der Menschenwürde, die hingegen – so der »Clou« – beide »den gleichen ethischen Effekt« hätten (186).

Im dritten Teil geht es unter dem Titel »Der spezielle Beitrag des christlichen Glaubens zur Achtung der Menschenwürde an den Lebensgrenzen« (181-274) um die Evaluierung vorliegender Menschenwürdekonzeptionen aus dem Bereich der protestantischen Ethik in einem pointiert binnentheologischen Ansatz. Dabei vertritt der Verfasser in kritischer Auseinandersetzung mit den Theorien von T. Koch, U. Eibach, J. Fischer, W. Härle und R. H. Wettstein die Auffassung, dass Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit zwar logisch unabhängig voneinander seien, die Menschenwürde aber dennoch über sich hinausweise (208). Die verschiedenen Positionen ordnet er gemäß ihrer Deutung der hierarchischen Ordnung von Gottes Wille und Menschenwürde ein. Die teilweise verschlungenen Gedankengänge des Autors werden nachvollziehbarer, sobald sein zentrales Interesse klar wird: da für ihn die Tötung eines Menschen durchaus im Sinne der Menschenwürde sein kann – als Tötung »eines Organismus« aus Liebe (230) – bleibt theologisch zu klären, ob dies auch Gottes Willen entsprechen könne. Er entscheidet sich schließlich für ein Kohärenzmodell von Gottes Willen und menschlicher Würde: Der Wille Gottes schließe die Lebensverfügung nicht generell aus, wenn letztere der Menschenwürde diene bzw. der christlichen Nächstenliebe erwachse (274). Weder vom Gedankengang noch inhaltlich ist der Sprung nachzuvollziehen, der unvermittelt von binnentheologischen Grundsatzüberlegungen zu pragmatischen Vorschlägen einer Regelung der aktiven Sterbehilfe gemacht wird (249): Ohne Rekurs auf Folgeüberlegungen, medizinische oder klinisch-ethische Erfahrungen schließt der Autor von der Interpretation der Menschenwürde unmittelbar auf die fallweise Erlaubnis der aktiven Sterbehilfe, schlägt die vorgängige Kontrolle durch eine Ethikkommission vor – welche sich auch einmal irren könne und darum keine leichtfertigen Entscheidungen über Leben und Tod fällen sollte! (251, 253) – und überlegt aus theologischer Sicht, ob die Entscheidung dieser Ethikkommission die Meinung des betroffenen Patienten und dessen Autonomie auch überstimmen könne. Bei aller Achtung vor der Autorität der Heiligen Schrift und

dem Gemeindeethos fällt es doch schwer, diesen letzten, paternalistischen Vorschlag zur Kontrolle der aktiven Sterbehilfe nachzuvollziehen, so dass zu begrüßen ist, dass sich L. Ohly wenigstens zu einer »vorsichtigen Begründung theologischer Toleranz der menschlichen Autonomie« (253) durchringen kann.

Der kurze vierte Teil, »Sterbehilfe in der Praxis – Einwände, Tricks und Lösungen« (275-302), der relativ unvermittelt abbricht und auch von keinem Schlussteil ins Gesamte der These eingeordnet wird, verspricht mehr, als er einlösen kann, insofern der gesamte Fragekreis der sozialen Folgen einer tolerierten Praxis der aktiven Sterbehilfe unter dem Titel »Dammbruchrisiken« behandelt, die Debatten um die Aktiv-Passiv- und Direkt-Indirekt-Unterscheidungen kurz »gelöst«, die Problematik der Autonomie und des mutmaßlichen Willens am Lebensende gestreift und nicht zuletzt auch noch die Rechtsentwicklung in Australien, den Niederlanden und Deutschland thematisiert werden. Angesichts dieses Programms erstaunt es wenig, dass es zu Verkürzungen, missverständlichen und auch problematischen Aussagen kommt: So werden in der heutigen Diskussion unter Folgenargumenten insbesondere Ausweitungs- und Missbrauchsgefahren diskutiert, nicht jedoch die Frage nach der möglichen Verletzung des Ehrgefühls eines anderen (z.B. behinderten) Menschen (280); mit der Intention des Handelnden ist in der Tradition des Prinzips der Doppelwirkung nicht das bloße Wollen gemeint, sondern der Handlungszweck oder -plan aus der Sicht des Handelnden (284); sodann kommt es zu einer fahrlässigen Vermischung von theologischen Aussagen über den Tod und vermeintlich empirischen Feststellungen über das Verhalten von Ärzten in der Begleitung Sterbender (285, Anm. 38); in den Vorschlägen zu den Aufgaben einer Ethikkommission findet die Unterscheidung zwischen freiwilliger und nicht-freiwilliger aktiver Sterbehilfe nicht die gebührende Berücksichtigung (291); die Erläuterung zu den rechtlichen Regelungen in Australien und den Niederlanden sind ungenügend und in ihrer Interpretation mangelhaft (293, 295). Angesichts dessen, dass der Autor die neueren Fachpublikationen zu diesen Fragen weitgehend ignoriert, ist dieser Befund wenig erstaunlich: Warum wurde dieser Teil nicht einfach weggelassen? Überhaupt stellt sich die Frage, inwieweit eine bereichsethische These ohne Berücksichtigung interdisziplinärer

Forschungsergebnisse auskommen kann: Wie kann z.B. die Arbeit von Ethikkommissionen ohne Auseinandersetzung mit den einschlägigen Erfahrungen erläutert werden?

Der Gesamtentwurf dieser theologisch-ethischen Arbeit über ein angemessenes Menschenwürdekonzept und dessen Bedeutung für Entscheidungen am Lebensende beeindruckt durch die Fülle der Gedanken, Ideen und Einzelergebnisse, die hier nur ungenügend gewürdigt werden konnten; in der Begründung der praktischen Konsequenzen hingegen vermag er mich nicht zu überzeugen.

Der von G. Bruder Müller, W. Marx und K. Schüttauf herausgegebene Sammelband dokumentiert in zehn Einzelbeiträgen die gegenwärtigen kontroversen Suizid- und Sterbehilfedebatten. Leider fehlt eine ordentliche Einleitung oder ein Schlussteil, so dass die Auseinandersetzungen ohne Kontextualisierung und Erläuterung bleiben. Dass zusätzlich auch noch das Autorenverzeichnis vergessen wurde, lässt nicht unbedingt auf eine intensive Betreuung des Bandes schließen, zumal die Beiträge auf einer bereits vier Jahre zurückliegenden Veranstaltung beruhen. Die Lektüre der Einzeltexte lohnt sich jedoch in verschiedener Hinsicht und sei nachdrücklich empfohlen.

In den ersten fünf Beiträgen geht es aus theologisch-ethischer, religionswissenschaftlicher, philosophisch-ethischer und rechtlicher Sicht um die Frage nach dem Recht auf den Suizid, Adrian Holderegger eröffnet die Debatte aus theologisch-ethischer Perspektive (9-34): Er deutet den Suizid eher als Spiegelbild der Defizite unserer Gesellschaft denn als ein Signum der Freiheit, sucht entsprechend einen human- und sozialwissenschaftlichen Zugang, weicht jedoch den grundsätzlichen philosophischen (Freiheit) und theologischen (Souveränität Gottes) Fragen nicht aus, empfiehlt den Weg einer verantwortlichen Güterabwägung und formuliert eine skeptische Grundhaltung gegenüber der Möglichkeit zum Suizid, denn: »Im menschlichen Leben gedeiht wohl nichts Wesentliches ohne Beeinträchtigung.« (30) Wolfgang Gantke erstört anschließend den Umgang mit dem Selbstmord in östlichen Religionen (35-56): Als »problemorientierte Religionsphänomenologie« situiert er seinen Zugang zwischen den empirischen und normativen Wissenschaften und erkundet im Sinne einer Vertiefung der Fragestellung den Umgang mit dem Suizid im Hinduismus, Jainismus, Taoismus und Konfuzianis-

mus. In den indischen Religionen wirkt sich zentral die Karma-Idee (Tatvergeltung) aus: »Wer sein Leben freiwillig verkürzt, beraubt sich ja der Übungs- und Entwicklungsmöglichkeiten«. (46). Auch wenn in den östlichen Religionen stets Ausnahmen unter religiösen Vorzeichen eingeräumt werden – z.B. das Todesfasten des Asketen im Jäinismus – lässt sich auch dort grundsätzlich eine Tendenz zur Ablehnung des Suizids ausmachen. Auf der Basis von Erfahrungen und weniger von Prinzipien erörtert Ulrich Steinvorth im nächsten Beitrag einige gute Gründe, die Selbsttötung aus philosophisch-ethischer Perspektive zu verwerfen (57-67). Auch wenn er durchaus Ausnahmen einräumt, lautet eine seiner luziden Einwürfe gegen die Selbsttötung: »Solange ein Mensch fähig ist sich zu töten, ist er auch zu andern Entscheidungen fähig [...] Zu ihnen gehört in jedem Fall die Fähigkeit, Leid zu ertragen«. (64) Der Philosoph Wolfgang Marx profiliert anschließend eine Gegenposition, indem er sich an den Argumenten der Suizidgegner arbeitet (69-79). Mit seinem leidenschaftlichen Plädoyer gegen Naturteleologie, »theonorne Zwangsjacken« und zugunsten der »Selbstgestaltung« fundiert er die Idee eines rationalen Suizids, die auf die souveräne Deutungshoheit des Menschen setzt. Wenn er von der Möglichkeit eines »Lebendigseins jenseits der Grenzen der Würde« (79) ausgeht, offenbart dies einen von Qualitätsmerkmalen abhängigen Würdebegriff, der von den bisher erwähnten Autoren nicht geteilt werden dürfte. Konrad Schüttauf beschließt diesen ersten Themenkreis mit hochinteressanten Beobachtungen zum »Suizid im Recht« (81-100). Seine Grundthese belegt er mit historischen und gegenwärtigen Entwicklungen im Suizidstrafrecht: »[...] die Grundannahme, dass der Mensch prinzipiell mündig sein kann, auch den Tod zu wählen, und die Achtung, die ihm dann für diese Wahl gebührt, erscheint mir um des Bildes vom Menschen als eines im Kern autonomen Wesens willen unverzichtbar« (99f).

In einer zweiten Serie von fünf, vornehmlich aus der rechtlichen Perspektive formulierten Beiträgen rückt die Sterbehilfe in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Volker Lipp erläutert die Bedeutung der Patientenautonomie bei Entscheidungen am Lebendense aus rechtlicher Sicht, wie sie in Deutschland gegenwärtig geregelt ist (101-117): Nicht der Arzt, sondern der Betreuer entscheide über die Einstellung einer Behandlung bei einem entscheidungsunfähigen Patienten; die Entschei-

dung des Arztes aufgrund des mutmaßlichen Willens des Patienten legitimiere eine Behandlung nur im Notfall (115). In einem ursprünglich am Deutschen Juristentag gehaltenen Referat erörtert Bettina Schöne-Seifert die Thematik aus ethischer Sicht (119-134): Welche zivilrechtliche Absieherung der Patientenautonomie ist wünschenswert? Wichtig sind ihre Erörterungen zur Bedeutung der Patientenverfügung, zur Klärung des Begriffs des mutmaßlichen Willens und zu den objektiv verstandenen Interessen; erst die Aufklärung über diese Instrumente könne das Vertrauen in die Medizin bewahren. Kurt Seelmann erörtert anschließend die rechtliche Regelung der Sterbehilfe in der Schweiz, indem er das Schweizer Regelwerk mit dem deutschen vergleicht (135-146). Seine detaillierte und gut belegte Analyse vermag neben Parallelen auch markante Unterschiede aufzudecken, insbesondere hinsichtlich der Entscheidungsbefugnis des behandelnden Arztes. Ein historischer Abriss über die Entwicklung der Sterbehilfe im niederländischen Recht von Jan Watsse Fokkens (147-164) und eine kurze, jedoch nicht sehr überzeugende Stellungnahme zum »Suizid als Krankheit« aus psychiatrischer Sicht von Tilo Held (165-172) beschließen die Themenrunde Ein ausführlicher Anhang mit philosophischen Texten zur Ethik der Selbsttötung von Platon bis Durckheim (173-224) und mit Auszügen aus der Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zur Beschwerde von Diane Pretty (225-244) beschließen den Band.

Sowohl die prinzipiellen als auch die Anwendungsdebatten werden durch die beiden vorliegenden Veröffentlichungen in wesentlichen Punkten bereichert. Angesichts der anstehenden gesellschaftlichen Herausforderungen im Bereich von Suizid und Sterbehilfe bleibt allerdings verstärkt darüber nachzudenken, wie die gegenseitige Vermittlung von Grundsatzdiskussionen und Anwendungsfragen besser gelingen kann. Unabdingbar scheint mir dabei der stärkere Einbezug klinischer Expertise zu sein, der in beiden Bänden - in der mangelnden Berücksichtigung von Fachliteratur einerseits und fehlenden Beiträgen von Ärzten und Pflegenden andererseits - auf je eigene Weise zu kurz kommt. Die Lektüre beider Publikationen fordert heraus, klärt bestehende Fronten, bietet Knacknüsse, regt zum Weiterdenken an und sei darum ausdrücklich empfohlen.

Dr. Markus Zimmermann-Acklin, Lurern

Günter Virt (Hg.), Der Globalisierungsprozess.

Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive (Studien zur theologischen Ethik). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, Freiburg/Breisgau 2002.

Um die ethischen und theologischen Konsequenzen der in den umstrittenen Begriff der Globalisierung gepressten »Beobachtungen der Moderne« (Luhmann) auszuloten, hat sich im September 2001 die »Internationale Vereinigung für Moralthologie und Sozialethik« getroffen und die Haupt- und Arbeitsgruppenreferate in einem von Günter Virt herausgegebenen Sammelband »Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive« dokumentiert. Dass das Tagungsthema unter dem Schatten des 11. September 2001 in ein besonderes Licht treten würde, spürt man dem Band gelegentlich ab, drängt sich aber - im Nachhinein durchaus mit Wohlwollen feststellbar - nicht als *cantus firmus* auf. Selbst die den Band abschließende Stellungnahme der ausrichtenden Gesellschaft unter dem Titel »Schutz vor Terrorismus statt -Kampf der Kulturen-!« (26lf.) wahrt einen gemäßigten Ton. Der bedenkenswerte Appell schließt einen Sammelband ab, dessen Beiträge versuchen, den schillernden Begriff der Globalisierung nicht nur zu erschließen, sondern auch ethische und theologische Perspektiven unterschiedlichster Art, seien sie kritisch, seien sie konstruktiv, zu entwickeln. Gemäß dem basalen Grundsatz, die ethische Urteilsbildung mit der Problemanalyse zu beginnen, wird der Band mit ökonomischen und politischen Beiträgen eröffnet, bevor dezidiert sozialethische, rechtliche, politisch-ethische und theologische, bzw. an kirchlichen Fragen orientierte Untersuchungen folgen. An Hand vier ausgewählter gesellschaftlicher Problemfelder (Umweltschutz, kulturübergreifendes Ethos, humanitäre Interventionen, Genderfrage) soll in einem zweiten Teil der Problemaufriss der ersten Untersuchungen vertieft werden.

Den Reigen der Einzelbeiträge eröffnet der bekannte amerikanische Wirtschaftsethiker Georges Enderle mit einem Referat über »Veränderungen der Ökonomie im Kontext von Globalisierungsprozessen« (19-40). Dabei will Enderle weder bezweifeln, dass sich mit dem Schlagwort überhaupt eine historische Veränderung beschreiben lässt, noch im Chore mit sog. »Hyperglobalisten« das Ende jeder nationalpolitischen Steue-

rung ausrufen. Globalisierung gilt ihm als facettenreicher Transformationsprozess aus ökonomischen, aber auch politischen, militärischen, kulturellen, bevölkerungsrelevanten und ökologischen Elementen, die in Synergie eine neue weltgesellschaftliche Konstellation geschaffen haben. Sein Augenmerk richtet der Autor zuerst aus ökonomischer Perspektive auf die Verteilung von Wohlstand (23) und kritisiert in der folgenden Bewertung jegliche »Schwarz-Weiß-Malerei« in der Einschätzung der Trias aus Liberalisierung, Privatisierung und Deregulierung. Im Umgang mit Transnationalen Konzernen konstatiert Enderle drei Herausforderungen: Wiederum die Verteilungsfrage, die Nationalitätenfrage und den Imperativ zur Beteiligung an der Entwicklung des Gastlandes. Nach einem aggregatorisch wirkenden Zwischenspiel, das den *capabilities approach* von Amartya Sen vorstellt, fragt Enderle die Ethik an: Ethische Kriterienberatung muss den Informationsfluss fördern und ein konstruktives Kooperationsverhältnis zur Ökonomie eingehen. Die globale Ethik wird dabei vierfach herausgefordert: Sie muss 1.) im Sinne des Rawls'schen »*overlapping consensus*« die »Spannung zwischen Konkretem und Prinzipiellem« (36) aushalten, 2.) die Verteilungsfrage in der öffentlichen Diskussion betonen (37), um dadurch 3.) die besondere Verantwortung für öffentliche Güter zu berücksichtigen und so 4.) letztere Punkte gemeinsam mit den entscheidenden Wirtschaftsakteuren konstruktiv zu gestalten.

Nach diesem Eröffnungsbeitrag mit vielen Fragen und deutlich weniger Antworten folgen zwei Beiträge, die sich solche auf die Fahnen geschrieben haben, der eine stärker, der andere moderater: der Berliner Politikwissenschaftler Elmar Altvater beklagt in »Verselbständigung des Ökonomischen gegenüber politischen und gesellschaftlichen Steuerungen« (41-60) eine »Entbettung« der geldgesteuerten Märkte aus den Raum- und Zeitempfindungen historischer Gesellschaften, eine damit verbundene, ökonomisch induzierte Entfremdung, die Altvater mit Marx als »Errichtung eines grandiosen Fetisches interpretiert [...], der mit seiner als -Sachzwang- getarnten Gewalt, mit dem -stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse- Menschen beherrscht und Gesellschaften seinem Diktat unterwirft« (45). Diese den Rezensenten doch in Sprache und Eindeutigkeit der Analyse - vorsichtig formuliert - überraschenden Thesen finden ihre Verdichtung

darin, dass Altvater insbesondere in den Kapitalmärkten, konkret in der Entkopplung von Realzinsen und Wachstumsraten, die Hauptkruke der Globalisierung sieht. Aller an kurzfristiger Spekulation und Gewinnmitnahmen interessierten Shareholder-Value-Ideologie schreibt er jenseits seiner zum Teil ebenfalls hochnormativen Sprache zu Recht *ins Stammbuch*: »Der monetäre Zuwachs aber muss real produziert werden, wenn Geld wertvoll bleiben soll.« (53): Gegen das »Diktat des Marktes sollte die Politik treten« (54). Dabei denkt Altvater an die Festsetzung von Währungsspekulationen regulierenden Zielzonen für Wechselkurse (54), an eine die Dependenztheorien der 1970er Jahre in Erinnerung rufende Segmentierung von Währungsmärkten (54ff.), an die Tobin-Steuer und an Konditionalitäten nicht nur für Schuldner, sondern auch für Gläubiger. Am Ende seines Beitrages zeichnet er ein eher finsternes Bild möglicher Reformschritte, das er in einem amerikanischen Unilateralismus begründet sieht. (59)

Offensichtlich geprägt durch seine parlamentarischen Erfahrungen argumentiert Ernst Ulrich v. Weizsäcker in seinem leider nur als unkorrigierten Tonbandmitschrift dokumentierten Beitrag »Weltmacht und Sozialökonomie« (61-68) erheblich nüchterner. Durch den Wegfall der Ost-West-Systemrivalität sieht er die verteidigungswürdigen Errungenschaften des europäischen Wohlfahrtsstaates gefährdet und hofft zur Verteidigung zivilgesellschaftlicher »soziale[r] Kohärenz« (64) vor allem auf die NGOs (66ff.). Sie sollen das nach seiner Auffassung durch die Globalisierung entstandene »Demokratiedefizit« (66) vor allem durch die Herstellung medial vermittelter (Gegen-) Öffentlichkeit auszugleichen versuchen. Auf ökonomischem Parkett setzt er ebenfalls auf eine bottom-up-Strategie, indem er für ethische Fonds wirbt, deren Glaubwürdigkeit bspw. durch die Kirchen begutachtet werden könnten. Während Altvater *nach emphatisch* vortragendem Generalangriff und großräumigen Reformideen nahezu resigniert endet, schwingt sich der Politiker v. Weizsäcker nach einem bescheidenen Vortrag zur visionären Aussage auf, dass »wir eigentlich die Demokratie neu erfinden [müssten]« (68) - ein eigenwilliger Chiasmus, der vielleicht die Hilflosigkeit der politischen Wissenschaft, der Politik und der Sozialethik vor den gewaltigen strukturellen Herausforderungen der Globalisierung demonstriert.

Wie Wissenschaft jenseits von Fatalismus, »Appellitis« (Luhmann) oder Resignation den Globalisierungsprozess konstruktiv-kritisch, weil nüchtern-aufklärend begleiten kann, zeigt der Beitrag »Die Problematik der Armen in der Globalisierung. Chancen und Risiken« (69-90) des Bonner Entwicklungsexperten und Agrarwissenschaftlers Joachim von Braun. Er ist nicht nur der erste, der eine kurze, aber präzise Definition von Globalisierung liefert (70): »Globalisierung wird hier als die Intensivierung politischer, technologischer, ökonomischer, sozialer und kultureller Beziehungen über staatliche Grenzen hinweg verstanden«, sondern der seine ausgewogene Analyse auf umfangreiches Datenmaterial stützt, das er wiederum in einen konzeptionellen Rahmen (Unterscheidung von Triebkräften, Akteuren und institutionellen feed-backs) integriert (71 ff.). Von diesen nachgerade als hermeneutisch zu qualifizierenden methodologischen Prolegomena führt der Weg nicht unmittelbar zu einer Beschreibung »der« Realität und zu einer dann meistens entsprechend ableitbaren Handlungsempfehlung. Nein, ganz im Stile sozialkonstruktivistischer Systemtheorie werden Beobachter beobachtet. V. Braun unterscheidet bei der Bewertung der Chancen und Risiken für Armut und Armutsbekämpfung in der Globalisierung Betrachtungsebenen (aggregierte vs. fall spezifische Betrachtung), Zeitperspektiven (kurzfristige Armutskrisen, Katastrophen, kriegerische Konflikte vs. langfristige Trends), Bewertungsdifferenzen in der Funktionsweise von Märkten (marktbehindernde Konzentrationen vs. effiziente Allokation von Ressourcen) und von Institutionen (Demokratie, Transparenz, Partizipation). Vor dem Hintergrund dieser Differenzierungsmatrix eröffnen sich trotz der Wahrnehmung der Z.T. dramatischen Situation von Armen, insbesondere Hungernden (77f.), für viele überraschende empirische Ergebnisse (75-76: die absolute Armut gerade in den untersten Einkommensgruppen hat abgenommen; der Abstand zwischen dem Pro-Kopf-Einkommen der Bevölkerung zwischen den ärmsten und reichsten 10% aller Länder hat sich zwar vergrößert, zwischen den jeweils 20% ärmsten und reichsten Ländern jedoch verringert; in aggregierter Betrachtung hat die menschliche Entwicklung eine kontinuierliche positive Richtung eingeschlagen; der Anteil der Hungernden an der Entwicklungsländerbevölkerung ist deutlich gesunken; die Entlohnung gut ausgebildeter Arbeitskräfte nimmt zu). Angesichts

dieser Diagnose kann v. Braun auch zu einer differenzierten Bilanzierung von Chancen und Risiken der Globalisierung für Arme fortschreiten, wobei zu Gewinnern Arme mit einer förderlichen Umwelt zählen (demokratische Öffnung, gewisser rechtlicher, ökonomischer und sozialer Entwicklungsraum). Für Menschen, die unter entsprechend konträren Bedingungen leben müssen, erweist sich dagegen die Globalisierung als verstärkender Faktor ihrer misslichen Lage.

Den Reigen der nicht primär politisch-ökonomisch orientierten Beiträge eröffnet Peter Rottländer mit einer knappen, aber anregenden Studie über »Globalisierung der Solidarität?« (91-101). Angesichts der berechtigten Beobachtung, dass der traditionell auf lokal begrenzte soziale Verpflichtungsrelationen zugeschnittene Solidaritätsbegriff nicht nur unter strukturellen Globalisierungsbedingungen, sondern auch semantischer Pluralität brüchig wird, schließt sich der Grundsatzreferent bei Misereor Aachen nicht einem kulturpessimistischen Lamento an (95). Weil er vielmehr modal zwischen einerseits dichter und dünner Solidarität, andererseits zwischen auf Reziprozität bzw. auf Altruismus zielender Solidarität zu unterscheiden weiß, kann er die rein topographische Interpretation unterlaufen. Zudem kann er durch die Rezeption von Todorovs Gedanken »indirekter Anerkennung« durch Förderung anderer (98-100) ein überzeugendes Modell der Reproduzierbarkeit der Sozialressource »Solidarität« vorweisen. Allerdings erkaufte er seine interessante semantische Alternative um den Preis mangelnder Operationalisierung, weil -Solidarität- kaum mehr als Begriff, sondern nur noch als heuristische Sonde für Sozialmuster, situiert zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, dient.

Anschließend verteidigt Gerhard Luf (102-113) die Menschenrechtsidee überzeugend gegen den Eurozentrismusvorwurf, indem er sie mit Metz aus der »Universalität des Leidens« (106) heraus begreift. Weil er entsprechend sensibel für partikuläre Sinndeutungen in diesem universalen Kontext bleiben will, artikuliert er aus prinzipiellen wie pragmatischen Gründen heraus eine deutliche Skepsis gegenüber verschiedentlich vorgebrachten Vorschlägen zur Konstitution eines globalen Systems »öffentlichen Rechts« (109f.). Stattdessen setzt Luf auf eine bottom-up-Strategie, entweder ad-hoc-Tribunale bei bestimmten Konflikten zu instituieren oder auf regionaler Ebene öffentlich-rechtliche Regelungen zu su-

chen. Aus demokratietheoretischer Sicht heraus verfolgt die katholische Sozialethikerin Ingeborg Gabriel mit ihrem Beitrag »Demokratie in Zeiten der Globalisierung« (115-129) dieselbe Linie. Ihre Zentralfrage, »ob und gegebenenfalls wie die konstitutiven Elemente der Demokratie wie politische Partizipation, verantwortliche Repräsentation und Gewaltenteilung jenseits des Nationalstaats verankert werden können« (124), sieht sie durch die Konzepte von Höffe, Held oder die Gruppe aus Lissabon nicht hinreichend beantwortet. Allen drei Ansätzen mangelt es nach Gabriel an einer tief greifenden Berücksichtigung der Dimension sozialer Gerechtigkeit. Nur unter Bezugnahme dieser Dimension ist echte Partizipation an Demokratie möglich. In Vermittlung der Einsicht in »die Interdependenz und Unteilbarkeit von Freiheits-, Partizipations- und Sozialrechten in den internationalen Diskurs« (127) sieht Gabriel die spezifische Herausforderung der Kirchen angesichts der Globalisierung. Auf welcher inhaltlichen Grundlage dieses Engagement der Kirchen aufbauen kann, führt Johann Baptist Metz in seinem »Vorschlag für ein Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung- (130-145) aus. In geraffter Form empfiehlt er eindrücklich sein Programm der leidensiblen Gottes-Rede als anamnetischer Vernunft, die als Kontrastprogramm nicht nur einer technischen Rationalität, sondern auch einer (allerdings etwas überzeichneten) »zunehmende[n], subjektlose[n], technomorphe[n] Systemsprache der Geisteswissenschaften« (131) begriffen wird. Vor diesem Hintergrund entwirft Metz einen Globalismus der Autorität der Leidenden (Compassion) – ein viel versprechender Ansatz, der allerdings nicht davon ablenken darf, sondern ermutigen muss, einzelne ethische Konfliktfelder der Globalisierung auch analytisch zu durchdringen. Bedauerlicherweise wird das Feld des Religiösen nicht mehr tiefgehender erörtert: Während die beiden Erfahrungsberichte zur Rolle der katholischen Kirche (aus der Innenperspektive äußert sich der Päpstliche Nuntius in Ungarn Karl-Josef Rauber, aus der Außenperspektive der Diplomat Walter Hagg) eher dokumentarischen Charakter haben, vermisst man religionswissenschaftliche oder theologische Ausführungen zur Rolle von Religion(en), insbesondere in ihren von der Globalisierung getriggerten fundamentalistischen Tendenzen.

Im zweiten Teil des Buches (152-160) folgen die Arbeitsgruppenvorträge in der die Urteilsbil-

dung erleichternden Gegenüberstellung von Referat und Korreferat. Nur kurz sei noch auf einige dabei besondere Aufmerksamkeit verdienende Aspekte hingewiesen: In Ergänzung zum Eingangreferat von Georges Enderle unterstreichen V. Draulans und J. De Tavernier die Schlüsselrolle, die der Achtung öffentlicher Güter im Prozess der Globalisierung zukommen muss (172). Bei der Diskussion zwischen Thomas Hoppe und Hille Haker über Möglichkeiten und Grenzen eines kulturübergreifenden Ethos zeigt sich wieder der Einfluss der Metz'schen Compassionsthese (185), zudem eine Konvergenz dahingehend, dass ethische Universalität nur durch einen Rückgriff auf partikuläre Ethostraditionen gewonnen und motivational reproduziert werden kann. Wenn Haker dann allerdings den partikularen Traditionen nicht zutraut, ethische Selbsttranszendierungsmöglichkeiten zu generieren (190f.), unterschätzt sie die intrinsische Fremdheitsdimension vieler Religionen, die zur lateralen Annäherung an andere Ethostraditionen befähigen kann. Dass die vordergründig gute Intention humanitärer Interventionen contra intentionem die rechtliche Basis, auf der sie aufrufen, gefährden kann, zeigt der historisch und systematisch ausgerichtete Beitrag von Gerhard Beestermöller am betrüblichen Beispiel des NATO-Einsatzes im Kosovo, dessen Ergebnisse grundsätzlich durch Ulrich Körtner's Koreferat aus evangelischer Ethik flankiert und

bestätigt werden. Sowohl Regina Ammicht Quinn als auch Christoph Hübenthal entdecken bei ihren Referaten der Arbeitsgruppe »Genderperspektiven im Globalisierungsprozess« in -Gender- eine »Wahrnehmungskategorie« (244), eine Bedingung für die »Entstehung von Bewertungskategorien« (ebd.) und einen »Prüfstein für Implementierungsfragen« (ebd.), wobei Hübenthal nochmals auf die strukturelle Nähe zum capabilities-approach von Sen und Nussbaum aufmerksam macht. Auffällig ist, wie sich dieser Ansatz trotz mehrfach angesprochener begründungstheoretischer Defizite doch wie ein roter Faden durch den Sammelband zieht.

Angesichts der übergroßen konzeptionellen Probleme, das schon in der Sache umstrittene Phänomene-syndrom) der Globalisierung angemessen beschreiben zu können, bescheidet sich der von Günter Virt herausgegebene Sammelband von vornherein, indem er gemäß dem Untertitel nur »Facetten einer Dynamik« zu beobachten und zu bewerten sucht. In dieser Selbstbescheidung bietet der Band wichtige Einzelbeobachtungen, die man gerne noch um medienethische, kulturtheoretische und religionswissenschaftliche Gesichtspunkte hätte ergänzt gesehen. Aber solche Facetten können ja von anderen Tagungsbänden abgearbeitet werden.

HD Dr. Peter Dabrock, Marburg

Bibliographie

Alltagsmoral / Alltagsethos / Phänomenologie der Moral

Nissen, UlrikaAndersen, SvendJReuter, Lars (Hg.): The Sources of Public Morality - On the Ethics and Religion Debate. Proceedings of the annual conference of the Societas Ethica in Berlin, August 2001. (Societas Ethica, Bd. 2) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 176 S. € 25,90.

Bibel und Ethik

Franz; Matthias: Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34, 6f) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 304 S. € 35,-.

Hester; JosephiP.: The Ten Commandments. A Handbook of Religious, Legal and Social Issues. London: Eurospan 2002. 352 S. £ 34,50.

Michel, Andreas: Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament. (Forschungen zum Alten Testament 37) Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 395 S. € 79,-.

Bioethik / Medizinethik

Amtz, Klaus: Unbegrenzte Lebensqualität? Bioethische Herausforderungen der Moralthologie. (Studien der Moralthologie, Bd. 2) Münster/Hamburg/London: Lit 22003. 480 S. € 30,90.

Ausfeld-Haftet; Brigitte (Hg.): Der hippokratische Eid und die heutige Medizin. (Komplementäre Medizin im interdisziplinären Diskurs, Bd. 7) Bern/Berlin/Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 156 S. € 30,30.

Breuer, Clemens: Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 36) Paderborn: Schöningh 22003. 398 S. € 29,-.

Keown, John: Ethanasia, Ethics and Public Policy. An Argument Against Legalisation. Cambridge: Cambridge University Press 2002. 338 S. £ 47,50.

Kohler-Weiß, Christiane: Schutz der Menschwerdung. Der Schwangerschaftsabbruch als Thema der evangelischen Ethik. (Öffentliche Theologie, Bd. 17) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 432 S. € 39,95.

Kreß, Hartmut: Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 208 S. € 20,-.

Rhonheimer, Martin: Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik. Paderborn: Schöningh 2003. 240 S. € 28,-.

Ritschl, Dietrich: Zur Theorie und Ethik der Medizin. Philosophische und theologische Anmerkungen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003. Ca. 250 S. Ca. € 24,90.

Wettstein, R. Harri: Leben- und Sterbenkönnen. Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person. Bern/Berlin/Brüssel u.a.: Peter Lang 32003. 875 S. € 77,40.

Friedensethik / Krieg und Frieden

Bultmann, Christoph/Kranemann, Benedikt/Rüpke, Jörg (Hg.): Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit. Probleme - Positionen - Perspektiven. Münster: Aschendorff 2003. 304 S. E 14,80.

Fonk, Peter: Frieden schaffen - auch mit Waffen? Theologisch-ethische Überlegungen zum Einsatz militärischer Gewalt angesichts des internationalen Terrorismus und der Irak-Politik 2003. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 64 S. € 12,-.

Roberts, David E.: Hope in Times of War. A Theological Ethic of Contemporary Conflict. (Pastoral Theology, Vol. 4) BembBerlinBrüssel u.a.: Peter Lang 2003. 212 S. € 68,50.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit philosophischem Schwerpunkt

Albert, Hans: Kritik des transzendentalen Denkens.

Von der Begründung des Wissens zur Analyse der Erkenntnispraxis. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 202 S. E 19,-.

Barth, Roderich: Absolute Wahrheit und endliches

Wahrheitsbewusstsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff-Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. Ca. 300 S. Ca. E 60,-.

Crisp, Roger: Routledge Philosophy GuideBook to

Mill on Utilitarianism. London: Routledge 1997. 256 S. £ 9,99.

Esser, Andrea Marlen: Eine Ethik für Endliche. Kants

Tugendlehre in der Gegenwart. Stuttgart: frommann-holzboog 2003. Ca. 380 S. Ca. E 64,-.

Kirkman, Robert: Skeptical Environmentalism.

Bloomington: Indiana University Press 2002. 224 S. £ 15,50.

Loos, Stephan: Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Philosophie der Religion nach

Klaus Hemmerle. (Reihe Technik und Weisheit, Bd. 3) Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 2003. 544 S. € 44,-.

O'Connor, Timothy/Robb, David: Philosophy of

Mind. Contemporary Readings. London: Routledge 2003. 400 S. £ 15,99.

Rese, Friederike: Praxis und Logos bei Aristoteles.

Handlung, Vernunft und Rede in »Nikomachischer Ethik«, »Rhetorik« und »Politik«. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. Ca. 350 S. Ca. E 50,-.

Sherover, Charles M.: From Kant and Royce to Heidegger. Essays in Modern Philosophy. (Studies in Philosophy and the History of Philosophy Series, Vol. 38) London: The Catholic University of America Press 2003. 256 S. £ 49,50.

Spielthener, Georg: Grundlagen der Ethik. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie, Bd. 657) Bern/Berlin/Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 360 S. E 50,10.

Geyet, Hans-Georg: Andenken. Theologische Aufsätze. Hg. v. Korsch, Dietrich/Goebel, Hans T./

Ruddies, Hartmut/Seim, Jürgen. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 508 S. E 29,-.

Jüngel, Eberhard: Wertlose Wahrheit. Zur Identität

und Relevanz des christlichen Glaubens: Theologische Erörterungen III. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. Ca. 420 S. Ca. E 40,-.

Mokrosch, Reinhold/Iohannsen, Friedrich/Grem-

mels, Christian: Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 260 S. E 29,95.

Müller, Wolfgang Erich (Hg.): Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 244 S. E 34,-.

Müller, Wolfgang Erich: Argumentationsmodelle der

Ethik. Positionen philosophischer, katholischer und evangelischer Ethik. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 288 S. € 22,-.

Murphy, Nancey u.a. (Hg.): Virtues and Practices

in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre. London: Eurospan 2003. 400 S. £ 20,95.

Neuner, Peter (Hg.): Naturalisierung des Geistes –

Sprachlosigkeit der Theologie. Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild. (Quaestiones disputatae, Bd. 205) Freiburg: Herder 2003. Ca. 240 S. Ca. E 24,90.

Pannenberg, Wolfhart: Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 160 S. E 15,90.

Voigt, Friedemann (Hg.): Ernst Troeltsch Lesebuch.

Ausgewählte Texte. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 404 S. E 16,90.

Willi, Hans-Peter: Unbegreifliche Sünde. »Die

christliche Lehre von der Sünde« als Theorie der Freiheit bei Julius Müller (1801-1878). Berlin: de Gruyter 2003. 470 S. E 98,-.

Kirche / Diakonie / Kirchenrecht / Religionssoziologie

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit.

Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002. (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 32) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 360 S. E 39,90.

Ebach, Iirgen/Freuldh, Magdalene Li/Gutman.

Hans Martin/weinrich, Michael: Bloß ein Amt und keine Meinung - Kirche? (Jabboq, Bd. 4) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 230 S. E 24,95.

Erbacher, Volker/Kaiser, Andrea/Kaiser, Thomas O.H. (Hg.): »Wenn das Geld im Kasten klingt [...]« - die Kirche und das Geld. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 112 S. € 18,-.

Graf, Friedrich-Wilhelm (Hg.): Protestantische Lebenswelten. (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 11) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 432 S. € 39,95.

lännti, Athi/Michler, Anke/Holtkamp, Marion (Hg.): Die Evangelischen Kirchen im sich vereinigen den Europa. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2003. 218 S. € 24,-.

Jelen. Ted G. (Hg.): Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2002. 224 S. £ 51,50.

Köß, Hartmut: »Kirche der Armen«? Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland. (Ethik im theologischen Diskurs, Bd. 6) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 400 S. € 24,90.

Monsma, Stephen V. (Hg.): Church - State Relations in Crisis. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2002. 288 S. £ 53,-.

Rotenberg, Mordechai: Damnation and Deviance. The Protestant Ethic and the Spirit of Failure. London: Eurospan 2003. 256 S. £ 20,50.

Schmidt, Heiner/Zitt, Renate (Hg.): Diakonie in der Stadt. Reflexionen – Modelle – Konkretionen. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 220 S. € 20,-.

Spieker, Manfred (Hg.): Katholische Kirche und Zivilgesellschaften in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Litauen, Tschechien und der Slowakei. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 22) Paderborn: Schöningh 2003. 462 S. € 58,-.

Utter, Glenn H./Storey, John W.: Religion and Politics. A Reference Handbook. London: Eurospan 2002. 342 S. £ 34,50.

Vdsquer; Manuel A./Friedmann Marquardt, Marie: Globalizing the Sacred. Religion Across the Americas. London: Rutgers University Press 2003. 256 S. £ 17,50.

Medienethik

Eurich, Claus (Hg.): Gesellschaftstheorie und Mediensystem. Interdisziplinäre Zugänge zur Beziehung von Medien, Journalismus und Gesellschaft. (Medien: Forschung und Wissenschaft, Bd. 2) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 144 S. € 14,90.

Hüring, Klaus/Rupp, Horst F. (Hg.): Medientheorie und Medientheologie. (Symbol-Mythos - Me-

dien, Bd. 7) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 144 S. € 19,90.

Schicha, Christian/Brosda, Carsten (Hg.): Medien und Terrorismus. Reaktionen auf den 11. September 2001. (ikö-Publikationen, Bd. 4) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 208 S. € 20,90.

Natur / Schöpfung und Ethik

Armstrong, Susan/Botzler, Richard G. (Hg.): Animal Ethics Reader. London: Routledge 2003. 576 S. £ 17,99.

Fern, Richard L.: Nature, God and Humanity. Envisioning an Ethics of Nature. Cambridge: Cambridge University Press 2002. 284 S. £ 45,-.

Moustakas, Ulrich: Urkunde und Experiment. Neuzzeitliche Naturwissenschaft im Horizont einer hermeneutischen Theologie der Schöpfung bei Johann Georg Hamann. Berlin: de Gruyter 2003. 308 S. € 88,-.

Schockenhoff, Eberhard/Huber, Max G. (Hg.): Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube. (Reihe Grenzfragen, Bd. 29) Freiburg i. Br.: Verlag Kar! Alber 2003. 256 S. € 24,-.

Ökumene und Weltreligionen

Buber, Martin: The Two Types of Faith. A Study of the Interpenetration of Judaism and Christianity, London: Syracuse University Press 2003. 160 S. £ 16,50.

Gäde, Gerhard: Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen. Paderborn: Schöningh 2003. 192 S. E 24,90.

Kanacher, Britta: Christliche und muslimische Identität. Anstöße für eine neue Verständigung. (Christentum und Islam im Dialog, Bd. 5) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 232 S. € 17,90.

Kaplan, Dana Evan: American Reform Judaism. An Introduction. London: Rutgers University Press 2003. 288 S. £ 16,95.

Kohlbrugge, Hanna: Der einsame Gott des Islam. Was uns nach dem Islam fragen lässt. (Begegnung Christen und Muslime, Bd. 2) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 280 S. € 19,90.

Neuser, Wilhelm N.: Die Entstehung und theologische Formung der Leuenberger Konkordie 1971-1973. (Theologie: Forschung und Wissen-

schaft, Bd. 7) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 136 S. € 19,90.

New; David S.: Holy War. The Rise of Militant Christian, Jewish and Islamic Fundamentalism. London: Eurospan 2002. 244 S. £ 26,95.

Pipes, Daniel: In the Path of God. Islam and Political Power. London: Eurospan 2002. 373 S. £ 24,50.

Scherer, Burkhard (Hg.): Die Weltreligionen. Zentrale Themen im Vergleich. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 160 S. € 16,95.

Schwöbel, Christoph: Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 467 S. € 39,-.

Wunder, Bernhard: Zwei Religionen - ein Gott? Zum Status des »Jüdischen« in der Trinitätstheologie des 20. Jahrhunderts. (Studien zu Christentum und Judentum) Paderborn: Schöningh 2003. 160 S. € 19,90.

Pädagogik und Ethik / Psychologie und Ethik

Breun, Richard: Verkörperung von Moral. Philosophisch-anthropologische Studien zu einem Moralbegriff in didaktischer Absicht. (Hodos - Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie, Bd. 2) Bern/Berlin/Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 529 S. € 79,50.

Hall, Harold V./Whitaker, Leighton (Hg.): Collective Violence. Effective Strategies for Assessing and Intervening in Fatal Group and Institutional Aggression. Andover: CRC Press 1999. 760 S. £ 107,-.

Meyer-Blanck, Michael: Kleine Geschichte der evangelischen Religionspädagogik. Dargestellt anhand ihrer Klassiker. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 240 S. € 19,95.

Scheilke, Christoph Th.: Von Religion lernen heute. Befunde und Perspektiven in Schule, Gemeinde und Kirche. (Schriften aus dem Comenius-Institut, Bd. 6) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 344 S. € 35,90.

Weiss, Regula: Macht Migration krank? Eine transdisziplinäre Übersicht zur Gesundheit von Migrantinnen und Migranten. Zürich: Seismo Verlag 2003. 400 S. E 39,-.

Whitaker, Leighton: Understanding and Preventing Violence. The Psychology of Human Destructiveness. (Pacific Institute Series on Forensic

Psychology, Vol 2) Andover: CRC Press 2000. 248 S. £ 36,99.

Politik / Politische Ethik

Demerath III, N. J.: Crossing the Gods. World Religions and Worldly Politics. London: Rutgers University Press 2003. 285 S. £ 19,50.

Regan, David: Why are they poor? Helder Camara in Pastoral Perspective. (Theologie und Praxis, Bd. 13) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 160 S. € 17,90.

Sack, Detlef/Steffens, Gerd (Hg.): Gewalt statt Anerkennung? Aspekte des 11.9.2001 und seiner Folgen. Bern/Berlin/Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 263 S. E 24,-.

Shannon, Vaughn P.: Balancing Act. US Foreign Policy and the Arab-Israeli Conflict, London: Ashgate 2003. 162 S. £ 42,50.

Recht / Rechtsethik

Kriele, Martin: Grundprobleme der Rechtsphilosophie. (Wissenschaftliche Paperbacks, Bd. 10) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 232 S. € 19,90.

Schilling, Theodor: Internationaler Menschenrechtsschutz. Universelles und europäisches Recht. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 302 S. € 24,-.

Schockenhoff, Eberhard: Natural Law and Human Dignity. Universal Ethics in an Historical World. London: The Catholic University of America Press 2003. 326 S. £ 20,50.

Sexualität / Ehe / Familie

Gallagher, Sally: Evangelical Identity and Gendered Family Life. London: Rutgers University Press 2003. 304 S. £ 17,50.

Grabowski, John S.: Sex and Virtue, An Introduction to Sexual Ethics. London: The Catholic University of America Press 2003. 188 S. £ 32,95.

Hutter, Christoph/Hevicke, Michael/Plois, Bernhard/Westermann, Birgit (Hg.): Herausforderung Lebenslage. PraxisReflexe aus der Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung. (Theologie und Praxis, Bd. 18) Münster/Hamburg/London: Lit 2003. 256 S. € 19,90.

Sozialethik / Soziale Ordnung / Soziologie und Ethik

- Abrams, Elliott (Hg.):* The Influence of Faith. Religious Groups and V.S. Foreign Policy. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2001. 256 S. £ 18,95.
- Asad, Talal:* Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. London: Eurospan 2003. 280 S. £ 15,50.
- Bloemers, Wolf:* Ethik und Soziale Gerechtigkeit. (Sozialgemeinschaft Europa, Bd. 5) Bern/Berlin/Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 378 S. € 49,80.
- Breuer, Clemens:* Christliche Sozialethik und Moraltheologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 46) Paderborn: Schöningh 2003. 394 S. € 52,-.
- Greeley, Andrew M.:* Religion in Europe at the End of the Second Millenium. A Sociological Profile. London: Eurospan 2002. 252 S. £ 28,95.
- Pollack, Detlef:* Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 330 S. € 29,-.
- Taylor, Charles:* Thinking and Living Deep Diversity. Hg. v. Redhead, Mark. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2002. 272 S. £ 18,95.

Lebensführung / Tugenden

- Cohen, Martin:* 101 Ethical Dilemmas. London: Routledge 2003. 288 S. £ 8,99.
- Notz, Konstantin v.:* Lebensführungspflichten im evangelischen Kirchenrecht. (Schriften zum Staatskirchenrecht, Bd. 10) Bern/Berlin/Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 320 S. € 45,50.
- Thatcher, Adrian:* Living Together and Christian Ethics. (New Studies in Christian Ethics, 21) Cambridge: Cambridge University Press 2002. 314 S. £ 45,-.

Wirtschaftsethik

- Becker, Irene/Hausser, Richard:* Anatomie der Einkommensverteilung. Ergebnisse der Einkom-

- mens- und Verbrauchsstichproben 1969-1998. Berlin: edition sigma 2003. 315 S. € 18,90.
- Grieswelle, Detlef:* Gerechtigkeit zwischen den Generationen. Solidarität, Langfristdenken, Nachhaltigkeit in der Wirtschafts- und Sozialpolitik. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 47) Paderborn: Schöningh 2002. 286 S. € 34,-.
- Hübner, Jörg:* Globalisierung – Herausforderung für Kirche und Theologie. Perspektiven einer menschengerechten Weltwirtschaft. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 352 S. E 35,-.
- Merle, Jean-Christophe (Hg.):* Globale Gerechtigkeit. (problemata 147) Stuttgart: frommann-holzboog 2004. Ca. 700 S. Ca. E 88,-.
- Nass, Elmar:* Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik. Eine finaletische Positionierung im Spannungsfeld zwischen Ethik und Ökonomik. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 48) Paderborn: Schöningh 2003. 343 S. E 44,-.
- Röhrig, Gesine:* Arbeitslosigkeit und Gerechtigkeit. Zur Begründung eines Rechts auf Arbeit. Bern/Berlin/Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 97 S. € 23,-.
- Schefcyk, Michael:* Umverteilung als Legitimationsproblem. (Reihe Praktische Philosophie, Bd. 71) Freiburg i. Br.: Verlag Kar! Alber 2003. Ca. 288 S. Ca. € 42,-.
- Thöne, Michael:* Subventionskontrolle. Ziele - Methoden - internationale Erfahrungen. Berlin: edition sigma 2003. 158 S. E 14,90.
- Wagner, Adolf:* Strukturwandel, Arbeitslosigkeit und Verteilung. (Tübinger Volkswirtschaftliche Schriften 22) Tübingen: Francke Verlag 2003. 671 S. € 78,-.

Wissenschaft und Technik

- Canzler, Weert/Schmidt, Gert (Hg.):* Das zweite Jahrhundert des Automobils. Technische Innovationen, ökonomische Dynamik und kulturelle Aspekte. Berlin: edition sigma 2003. 259 S. € 19,90.
- Dolata, Ulrich:* Unternehmen Technik. Akteure, Interaktionsmuster und strukturelle Kontexte der Technikentwicklung: Ein Theorierahmen. Berlin: edition sigma 2003. 333 S. E 24,90.

Autoren

Johannes Fischer, Dr. theol., geb. 1947, ist ordentlicher Professor für Theologische Ethik am Institut für Sozialethik am Ethik-Zentrum der Universität Zürich.

Claus Günzler, Dr. phi!., geb. 1937, war bis 2002 ordentlicher Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe und ebendort Leiter des Hodegetischen Instituts. Er ist Mitherausgeber der Nachlasswerke Albert Schweitzers.

Stephan Märkt, Dr. des. rer. pol., geb. 1974, arbeitet derzeit an einem Post-Doc-Projekt in Erfurt über den Zusammenhang von Deregulierung des Arbeitsmarktes und der Bildung von Familien sowie dem Erhalt von Humanvermögen.

Hartmut Kreß, Dr. theol., geb. 1954, ist ordentlicher Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Andreas Georg Scherer, Dr. rer. pol., geb. 1964, ist ordentlicher Professor für Grundlagen der BWL und Theorien der Unternehmung an der Universität Zürich.

Wolfgang Vögele, Dr. theol., geb. 1962, ist Direktor der Evangelischen Akademie zu Berlin und Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg.

Einleitung

Selbstbestimmung, Selbstsorge, Selbstverwirklichung - das Selbst ist zu einem zentralen Thema der aktuellen ethischen Diskussion geworden. Dabei gibt es unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der Frage, was ein Selbst ausmacht und wodurch es konstituiert wird. Für Charles Taylor gibt es eine enge Verbindung zwischen Selbst und Moral. Das Selbst baut sich auf über das, was Taylor »starke Wertungen« oder »qualitative Bestimmungen« nennt. Demgegenüber steht für Harry Frankfurt das Selbst in Verbindung mit der Frage, worum wir uns kümmern sollen, die er von der moralischen Frage, was wir tun sollen, unterscheidet. Das Selbst tritt hiernach am Schärfsten hervor im Phänomen der volitionalen Nötigung, die Frankfurt an Luthers »Hier stehe ich und kann nicht anders« illustriert und die gerade nicht auf moralischen Erwägungen beruht oder eine moralische Nötigung ist. Das Beispiel verdeutlicht den scheinbar paradoxen Zusammenhang von Selbst und Freiheit. Das Sich-Fügen in die durch das Selbst auferlegte Nötigung erscheint in diesem Fall als größtmöglicher Ausdruck von Freiheit.

Die drei Studien dieses Heftes lassen sich im weiteren Umfeld dieser Debatte verorten. Stephan Goertz befasst sich auf dem Hintergrund des Individualisierungsprozesses mit der Frage der Pflichten gegen sich selbst, die er in die Frage der Sorge um das eigene Selbst überführt und auf ihre theologische Dimension hin transparent macht. Die Selbstsorge, so seine These, »ist ein Feld, auf dem der christliche Glaube als Kraft zur Kritik und zur Distanz seine Relevanz für die Identität des Individuums unter Beweis stellen kann«.

Andreas Klein bindet das Problem der Freiheit oder Unfreiheit des Selbst an die empirischen Erkenntnisse der Neurobiologie zurück, denen zufolge das menschliche Handeln aus Schichten gesteuert wird, die der bewussten Willensentscheidung vorausliegen. Dies scheint auf eine radikale Problematisierung der Handlungsfreiheit hinauszulaufen. Oder wird hier gerade etwas sichtbar von dem inneren Zusammenhang von Selbst und Freiheit? Klein untersucht, ob und wie die einschlägigen Deutungen der Handlungsfreiheit angesichts der neurobiologischen Erkenntnisse bestehen können. Ethische Entwürfe, so seine These, müssen in Zukunft neurobiologische Erkenntnisse kritisch mit einbeziehen, wollen sie nicht am Menschen vorbei argumentieren.

Selbstbestimmung ist einer der zentralen Begriffe in der Debatte um die Sterbehilfe. Ausgehend von dieser Debatte befasst sich Ulrich Körtner's Beitrag mit den Bedingungen des Sterbens in der modernen Stadt, um daraus Folgerungen für die Sterbebegleitung als interkulturelle und interreligiöse Herausforderung abzuleiten.

Schließlich sei auf die Berichte in diesem Heft hingewiesen. Spätestens seit der sogenannten Bioethikkonvention des Europarates ist die europäische Dimension aktueller ethischer Debatten ins allgemeine Bewusstsein getreten. Der Beitrag von Katrin Hatzinger vom Brüsseler Büro der EKD gibt einen Einblick in den diesbezüglichen aktuellen Problemstand auf europäischer Ebene. Über die Societas Ethica als europäische Vereinigung evangelischer, katholischer und philosophischer Ethikerinnen und Ethiker berichtet Stefan Heuser mit einem Rückblick auf die letzte Jahrestagung in Sigtuna (Schweden) und einem Vorblick auf die nächste Jahrestagung 2005 in Ljubljana (Slowenien) zum Thema »Pluralismus in Europa«.

Johannes Fischer

Toleranz

Umstritten und aktuell

Von Wolfgang Huber

1. Als Ludwig XIV. 1685 das Edikt von Nantes aufhob und der Toleranz der Reformierten in Frankreich ein Ende setzte, gab dies dem Großen Kurfürsten die Gelegenheit, mit einem eigenen Toleranzedikt zu antworten und dadurch eine erhebliche Zahl von Hugenotten nach Brandenburg zu ziehen. Dieser Akt religiöser Toleranz lag zugleich im wohlverstandenen wirtschaftlichen Interesse des Landes. Nicht erst seit diesem Vorgang ist es eine Erfahrungstatsache, dass Toleranz nicht abstrakt dekretiert und befohlen werden kann. Denn sie lässt sich nur verwirklichen, wenn auch die jeweilige politische und wirtschaftliche Lage im Blick ist.

Auf die politischen Bedingungen von Toleranz werden wir auch heute neu aufmerksam. Die Veränderungen im Umgang mit dem Toleranzproblem, die sich mit den beiden Daten des 11. September 2001 und des 11. März 2004 verbinden, sind noch kaum zureichend aufgearbeitet. Dabei zeichnet sich ein Paradigmenwechsel ab, der sich in dem Maß als riskant erweisen könnte, in dem er weitgehend unbewusst abläuft. Bis zum Jahr 2001 neigte man dazu, die gesellschaftliche Transformation in Europa unter kulturellem Gesichtspunkt als eine Entwicklung zu gesteigerter Pluralität anzusehen. Eine pluralistische Religionskultur galt als eines der Merkmale dieser kulturellen Pluralität. Die aufgeklärte Säkularität, die in Europa das Verhältnis von Religion und Rechtsordnung bestimmt, erschien als ein günstiger institutioneller Rahmen für eine solche Pluralität. Ein multireligiöser Relativismus als eine in Europa verbreitete Geisteshaltung schien eine solche Haltung zu fördern. Die Tendenz zur Selbstaufhebung, die jeder auf Indifferenz begründeten Toleranz eignet, trat kaum ins Bewusstsein.

Wie auch immer man die Terroranschläge des 11. September 2001 in New York und Washington und des 11. März 2004 in Madrid in ihren genaueren Umständen interpretiert, so steht fest, dass sie für die Wahrnehmung von religiöser Pluralität in den USA wie in Europa veränderte Bedingungen geschaffen haben. Zu den ersten Reaktionen auf den 11. September gehörte der Appell, gerade nun den Dialog mit dem Islam verstärkt fortzusetzen. Die religiöse Trauerfeier für die Opfer des Anschlags auf das World Trade Center im Yankee Stadium in Hadern bezog die Vertreter des Islam bewusst ein. Aber zugleich ließen diese Anschläge wie auch die Selbstmordattentate jugendlicher Palästinenser eine Form des Islam vor Augen treten, der mit allen Formen aufgeklärter Toleranz schlechterdings unverträglich ist. Die Veränderungen im Islam, die sich mit der islamistischen Revolution verbinden, treten nun auch in den USA und in Europa unmittelbar vor Augen. Die nur scheinbar beruhigende Auskunft, dass das Phänomen des Islamismus auf bestimmte islamische Länder zwischen Saudi-Arabien und Pakistan beschränkt sei, trägt nicht mehr.

Ob Huntingtons These vom »clash of civilisations« sich doch als zutreffend erweise, wird inzwischen gefragt. Man wird einräumen müssen, dass das in Religionen eingeschlossene Konfliktpotential doch wesentlich größer ist, als multireligiöse Euphorie noch vor einem Jahrzehnt wahrhaben wollte. Doch die programmatische Ausrufung eines Kulturkonflikts führt gleichwohl in die falsche Richtung. Vielmehr hat die Einsicht in die Dringlichkeit eines toleranten Verhältnisses zwischen den Religionen noch an Gewicht gewonnen. Doch dies kann keine Toleranz aus Indifferenz, es muss vielmehr eine Toleranz aus Überzeugung sein. Worin kann sie ihren Grund haben?

2. Die Erinnerung an die Geburt Gotthold Ephraim Lessings vor 275 Jahren hat die Aufmerksamkeit erneut auf den Beitrag zum Toleranzthema gelenkt, den Lessing in »Nathan der Weise« mit der Ringparabel entworfen hat. Doch muss man, wie Wilfried Härle in einer scharfsichtigen Analyse beispielhaft gezeigt hat,¹ in Frage stellen, ob Lessing wirklich einen weiterführenden oder gar für die Gegenwart tragfähigen Beitrag zum Toleranzproblem geleistet hat. Ist das Bild der drei Ringe, unter denen der wahre Ring sich nicht mehr finden lässt, wirklich ein Modell von Toleranz? Die drei Söhne, die von ihrem Vater drei gleich aussehende Ringe erhalten, ziehen vor den Richter, um feststellen zu lassen, wer den echten Ring und mit ihm auch die Herrschaft erhalten hat. Da jedoch nach der Auffassung des Richters die Wahrheitsfrage nicht entschieden werden kann, macht er stattdessen die Frage zum Prüfstein, wer von den dreien der beliebteste sei, welchen also zwei der drei Brüder besonders lieben. Dieser Test geht negativ aus, weil ja die erklärte Liebe zu einem Bruder das Eingeständnis impliziert hätte, dass er über den echten Ring verfügt. Das veranlasst den Richter zu der Einschätzung, dass es diesen gar nicht mehr gibt; er ging vielmehr, so vermutet er, verloren. An die drei Brüder appelliert er, trotzdem an die Echtheit ihres Rings zu glauben und dies durch ein Verhalten unter Beweis zu stellen, das durch vorurteilsfreie Liebe und Verträglichkeit geprägt ist.

Mit diesem Ausgang der Ringparabel wird nun freilich die Frage nach der Toleranz gerade suspendiert. Das Ertragen einer fremden Wahrheitsüberzeugung wird nicht mehr gefordert; denn nach der Wahrheit der Religion wird nicht mehr gefragt. Die Wahrheitsgewissheit wird aus einer Überzeugung zu einer Hypothese in praktischer Absicht. Religion wird auf Moralität reduziert.

Toleranz dagegen muss jedenfalls in christlicher Perspektive in einer Glaubensgewissheit gründen, um deretwillen der Mitmensch als Nächster geachtet und in seiner abweichenden Glaubensweise respektiert wird. Reformatorisch geprägter Glaube stützt sich dafür auf eine göttlich zugesprochene Anerkennung der menschlichen Person, die unabhängig von ihren Taten und damit auch von ihren Überzeugungen gilt. Denn diese göttliche Anerkennung beruht gerade nicht auf den von Menschen erbrachten Leistungen, sondern auf einer göttlichen Toleranz, die den gottlosen Menschen als von Gott geliebtes Geschöpf annimmt.

Wenn Toleranz demzufolge nicht in einer religiösen Indifferenz, sondern in einer bestimmten und bestimmbaren Glaubensgewissheit gründet, dann hat das freilich Folgen für die Art und Weise, in welcher diese Toleranz praktiziert wird. Wenn Toleranz auf eine bestimmte und bestimmbare Wahrheitsgewissheit angewiesen ist, dann kann sie sich gerade nicht in einer Suspendierung der Wahrheitsfrage Ausdruck verschaffen, sondern muss sich auch im Streit um die Wahrheit bewähren. Wenn gelebte Toleranz eine im Leben bewährte Folge des Gottes-

verhältnisses ist, dann kann Religion gerade auch um der Toleranz willen nicht auf Moralität reduziert werden; vielmehr muss auch im Verhältnis zwischen den Religionen die Gottesfrage in ihrer konstitutiven Bedeutung zur Sprache kommen. Deshalb ist die Frage nach Frieden und Toleranz zwischen den Religionen auch noch nicht mit der Ausrufung eines »Projekts Weltethos« beantwortet; die Antwort kündigt sich vielmehr erst dann an, wenn die Religionen ihre Differenzen im Glaubensverständnis in einer Weise austragen können, die den Frieden nicht gefährdet, sondern stärkt.

In diesem Sinn muss man sagen, dass mit den Daten des 11. September 2001 und des 11. März 2004 die Zeit der interreligiösen Schummelei unwiderruflich an ein Ende gekommen ist. Ein durch Toleranz geprägter Dialog der Religionen dagegen ist keineswegs am Ende; er kann und er muss vielmehr erst richtig beginnen. Doch er ist schwer.

3. Massive Formen praktizierter Intoleranz belasten diesen Dialog. Dabei ist nicht nur auf den Fundamentalismus andernorts zu verweisen. Abwehr des Fremden und Gewalt gegen Fremde gibt es im eigenen Land. In der unmittelbaren Nähe zur Ostgrenze Deutschlands ist solche Abwehr des Fremden auch im Zusammenhang der Osterweiterung der Europäischen Union zu beobachten. Erneut wird der Fremde, der Andere als Bedrohung wahrgenommen. Unterschiede werden akzentuiert; die eigenen Interessen - am Erhalt der Arbeitsplätze im eigenen Land und an wirtschaftlicher Prosperität - werden zum Anlass für die Abgrenzung vom Fremden. Auch dann wird er als Bedrohung angesehen, wenn man ihn leibhaftig gar nicht vor Augen hat.

Warum werden eigene Existenzsorgen auf den Fremden projiziert? Entscheidend ist offenbar, dass seine Andersartigkeit die eigene Identität in Frage stellt. Schon in früheren Zeiten religiöser Intoleranz war es so, dass die Anhänger einer anderen Konfession deshalb als so bedrohlich erschienen, weil sie die eigene Wahrheitsüberzeugung in Frage stellten. Und so wird auch in der Anwesenheit der ethnisch Fremden, der kulturell Andersartigen eine Infragestellung der eigenen Identität gesehen. Wenn das Fremde uns - und sei es auch nur vermeintlich - naherückt, verliert es seinen exotisch anziehenden Charakter. Es stellt uns in Frage und wirkt dadurch bedrohlich. Dem kann man nur standhalten, wenn man über ein ausreichendes Selbstbewusstsein und Selbstwertgefühl verfügt. Wer andere annehmen soll, muss sich selbst angenommen fühlen. Nur wer sich der eigenen kulturellen Identität einigermaßen sicher ist, kann auch das Fremde akzeptieren. Nur wer zur eigenen kulturellen Überlieferung ein einigermaßen geklärtes Verhältnis hat, wird auch zum Verstehen des Fremden bereit und in der Lage sein. Nur wer so viel Selbstwertgefühl hat, dass er zu den Verunsicherungen der eigenen Biographie, vor allem der eigenen Berufsperspektive, ein realistisches Verhältnis entwickelt, ist dagegen gefeit, Sündenböcke zu suchen, die er für die eigene Unsicherheit verantwortlich machen muss. Menschen, die in ihrer eigenen religiösen, kulturellen oder nationalen Identität verunsichert sind, neigen zur Intoleranz.

Solche Intoleranz wird nicht schon dadurch überwunden, dass man Kenntnisse über das Fremde vermittelt. An ihren Kern kommt man erst heran, wenn man dazu hilft, dass Menschen ein reflektiertes Verhältnis zur eigenen Identität entwickeln. Wenn Heranwachsende eine solche eigene Identität entwickeln sollen, müssen sie mit Erwachsenen zu tun bekommen, die selbst zu ihrer eigenen Identität ein reflektiertes Verhältnis haben und diese auch

erkennbar machen. Das ist natürlich zuallererst eine Frage an die Beziehung zwischen Eltern und Kindern, also eine Frage nach unserem Bild von der Familie und nach der Familienwirklichkeit. Mich hat in diesem Zusammenhang eine Debatte sehr nachdenklich gestimmt, die sich an den Tod eines algerischen Asylbewerbers im brandenburgischen Guben anschloss. Ein Streetworker, der in Guben für Jugendsozialarbeit verantwortlich ist, reagierte auf diesen Vorgang mit einem offenen Brief, in dem er vor allem die Eltern ansprach. Er fragte sie, ob sie weiterhin einem in der DDR-Zeit erlernten Schema folgen und die Verantwortung für das Heranwachsen ihrer Kinder einfach an öffentliche Institutionen delegieren wollten.

Auch aus dieser Perspektive bestätigt sich die Einsicht: Toleranz meint nicht die gleichgültige Hinnahme des andern, sondern einen Respekt vor der Würde des andern, der aus eigener Überzeugung wächst und deshalb auch in der aktiven Verteidigung der Menschenwürde Ausdruck findet. Die Toleranz, um die es geht, ist eine überzeugte und aktive Toleranz. Diese Toleranz ist in der Tat eine unentbehrliche Tugend für die Demokratie, für das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft und für den Frieden zwischen Völkern, Kulturen und Religionen.

*BischofProf Dr. Wolfgang Huber
Georgenkirchstrasse 69/70
D-10249 Berlin*

Anmerkungen

- I. Vgl. W. Härle, Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz, in: ehr. Schwöbel, D. von Tippelskireh (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg / Basel/Wien 2002, 77-97.

Rückkehr der Pflichten gegen sich selbst?

Über den heute möglichen Sinn eines ethischen Prinzips

Von Stephan Goertz

1. Ein perfekter Widerspruch zur Tradition?

»Jenseits von Stand und Klasse«, unter diesem Titel veröffentlicht Ulrich Beck 1983 einen Text, den er im Abstand eines Jahrzehnts - 1994 - selbst nicht ohne Grund als einen der zentralen Bezugstexte der neueren sozialwissenschaftlichen -Individualisierungs-Debatte bewertet. Beck behauptet darin, ein »Wertsystem der Individualisierung«? beschreiben zu können, das vom »Ziel der Selbsterfüllung-e' bestimmt wird. Und er fährt fort: »Dieses Wertesystem [...] enthält zugleich auch Ansätze einer neuen Ethik, die auf dem Prinzip der *-Pflichten gegen sich selbst-* beruht. Dies stellt für die traditionelle Ethik einen perfekten Widerspruch dar, da Pflichten notwendig Sozialcharakter haben und das Tun des einzelnen mit dem Ganzen abstimmen und in es einbinden. Diese neuen Wertorientierungen werden daher auch leicht als Ausdruck von Egoismus und Narzissmus missverstanden. Damit wird jedoch der Kern des Neuen, der hier hervorbricht, verkannt. Dieser richtet sich auf Selbstaufklärung und Selbstbefreiung als eigentätigen, lebenspraktischen Prozess; dies schließt die Suche nach neuen Sozialbeziehungen in Familie, Arbeit und Politik mit ein.«

Bemerkenswert an dieser am Beginn der bis heute virulenten Individualisierungsdebatte stehenden Diagnose ist die These Becks, dass die .neue Ethik- auf dem Prinzip der Pflichten gegen sich selbst basiert und damit ein perfekter Widerspruch zur traditionellen Ethik vorliegt. Gehört das Naturrecht der Aufklärung, gehört Kant und gehört schließlich die Moraltheologie nicht mehr zur traditionellen Ethik? Zugegeben - es gibt ethische Ansätze, die Pflichten gegen sich selbst abgelehnt haben und auch heute ablehnen. Davon wird noch zu sprechen sein. Wird von Pflichten gegen sich selbst gesprochen, ist aber in keiner Weise ein Kriterium gewonnen, eine neue von einer alten Ethik unterscheiden zu können. Die These Becks ist in ihrem kontradiktorischen Aspekt nicht zu halten - aber, so eine erste Beobachtung, sie belegt, dass der traditionelle Ausdruck der Pflichten gegen sich selbst unter den Bedingungen modernisierter Gesellschaften als reaktivierungswürdig erachtet wird. Das Verständnis des Selbst, dem Adressaten der Verpflichtung, so meine These, wandelt sich jedoch in charakteristischer Weise und setzt besonders bestimmte Aspekte der katholischen moraltheologischen Tradition unter Revisionsdruck. Zudem ist die Frage aufzuwerfen, welche normative Ebene mit dem neuen Verständnis der Pflichten gegen sich selbst betreten wird. Und schließlich: wie kann das Plädoyer für die Selbstsorge, das bei Beck anklingt, so ausgelegt werden, dass es nicht gegen Geltungsgründe für ein allgemeines Sollen in Stellung gebracht wird?

2. Die Traditionen der Pflichten gegen sich selbst

Die Vorstellung, dass der Mensch in Hinsicht auf sich selbst zu Bestimmtem verpflichtet ist, schlägt sich bis heute, auch hier führt Becks These in die Irre, nicht zuletzt in moraltheologischen Positionen zu Fragen der angewandten Ethik nieder. Gezeigt werden könnte diese Argumentationsfigur sowohl am Beispiel der Sexualmoral als auch entlang bioethischer Fragen. Ich beschränke mich auf das vielleicht prominenteste Feld: die Frage der Sterbehilfe. In seinem 200 I veröffentlichten Artikel »Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion« stützt Franz-Josef Bormann seine These von der moralischen Asymmetrie zwischen aktiver und passiver Euthanasie durch die Vorstellung eines natürlichen Todes, auf den der Mensch ein Recht habe. Diesem Recht korrespondiert, so Bormann, eine »strenge moralische Pflicht [...], sich einer substantiellen Verformung des natürlichen Todes zu enthalten, da die vorzeitige Preisgabe der Befähigung zu sittlichem Handeln nicht rational gewollt werden kann.«^e Diese Argumentation wird zuletzt von Ruth Scholz in ihrer moraltheologischen Dissertation »Die Diskussion um die Euthanasie- (Münster 2002) aufgegriffen und bekräftigt. Die aktive Sterbehilfe verstößt demnach gegen eine Pflicht, die wir Menschen gegen uns selbst haben, nämlich uns als sittlich Handelnde zu erhalten. Hier fließen m.E. zwei Traditionslinien zusammen: eine klassisch moraltheologische und eine kantianische. Warum, so könnte gefragt werden, sind wir überhaupt einem *natürlichem* Geschehen unseres Selbst gegenüber verpflichtet? Und wie ist diese Pflicht mit dem *Autonomieanspruch* des Subjekts zu vereinbaren? Zur Beantwortung dieser Fragen ist es notwendig, die Redeweise von den Pflichten gegen sich selbst wenigstens in Umrissen in ihrer Genese und Geltung zu klären. Dabei sind beide Elemente des Terminus - die Pflicht und das Selbst - zu reflektieren.

Ethik als *Pflichtenlehre* zu konzipieren, ist eine keineswegs neuzeitliche Erfindung, auch wenn sich das antike vom neuzeitlichen Verständnis in markanter Weise unterscheidet. Ursprünglich meint der von Cicero mit .officium- wiedergegebene Begriff *καθήκον* in der antiken Tradition »das Zukommende, Anstehende, Erforderliche und Geeignete-s«, das die Stoa als das versteht, was dem naturgemäßen Leben entspricht und es bewahrt. Der Gedanke der teleologischen Zweckgerichtetheit des Handelns dient als Rechtfertigungsgrund. Gleichfalls umfasst der Begriff über die bloße Materialität des Tuns hinaus aber auch das Moment der *Handlungsdisposition* (die *κατορθώματα*). Über Ambrosius Schrift *De officiis ministrorum*, obwohl für den Klerus geschrieben, doch als erste eigenständige christliche Morallehre rezipiert, wird der Pflichtbegriff dann ins Christliche transformiert.⁸ Seine von Cicero übernommene, gegen das ursprüngliche Verständnis nun *extensionale* Aufteilung in *media officia*, die sich auf den Dekalog stützen, und *perfecta officia*, die supererogatorischen Werke, wird für die folgende Tradition prägend. Ambrosius Pflichtenbuch gilt als Vorbild für die Gattung von Offizienbüchern, die sich in der Folgezeit weniger als streng ethische, denn als kompilatorische Werke praktischen Charakters präsentieren, »mit detaillierten Vorschriften christlichen Lebens«. Bei Thomas wird die Ethik dann nicht als Lehre von den Pflichten, sondern als Tugendlehre konzipiert. Mit seinem Obligationsverständnis antizipiert er jedoch, und das ist keineswegs eine binnentheologische Wahrnehmung, Gedanken neuzeitlicher Pflicht-Theorien, insofern die Verpflichtungskraft nicht aus einem voluntaristisch gedachten göttlichen Ge-

wolltsein resultiert, sondern aus der normativen Schöpfungsordnung!" Die verpflichtenden Vorschriften des Naturrechts gelten als vernünftige. Diese Differenz zwischen einer externen und internen Verpflichtungstheorie ist bis heute von systematischer Bedeutung. Es geht dabei um die für die Ethik zentrale Frage, ob eine Selbstverpflichtung möglich ist oder ob jede Verpflichtung nur durch einen dem Subjekt externen Willen konstituiert wird. Noch in der Moralenzyklika Johannes Paul II. *veritatis splendor* (1993) heißt es in diesem Zusammenhang: »Die Kraft des Gesetzes beruht in der Tat auf seiner Autorität, Verpflichtungen aufzuerlegen, Recht zu verleihen und gewisse Verhaltensweisen mit Lohn oder Strafe zu belegen. -Das alles könnte sich im Menschen nicht finden, würde er selbst als oberster Gesetzgeber sich die Normen für seine Handlungen geben«<. [...] Das Naturgesetz »sist die ewige Vernunft des Schöpfers selbst und des die ganze Welt regierenden Gottes«<<< (Nr. 44, mit Zitaten Leo XIII.).

Die *Dreiteilung* der Pflichten (*divisio officiorum secundum obiecta*) in die Pflichten a) gegen Gott, b) gegen andere und c) – das ist unser Thema – gegen sich selbst geht auf Pufendorf zurück. Theologisch wurde diese Dreiteilung zuweilen auf Tit 2,12 gestützt: Die Gnade Gottes erzieht uns, »besonnen, gerecht und fromm in dieser Welt zu leben«. Weiterhin wird unterschieden zwischen den *unvollkommenen* und den *vollkommenen* Pflichten, nur letztere sind erzwingbare Schuldigkeiten auf der Basis von Rechten. Die Inhaltsseite der Verpflichtung wird bei Christian Wolff in typischer Weise bestimmt - das Wesen des Menschen, natürlichen und göttlichen Ursprungs zugleich, ist Norm des Handelns. Als Imperativ folgt daraus: »Thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet; unterlaß, was ihn unvollkommener machet.c'?. Das zu erkennende natürliche Gute bindet den Menschen in seinen Handlungen und führt zur Pflicht. Auch diese Bindung des Menschen an die eigene Wesensnatur ist ein klassischer moraltheologischer Topos bis heute, wobei der Begriff erst durch seine näheren Bestimmungen (Natur der Vernunft, Wesensnatur, Natur der Handlungen) seine volle ethische Kraft entwickelt. Auch hier nur ein Beispiel: »Richte dein Verhalten in Bezug auf dich selbst so ein, wie es sich für dich nach deiner vernünftigen Natur und deiner Stellung im Weltganzen geziemt.s" Die moralisch ausgezeichnete Selbstbezüglichkeit des Menschen findet in der christlichen Selbstliebe ihre Legitimation. Sich selbst zu lieben gilt der Tradition nicht als Ausdruck von Egoismus, sondern ist eine berechnete individuelle ethische Forderung, weil es darum geht, die individuelle Vollendung als leib-seelisches Geschöpf anzustreben.¹⁴

So ist also bereits vor Kant der Pflichtgedanke in der Naturrechtstradition beheimatet. Er dringt im 17. und 18. Jahrhundert auch in die protestantische und katholische Ethik ein. Moraltheologie als Pflichtenlehre anzulegen, entspricht damit einer verbreiteten Tendenz jener Zeit, über deren Motive es verschiedene Mutmaßungen gibt. Als *pragmatischer* Grund gilt die Möglichkeit, mit den Pflichtenkreisen eine größere Breite des Sollens abdecken zu können als mit dem Tugend- oder Dekalogschema. Noch 1959 wird den drei Pflichtenkreisen von Ernst Hirschbrich »die meiste Zukunft als Einteilungsschema für die spezielle Moraltheologie-s" zugesprochen. Und selbst in Franz Furgers *Ethik der Lebensbereiche* (Freiburg 1985) ist das Schema unschwer wiederzufinden. Seine -grundsätzlichen Vorüberlegungen- beginnen mit einem der klassischen moralischen Imperative schlechthin: *Erkenne dich selbst*. Als *pädago-*

gischer Grund könnte auf den für die Unterweisung günstigen lehrmäßigen Charakter der pflichtenlehre hingewiesen werden. Als *soziohistorisches* Motiv vermutet Johannes Reiter die neuzeitliche Hochschätzung der menschlichen Handlung gegenüber den sittlichen Anlagen." Ein Gedanke, der sich durch den Hinweis auf den göttlichen *actus purus* theologisch gut integrieren ließ. Schließlich eignet sich eine Pflichtenlehre - der Plural ist hier entscheidend - zur präzisen Bestimmung dessen, was einzelne konkret, an ihrer Stelle im sozialen Gefüge, jeweils zu tun haben. Kasuistik füllt den Pflichtbegriff material auf, der Pflichtbegriff verleiht den kasuistischen Bestimmungen Festigkeit." Diese Verquickung produziert eine Vielfalt an tatorientierten und gesetzhaften Konkretisierungen, die den Pflichtbegriff veräußerlichen, entpersonalisieren und ihn so in Verruf bringen.¹⁸ Dadurch entfernt sich die Pflichtenlehre von dem, was als ihr entscheidendes *ethisches* Motiv auszumachen ist, nämlich für die Unbedingtheit des autonomen Sollensanspruch des Sittlichen einzustehen. Pflicht ist für Kant Handeln aus Achtung vor dem selbstgegebenen sittlichen Gesetz. Die überragende Bedeutung Kants für den Pflichtbegriff ist hier zu erinnern. In der *Kritik der praktischen Vernunft* (Akad. Ausgabe V, 86) schreibt Kant: »Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtbes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken [...]«.

Kants Pflichtenlehre, aufgeteilt in Rechts- und Tugendpflichten - abhängig davon, ob es um Handlungsnormen oder Zweckprinzipien geht -, greift traditionelle Bestimmungen auf und verleiht ihnen eine neue Konsistenz. Bei Kant verpflichtet sich das Selbst selbst, es erfährt den unbedingten Anspruch des Sittlichen als Nötigung durch die eigene Vernunft. Die autonome Person wird nicht länger von einer ihr äußeren Instanz heteronom in Pflicht genommen. Das Selbst wird nicht nur zum Adressaten, sondern nun auch zum Autor der Verpflichtung. Dieser Gedanke trennt Kant von den moraltheologischen Handbüchern, die sich zu dieser Zeit gleichfalls als Pflichtenlehre präsentieren. So heißt es etwa bei Johann Michael Sailer: »Die neueren Sittenlehrer erblicken im Sittengesetz nur eine Regel für die Freithätigkeit [...] Die älteren giengen tiefer und erblickten in dem Gesetze nicht nur die Richtschnur des freien Handelns, sondern auch einen bindenden, richtenden und machthabenden Willen, der die Richtschnur zum eigentlichen Gesetze macht, der [...] belohnt, die Uebertretung straft; also einen göttlichen [...]«¹⁹ Pflicht als sittliche Nötigung geht für Sailer aus dem heiligen göttlichen Willen hervor. Der Mensch kann seinen freien Willen nicht selbst binden. Die Pflichten gegen sich selbst werden von Kant als wirkliche Selbstverpflichtungen verstanden. Was als Pflicht gegen sich selbst begriffen wird, entscheidet sich daran, als was dieses Selbst verstanden wird. »Der Begriff der *Autonomie* macht in seinen Komponenten klar, worauf es in der Moral ankommt: Zunächst und vor allem auf das Selbst (tō autō), das hier in der *Doppelrolle als Akteur und Adressat* fungiert: Vom Selbst geht etwas aus, was primär für das Selbst gültig ist.«²⁰

Für Kant ist es der *Zweck der Menschheit in meiner eigenen Person*, der begründet, warum es für mich als vernünftiges Naturwesen eine Pflicht gegen mich selbst überhaupt geben kann.

Auf dieser *Begründungsebene*, nicht auf der Ebene des materialen Pflichtenkatalogs - der ist nicht originell -, liegt die Bedeutung Kants. Ich soll meine eigene Würde als sittliches Wesen bewahren und fördern. Die Idee des homo noumenon hat praktische Konsequenzen. Die Selbsterkenntnis der eigenen Würde und die daraus resultierenden Pflichten gegen sich selbst gelten Kant zudem als schlechthin fundamental für das Verständnis von Sittlichkeit. Nur wer die eigene Würde erkennt und achtet, wird auch die anderen Personen entsprechend ihrer Würde behandeln." Pflichten gegen sich selbst zielen auf freie Selbstverwirklichung und bezeichnen ein paradoxales Geschehen, denn das Subjekt soll werden, was es ist, es soll zu sich selbst kommen." Weil es das nicht immer schon will, deshalb spricht Kant von Pflichten gegen sich selbst. Anthropologische Differenzen, das ist deutlich geworden, führen zu Differenzen im Pflichtverständnis. Wer den Menschen als Selbstzweck nicht bereit ist anzuerkennen, wird die Bewahrung der Freiheit nicht ins Zentrum der Selbstverpflichtungen stellen wollen.

3. Pflichten gegen sich selbst?

Die zahlreichen Spielarten der Kritik der kantianischen Ethik führen im 19. und 20. Jahrhundert auch zu einer Ablehnung seiner Vorstellung der Pflichten gegen sich selbst. Dies kann hier nur in Stichworten angedeutet werden. Bei Hegel werden die Pflichten gemäß seinem Verständnis von Sittlichkeit dem Menschen durch seine Verhältnisse »vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt« (Rechtsphilosophie § 150). Schopenhauer lehnt den Gedanken eines unbedingten Sollens als religiöse Erblast ab und kann folglich auch den Pflichten gegen sich selbst nichts abgewinnen. Feuerbachs Naturalisierung der Ethik deutet die Pflichten gegen sich selbst als eudaimonistisch motivierte Verhaltensregeln. Nietzsche sieht den Menschen durch Kant zum »Automat[en] der -Pflicht.« (KSA VI, 177) degradiert. »Nichts ruiniert tiefer, innerlicher als jede -unpersönliche- Pflicht, jede Opferung vor dem Moloch der Abstraktion« (ebd.), denn, so Nietzsche, eine »Tugend muss *unsre* Erfindung sein, *unsre* persönlichste Nothwehr und Nothdurft« (ebd.). Bei Scheler wird das Sollen nicht mehr über den Pflichtbegriff, sondern durch das Sein der Werte erschlossen und somit wieder externalisiert. Aus soziologischer Perspektive kann Simmel in den Pflichten gegen sich selbst nur die Verinnerlichung ursprünglich äußerer Verpflichtungen entdecken. Zuletzt hat Hans Krämer den Gedanken, der Mensch könne sich selbst gegenüber kategorisch verpflichtet sein, als Irreführung bezeichnet. Unbedingte Verbindlichkeit könne nicht in unserer Verfügung stehen, weil wir es durch unser *Wollen* jederzeit zurücknehmen könnten. Von welcher Instanz solle die Unbedingtheit ausgehen? Das Selbstverhältnis fällt für Krämer in den Zuständigkeitsbereich der *Strebensethik*. Ich zitiere eine längere Passage: »Es handelt sich bei solchen vermeintlichen Pflichten gegen sich selbst um stellvertretende Selbstüberwachung im Agentenstaat - pseudomoralisch, da die Außensteuerung verschleiert wird [...] Zu solcher verdeckter Fremdbestimmung können bereits fundamentalistisch fixierende Aussagen über »den Menschen. gehören, die objektiv festlegen, wie er sein Selbstverhältnis zu gestalten habe. Systematisch gesehen kann es also unbedingte Pflichten gegenüber sich selbst in eigentlicher Bedeutung nicht geben.«²³ Der Gedanke des unbedingten Sollens, bei Kant Ausdruck von Autonomie, gilt Krämer als Bedrohung von Selbstbestimmung, letztlich als Signum »metaphysische(r) Fremdbe-

stimmung.v" Kurz: »Autonomie und Kategorizität des Sollens schließen einander aus.«²⁶ Krämer wiederholt einen altbekannten Vorwurf an Kant: »Traditionsgeschichtlich gesehen«, so seine Interpretation, »ist Kants Ethik des unbedingten Sollens eine radikalisierte theologische Ethik ohne Theologie.«²⁶

Dieses Panorama der widersprüchlichen Positionen zum Prinzip der Pflichten gegen sich selbst verstärkt die Verwunderung über das eingangs zitierte Urteil von Beck. Dieser hat dann auch kein Problem, das Prinzip der postulierten neuen Ethik 1998 wieder über Bord zu werfen und nun zu erklären: »An die Stelle der Pflichtethik treten weder Moral noch Orientierungslosigkeit, sondern eine Individualisierung der Moral«?, die darauf abzielt, *aus dem eigenen Leben ein Kunstwerk* zu machen. Und einen neuen Imperativ gibt es auch, einen Lebensästhetischen: »Du sollst dein Leben nach eigenen, einmaligen, nur für dich geltenden Maßstäben einrichten, welche dies auch immer sein mögen - oder du wirst in der Hölle des Spießertums hier auf Erden schmoren.«²⁷ Diese neo-existentialistische Ästhetisierung der Ethik bricht mit dem -Man- der alten »kollektive(n) Pflicht-Moral.«²⁸

Dies alles findet sich literarisch durchgespielt - und keineswegs als Leichtigkeit präsentiert - bereits im 19. Jahrhundert. Auch hier wieder nur ein Beispiel. In *Das Bildnis des Dorian Gray* lässt Oscar Wilde Lord Henry verkünden: »Das Ziel des Lebens ist Selbstentfaltung. Das eigene Wesen voll zu verwirklichen - dazu sind wir hier. Die Menschen haben heutzutage Angst vor sich selber. Sie haben die höchste aller Pflichten vergessen, die Pflicht gegen sich selber. Natürlich sind sie mildtätig. Sie speisen den Hungernden und kleiden den Bettler. Aber ihre eigene Seele darbt und ist nackt. Der Mut ist unserem Geschlecht abhanden gekommen. Vielleicht haben wir ihn nie besessen. Der Terror der Gesellschaft, der die Grundlage der Moral ist, der Terror Gottes, der das Geheimnis der Religion ist - das sind die beiden Dinge, die uns beherrschen.« [...] »Ich glaube«, so geht es weiter, »dass ein einziger Mensch, wenn er sein Leben voll und ganz entfalten und jedem Gefühl Gestalt, jedem Gedanken Ausdruck und jedem Traum Wirklichkeit verleihen könnte - ich glaube, die Welt würde dann einen solchen neuen Anstoß der Freude erhalten, dass wir alle Krankheiten des mittelalterlichen Geistes vergäßen und zum hellenischen Ideal zurückfänden - vielleicht gar zu etwas Schönerem, Reicherem als dem hellenischen Ideal.«²⁹ Der Terminus Pflicht gegen sich selbst transportiert schon hier offensichtlich - darauf lenkt der Verweis auf die Antike hin - vor-kantianische, antike Motive der *Selbst-Sorge*, die im 20. Jahrhundert vor allem von Foucault für die Ethik neu entdeckt wurden.

4. Von den Pflichten gegen sich selbst zur Sorge um das Selbst

Dass die Sorge um das Selbst erneut zum Thema der Ethik werden konnte, lässt sich m.E. durch das Schicksal des Selbst im Prozess der Modernisierung erklären. Es lohnt sich, zu diesem Zweck zumindest kurz auf Analysen Luhmanns über den Zusammenhang von gesellschaftlicher Differenzierung und Individualisierung einzugehen. Um 1800 verändert sich das Verständnis des Individuums dahingehend, dass der Mensch nun als ein Wesen bestimmt wird, »das sich selbst individualisiert: als selbstbezügliches Subjekt, das sich selbsttätig so viel Welt als möglich einignet und sich dadurch selbst bestimmt.«³⁰ Begriffe wie Selbstbewusst-

sein, Selbstbildung oder Selbstverwirklichung machen Karriere. Diese Selbstreferenz hat eine auch christliche Traditionsgeschichte, natürlich - die Funktion der Beichte als Medium der Selbstthematization ist eines der bekanntesten Beispiele -, aber neu ist nach Luhmann, dass sie im Zuge gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse jedem/jeder einzelnen als ein *Muss* begegnet. Luhmann: »Individuum-Sein wird zur Pflicht.«? Vom Individuum wird erwartet, dass es über das eigene Selbst Auskunft geben kann. Und selbst auf die mögliche Frage, wie das denn gehen solle, eine eigene, unverwechselbare Identität zu gewinnen, wird die Antwort lauten: das musst Du selbst wissen! Tu was Du willst!- Für Thomas Luckmann ist die gesellschaftlich herbeigeführte Privatisierung der Identitätsfrage der »vielleicht [...] revolutionärste Zug der modernen Gesellschaft.« Autonomie im Sinne einer qualitativ ausgezeichneten Individualität liegt damit soziologisch betrachtet zunächst jenseits des Wollens der Individuen. Was den Einzelnen als eigene Entscheidung zugeschrieben wird, dehnt sich dann immer weiter aus: die Wahl des Lebenspartners, ob er/sie Kinder haben will, welcher Beruf ergriffen wird, ob dem Leben ein religiöser Sinn gegeben wird, ob er/sie sich politisch engagiert, seine/ihre Rechte einklagt oder nicht, ja, so Luhmann, »in einem nicht unerheblichen Maße sogar: ob er sich für krank und für behandlungsbedürftig hält oder nicht.«³⁶ Die Freiheitskonzessionen nehmen zu. »Die Gesellschaft wird moralisch tolerant.«³⁶ Die dabei anfallenden Reflexionslasten, die Individuen sollen ja ein *unterscheidbares* Selbst ausbilden, können als die innersten Hoffnungen der Individuen gedeutet werden, aber auch als höchst ambivalentes Phänomen, wofür Luhmann plädiert: »Traum und Trauma der Freiheit gehen unversehens ineinander über.«³⁷ Die Frage, was denn das wahre Selbst sei, tritt hinter die Aufgabe zurück, überhaupt ein Selbst zu gewinnen, wenn nicht gar auf diesen Anspruch ganz verzichtet wird und er nur noch mit dem Etikett des Identitätszwangs behaftet wird.

In dieser soziologisch diagnostizierten, ambivalenten Bewegung zum individuellen Selbstbezug wird Michel Foucault zum prominentesten Anwalt einer nötigen Sorge um das Selbst. Das Selbst soll zu sich eine sorgende Beziehung einnehmen, um sich im Machtgestrüpp der Moderne als Subjekt behaupten zu können. Wilhelm Schmid, der Foucault in diesem Sinne versteht, sieht die Selbstsorge als Erfordernis, »um eine Praxis der Freiheit zu realisieren.«^s *Freiheit und Selbstsorge* gehen eine Allianz ein, denn Selbstsorge umfasst den »Widerstand gegen gesellschaftlich oktroyierte Subjektivierung und die Erfindung von anderen, selbstgewählten Subjektformen.«? Autonomie wird hier in der Tradition Nietzsches ausgedehnt auf die Erfindung eines eigenen, individuellen, nicht mehr eines allgemeinen Gesetzes. »Im selbst erfundenen Gesetz findet sich das Selbst-« und widersetzt sich so den allgegenwärtigen Disziplinierungsprozessen und Fremdbestimmungen. Ästhetisierung der Existenz steht, so Schmid, im Dienst der Autonomie. »Aspekte der kantischen Pflichten gegen sich selbst werden dabei für das Selbstsorgekonzept adoptiert, die Selbst-Regierung, die Selbst-Vervollkommnung, die Kultivierung seiner selbst. »Erst mit der Wiederaufnahme der autonomen Selbstsorge«, so noch einmal Schmid, »kann auch der Begriff der *Pflicht* neuen Sinn gewinnen, der jene selbstgewählte Pflege bezeichnet, die das Subjekt der Lebenskunst *klugerweise* zum Bestandteil seiner Ästhetik der Existenz macht und aus freien Stücken übernimmt. An den Sinn von Pflicht als Pflege, hervorgehend aus der Sorge, ist wieder zu erinnern; sie wahrzunehmen ist eine Frage der Autonomie.« Die Selbstsorge wird also zum Bestandteil der Ästhetik der Existenz. Während jene fest in der christlichen Tradition verankert ist, gilt diese als typisch

neuzeitliches Phänomen, weil das Geschöpf sich nun ansammelt, schöpferisch sich selbst zu gestalten. Bei Montaigne lässt sich verfolgen, wie die Aufgabe, das eigene Leben als Künstler seiner selbst zu führen, durch die Erfahrungen äußerer und innerer Verunsicherungen initiiert wird, die die Geltung der bisherigen moralischen Standards erschüttern;"

Normativ ausschlichten lässt sich eine solche neue Ethik der Selbst-Sorge nur begrenzt; das ist von Foucault explizit als Erwartung zurückgewiesen worden." Ganz im Gegenteil zu den traditionellen Pflichten gegen sich selbst, die nicht selten zu einem Katalog von normativen Anweisungen wurden, denen der Zusammenhang mit dem verbindenden Prinzip, der Bewahrung des autonomen Selbst, nicht immer anzumerken war. Die Aversionen gegen den Pflichtbegriff haben sicher darin eine Ursache, dass so etwas wie eine Hierarchie der Pflichten nicht mehr erkennbar war und sich auch für uns heute abseitige Einzelnormen unter dem Dach des Pflichtbegriffs versammelten und von seiner Unbedingtheit profitieren wollten.

Welche normative Verbindlichkeit aber haben die nach-kantianischen -Pflichten- der Sorge um das Selbst, die aus den Individualisierungsprozessen resultieren - wie Beck und Luhmann deutlich machen - und die in einer Ästhetik der Existenz von Nietzsche bis Foucault den Begriff der Autonomie von seiner *moralischen* zu seiner *ethischen* Seite verschoben haben, wenn man die habermassche Terminologie benutzen will? »Nicht als Pflicht, sondern nur als Empfehlung-s" lässt sich die Selbstgesetzgebung der Lebenskunst vortragen, in einem unbedingten Sinn ist sie nicht mehr fundiert. Den »Gedanken universeller Notwendigkeiten im menschlichen Dasein«? hat Foucault immer bekämpft. Und bei Schmid, das ist vorhin zitiert worden, verlieren die Pflichten ihren kategorischen Charakter und werden zum Bestandteil einer *klugen* Lebensführung. Das foucaultsche Projekt der Konstituierung des Selbst als eines Subjekts ist als eine anti-normative Individualethik zu begreifen und steht in diesem Sinne quer zum normativen Ansatz der Pflichten gegen sich selbst." Sind die Regeln der Selbstsorge damit zur Beliebigkeit verurteilt? Sanktioniert die Ethik die gesellschaftliche Individualisierung? Muss jede und jeder selbst wissen, was sie, was er will? Zumindest kann es nicht gewollt sein, das eigene Wollen aufzugeben. Sich von Zwängen zu befreien, muss gewollt sein, zumindest, wenn sie permanent und total zu werden drohen." Die Klärung des eigenen Wollens kann als eine »förderliche Bedingung für Moralität«⁹ gelten, insofern es ihr um das geht, was alle wahrhaft wollen könnten. Ein ähnlich starkes Argument findet sich für die individuelle Identitätsbildung des Selbst jedoch nicht. Muss ich ein besonderes Individuum, muss ich, so fragt Früchtl, ein »Heros der Selbsterschaffung . la Foucault oder Rorty«" werden? Demgegenüber ist es jedoch einsichtig zu machen, dass der Versuch, das eigene, eigentliche Wollen zu erkunden, nicht in gleicher Weise ins freie Belieben gestellt ist, weil es zu den Bedingungen des *positiven* Gebrauchs unserer Freiheit gehört. Früchtl weist zurecht darauf hin, dass das Idealbild der Originalität der eigenen Existenz ein quasi »säkularisierter Theismus«¹⁰ ist, der das eigene Selbst sakralisiert, der aber inzwischen etwa in der populären Kultur »genüsslich ramponierte' wird. Die Originalitätssucht hat ihre Aura verloren. Die Individuen beginnen, sich des Zwangs zur Individualität zu entledigen. Damit ist die vorerst letzte Stufe der Individualisierung erreicht. »Der moderne, individualisierte Mensch ist, so könnte man sagen, auch Knecht, nur dass er gegenüber dem vormodernen Menschen, der den Herrn außer sich hat, den Herrn in sich trägt und nun sich von diesem lösen, sich nach der Freisetzung aus Natur, Kultur, Kollektiv, aus sich selbst freisetzen will.«¹¹

5. »Wo immer ein Selbst ist [...]«

«Wo immer ein Selbst ist, es mag auf der Erde oder im Andromedanebel sein, wird die Idee von Gott aufkommen.« Dieses Bekenntnis John Updikes in seinen autobiographischen Erinnerungen *Selbst-Bewusstsein?* soll uns abschließend noch einmal explizit auf die Ebene der theologisch-ethischen Reflexion führen.

Welches Selbst kommt auf welche Idee Gottes? Die moraltheologische Tradition ist hier durchaus zu unterschiedlichen Antworten gelangt. Mit den Pflichten gegen sich selbst war lange ein Paradigma theologisch-ethischen Denkens verknüpft, das den Heteronomie-Verdacht kaum ausräumen konnte und sich in der inhaltlichen Bestimmung der Pflichten oft an gewohnte, eingespielte Üblichkeiten hielt. Weniger dem *Warum*, als dem *Was* der Pflicht galt das Interesse. Das Selbst war hier nicht Autor, sondern lediglich Adressat der Pflichten. Verpflichtet wurde das Subjekt gegenüber der eigenen Wesensnatur - und hinter dieser stand wiederum die Ordnung stiftende Autorität Gottes, der also dem Subjekt in einer Externalität der eigenen Freiheit begegnete. Gott steht in dieser Pflichtenlehre auf der Seite des uns selbst in uns selbst Entzogenen. Gott spricht durch unsere Geschöpflichkeit zu unseren Gunsten zu uns, denn es geht um unser Wohlgeordnetsein.

Im Paradigma einer autonomen Moral im christlichen Kontext wird der Anspruch Gottes an den Menschen anders gedacht, vermittelt der *Selbsterfahrung der Freiheit* - in ihrer Unbedingtheit wie in ihrer Endlichkeit. Kommt der Mensch nicht frei zu sich selbst, dann kommt er auch nicht zu Gott, weil Gott nicht jenseits menschlicher Freiheit zum Menschen kommen will. Nur einem frei sein wollenden Selbst kommt die Idee eines Gottes, der die Freiheit aller will. Durch diesen Wechsel in der theologischen Begründung wird die theologische Ethik überhaupt erst in die Lage versetzt, sich nicht gegen die moderne Selbstthematization des Menschen behaupten zu müssen. Diese nachgeholte Modernisierung der Moraltheologie findet in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts statt und hat eminente Konsequenzen bis in die spezielle Moral hinein.

Was in dieser Phase der autonomen Moral aber noch nicht, oder kaum, im Blick ist, das sind die *Ambivalenzen der Individualisierung*. Das aufklärerische Versprechen der Autonomie ist durch Individualisierung nicht einfach Wirklichkeit geworden, statt dessen sehen sich die Individuen vor bisher ungeahnte Identitätsanforderungen gestellt. Mit dieser Problemverschiebung ist keineswegs ein Zurück hinter das Konzept der autonomen Moral intendiert. M.B. aber wird sich theologische Ethik über den Begründungszusammenhang sittlicher Forderungen und sittlichen Personseins hinaus mit Aspekten anreichern müssen, die auf die konkrete Realisierung einer autonomen Lebenspraxis abzielen - und dies nicht jenseits der gesellschaftlichen und kulturellen Kontexte, sondern unter ihren Bedingungen. Es wird also nicht mehr nur »nach realen Vermittlungsprozessen des Glaubens zu suchen [sein], durch die Menschen sich unbedingt anerkannt und zur verbindlichen Übernahme ihrer Freiheit ermutigt erfahren«⁵⁶, um die »Evidenz des Freiheitsdenkens-c" zu sichern, sondern nun auch danach, wie inmitten des Zwangs zur Individualität befreiende und identitätsstützende Erfahrungen gemacht werden können. Nicht nur an der Verpflichtung zur Freiheit, auch an der Sorge um das Selbst kann theologische Reflexion anknüpfen und ihre humanisierende Kraft erweisen. Hierzu sollen abschließend einige Vermutungen angestellt werden.⁵⁸

Wie kann, so lautet nach der präsentierten zeitdiagnostischen Kurzbesichtigung die neue Frage an die Theologie, der Glaube an die Fremdreferenz Gott aussehen, damit er der notwendigen selbstreferentiellen Identität in nicht-heteronomer Weise zur Handlungsfähigkeit verhilft?

Ausgangspunkt ist die These einer im ganzen *ambivalenten* Entwicklung der individualisierten Gesellschaft. Weder produziert die Moderne nur *gefährliche*, weil egoistisch-anomische Individuen, noch endet sie beim *gefährdeten*, weil zur Unfreiheit verdamnten Individuum. Individualisierung, so Markus Schroer, der diese Differenz markiert, ist ein *riskantes* Unternehmen, das neue Kompetenzen des Selbstbezugs fordert. Den Individuen von heute ist mit den Worten von Zygmunt Bauman aufgetragen: »sich um sich selbst zu kümmern, auf ihren Körper zu achten, ihre eigenen einzigartigen Persönlichkeiten zu formen, ihrem -wirklichen Potential- freien Lauf zu lassen, sich stets von dem abzuheben" was sie schon gewesen sind [...]«⁵⁹ Wer aber hilft uns, »mit all diesen verwirrenden Pflichten umzugehen-s"? Der Terminus Pflicht taucht hier sicher nicht zufällig auf – er deutet an, dass uns die Selbst-Sorge als Forderung begegnet.

Gesucht wird angesichts des angedeuteten ständigen Zwangs der Selbst-Wahl, der auf individueller Ebene die moderne Ideologie des permanenten Wandels abbildet, nicht die weitere Steigerung von Individualitätsanforderungen, sondern die Befreiung aus der endlosen Qual der Wahl. Dies setzt aber offensichtlich voraus, dass das Selbst zu einer Haltung der Opposition gegenüber dem Kommando der Individualisierung in der Lage ist. Der amerikanische Schriftsteller Jonathan Franzen spricht von der Notwendigkeit der selbstgewählten, heilsamen Abgeschlossenheit, von der »*Kunst des Allein- bzw: Einsamseinse*“; um sich als Individuum zu bewahren. Das Abseits ist kein Makel mehr, sondern Auszeichnung. Das Individuum spürt seine Gefährdung und reagiert mit partiellen Verweigerungen gegenüber der scheinbar unaufhörlichen Optionssteigerung. Kann in dieser Situation nicht gerade aus dem Glauben daran, dass Gott sich für uns schon immer entschieden hat, eine befreiende Gelassenheit und Sorglosigkeit resultieren, sich nicht ständig selbst erfinden zu müssen? Der Glaube ermöglicht gleichsam einen zusätzlichen und relativierenden Blick von Außen auf die immanente Wirklichkeit und ihre immer neuen Zwänge. Die theologische Auszeichnung des Menschen, Ebenbild Gottes zu sein, ermutigt zum Verzicht auf Originalität um der Originalität willen und ebnet den Weg zu einer Praxis der Aneignung bewährten Menschseins.⁶²

Zugleich, weil es zu den Charakteristika der Moderne gehört, Gegensätzliches steigern zu können, gibt es die Erfahrung der eingeschränkten Wahlfreiheiten durch die Monotonie und Konformität der standardisierten, modernen Massenkultur, die das Selbst in den Griff bekommen will. »In einer Zeit der Gleichförmigkeit ist es das Subversivste, was man tun kann«, so Vivienne Westwood, »den Menschen eine Wahl zu bieten.«⁶³ Wird Gott in dieser Situation als der schöpferische Andere geglaubt, dann kann daraus vielleicht die Kraft zu Neuem und Ungewohntem entspringen. Glauben ist in diesem Sinne Protest gegen die Immanenz und Bedeutungslosigkeit des Immer-Gleichen, des *more of the same*.

Neben diese beiden Aspekte - die Bewahrung des Selbst durch Distanz und durch Offenhalten einer Alternative - tritt schließlich ein dritter, ein religiöser: das Selbst wird unter den geschilderten Bedingungen individualisierter Gesellschaften, auch das hat Luckmann in *Die unsichtbare Religion* gezeigt, zum, wie er sich ausdrückt, *religiösen Thema*. Das Individuum erhält »so etwas wie einen sakralen Status.«⁶⁴ Der Selbstverwirklichung wird letzte Bedeu-

tung beigemessen. Sie ist das Ganze, auf das sich Religion noch beziehen kann, nachdem die Differenzierungsprozesse zu einer immer nur noch partiellen, funktionspezifischen Inklusion des Individuums geführt haben. Entscheidend aber ist, welches Selbst sakralisiert wird, das *freie* oder das *eigene* Selbst? Nur im letzten Fall droht *Selbststrejrenz* (Selbstbezüglichkeit) in *Selbstverrenz* (Selbstverehrung) umzukippen, wie Kaufmann vor einem Jahrzehnt pointiert konstatiert hat. "Selbstverabsolutierung produziert eine ängstliche Selbst-Sorge, nicht verwechselt zu werden und nimmt die anderen nur noch im Interesse der eigenen Selbstverwirklichung wahr. Das *freie* Selbst, oder anders gesagt: die Person in ihrer unbedingten Würde zu sakralisieren, kann demgegenüber zur Sicherung der Wahrung der Menschenrechte beitragen. Sakralisierung meint dann *Unantastbarkeit*." Bereits auf anthropologischer Ebene aber muss der Versuch scheitern, das *eigene* Selbst zu sakralisieren, denn die Selbst-Sorge kann nicht allein gelingen, weil Identität sich nur in sozialer Interaktion herausbildet und stabilisiert, genauer: in *Anerkennungsverhältnissen*. Das eigene Wollen kann nicht durch reine Introspektion gefunden werden. Auch auf der Ebene der ethischen Autonomie gehört die Anerkennung der Anderen zu den Bedingungen der Freiheit. Sie ist aber nicht nur klug, sondern unbedingt gesollt. Hier stößt das Selbstsorge-Denken an eine Begründungsgrenze, insofern die moralische Autonomie aller erst die Begründung dafür ist, dass alle im Interesse der Bewahrung der Freiheit das eigene Selbst zum Gegenstand der Sorge, nicht aber der Verehrung machen sollen. Dem christlichen Glauben ist eine permanente Endlichkeitserinnerung eingestiftet, die zu einer befreienden Ent-Sakralisierung des Selbst führen kann.

Durch die Unterscheidung zwischen dem freien und dem eigenen Selbst wird es nun möglich, die Selbst-Sorge in ein Verhältnis zu dem zu setzen, was kantianisch mit den Pflichten gegen sich selbst intendiert ist. Diese drücken aus, dass ich mich selbst - und dann auch die anderen - als Wesen mit einer unbedingten Würde zu begreifen habe. Also darf ich mit mir selbst nicht in beliebiger Weise umgehen. Vielleicht transportiert heute eher als der Begriff der Pflicht derjenige der Verantwortung diesen Gedanken. Sorgt sich aber die Person nicht um das eigene, individuelle Selbst, dann droht sie das zu verlieren, was zu ihrer Würde gehört, nämlich ein eigenes Leben führen zu können. Eine übersteigerte Sorge um das Selbst kann jedoch auch die eigene Freiheit bedrohen, weil sie in die Angst treibt und die anderen nur noch instrumentalisiert für eigene Interessen.

Die Selbstsorge, so lautet die abschließende These, ist ein Feld, auf dem der christliche Glaube als Kraft zur Kritik und zur Distanz seine Relevanz für die Identität des Individuums unter Beweis stellen kann. Dadurch gewinnt er eine größere Nähe zur spezifischen Erfahrung der Moderne, dass die Freiheitsgewinne ohne eine Sorge um das Selbst auf dem Spiel stehen. Die Entzauberung der Welt geht deshalb weiter, nun richtet sie sich auf das individualisierte Individuum. Anders als manche Protagonisten der Selbstsorge aber insistiert christlicher Glaube darauf, dass es nicht nur klug, sondern begründeterweise und unbedingt gesollt ist, sich um die eigene Würde zu sorgen, wie um die der anderen, aller anderen.

HD Dr. Stephan Goert:

Seminar für Moraltheologie

Iohannisstr. 8-10

D-48143 Münster

Abstract

What can be understood as one's duty to oneself is decided by one's understanding of what the „self“ is. This holds for philosophical as much as for theological ethics. The article tries to show that Christian faith, in the interests of a culture of common freedom, should take up a differentiated position towards the (post)modern care of the self.

Anmerkungen

1. Vortrag im Rahmen des Habilitationsverfahrens des Verfassers am 27. Juni 2003 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster. Der Text wurde für die Veröffentlichung nur geringfügig verändert.
2. Beck, Ulrich, *Jenseits von Stand und Klasse?* (1983), Wiederabdruck in: U. Beck/JE. Beck-Gernsheim (Hg.), *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1994, 43-60, 56.
3. Ebd.
4. Ebd. (Hervorh. S.G.)
5. In: ThPh 76 (2001) 63-99.
6. Ebd.98.
7. Kersting, Wilhelm, *Pflicht*, in: HWP 7, 405-433, 405.
8. Vgl. dazu Sauer, Roland, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*. Phil. Diss. Würzburg 1981.
9. Stelzenberger, Johannes, *Die Beziehungen derfrühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933,243.
10. Kersting, *Pflicht*, 408.
11. So u.a. noch bei Linsenmann, Franz Xaver, *Lehrbuch der Moralthologie*, Freiburg i.Br. 1878,250.
12. Wolff, Christian, *Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, Gesammelte Werke 1,4,12; vgl. dazu kurz Pieper, Annemarie, *Ethik der aufgeklärten Vernunft*, in: Dies. (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik Bd. I*, Tübingen/Basel 1992, 66-80.
13. Cathrein, Viktor, *Moralphilosophie*, Bd. 2: Besondere Moralphilosophie, Freiburg i.Br. 1891,43.
14. Vgl. Linsenmann, *Lehrbuch*, 249ff.; Hoffmann, Monika, *Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos*, Paderborn 2002.
15. Hirschbrich, Ernst, *Die Entwicklung der Moralthologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende*. Klosterneuburg 1959, 147.
16. Reiter, Johannes, *Der Moralthologe Ferdinand Probst (1816-1899). Eine Studie zur Geschichte der Moralthologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik* (Moralthologische Studien, Hist. Abt. Bd. 4), Düsseldorf 1978,209.
17. Vgl. ebd. 215f.
18. So das Urteil von Hofmann, Rudolf, *Pflichtien*), in: SM II, 1151-1157, 1156.
19. Sailer, Johann Michael, *Handbuch der christlichen Moral Bd. 2*, Neue, rev. und verm. Aufl, Sulzbach 1834,6.
20. Gerhardt, Völker, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999,412.
21. Vgl. Durán Casas, Vicente, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants -Metaphysik der Sitten-*, Frankfurt a.M. u.a. 1996, 144ff.
22. Vgl. Gerhard, *Selbstbestimmung*, 448f.
23. Krämer, Hans, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1995, 17.
24. Ebd.15.
25. Ebd.16.
26. Ebd.20.
27. Beck, Ulrich, *Gesamtkunstwerk Ich*, in: R. van Dürnen (Hg.), *Erfindungen des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000*, Köln/Weimar 1998, 637-654, 637.
28. Ebd. 640.
29. Ebd. 648.
30. Wilde, Oscar, *Das Bildnis des Dorian Gray*, München ¹⁹2002, 27.
31. Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung, 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, 127.
32. Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3*, Frankfurt a.M. 1989,251.
33. Vgl. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, 132.
34. Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 21993, 139. Zum Thema vgl. auch Hettlage, Robert/Vogt, Ludgera (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*, Wiesbaden 2000.
35. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, 100.

36. Ebd.
37. Ebd. 132.
38. Schmid, Wilhelm, *Selbstsorge*, in: HWP 9, 528-535, 534.
39. Schroer, Markus, *Das Individuum der Gesellschaft. Synchroner und diachrone Theorieperspektiven*. Frankfurt a.M., 2001, 115f.
40. Früchtl, Josef, *Spielerische Selbstbeherrschung. Ein Beitrag zur >Ästhetik der Existenz<*, in: H. Steinfath (Hg.), *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt a.M. 1998, 124-148, 128.
41. Schmid, Wilhelm, *Philosophie der Lebenskunst*. Eine Grundlegung, Frankfurt a.M. 51999, 175.
42. Ebd. 249f.
43. Hier wäre an all die Übungen und Techniken zu erinnern, die das Selbst in Spiritualität, Asketik und Mystik zum Gegenstand der eigenen Sorge haben werden lassen. Strittig ist jedoch, mit welchem Ziel diese Selbstsorge verbunden war. Ging es um die Stärkung des Selbst im Interesse seiner Autonomie oder darum, es für den religiösen Dienst bereit und des Heiligen würdig zu machen, wie Alois Hahn vermutet, vgl. *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt a.M. 2000, 400-403. Die Unterschiede in den Beziehungen des Selbst zu sich selbst zwischen antiker und christlicher Praxis sind vor allem von Foucault immer wieder herausgearbeitet worden, vgl. Foucault, Michel, *Sexualität und Wahrheit*, 3. Bd. *Die Sorge um sich*, Frankfurt 1986; dazu: Köhler, Oskar, *Wiederentdeckung des Selbst. Michel Foucault und das Christentum*, in: StZ 117 (1992) 17-28.
44. Vgl. Rieger, Markus, *Ästhetik der Existenz? Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der /Technologien des Selbst. anhand der ‚Essais‘ von Michel de Montaigne*, Münster u.a. 1997.
45. Vgl. Schroer, *Individuum*, 122.
46. Früchtl, *Selbstbeherrschung*, 132.
47. *Wahrheit, Macht, Selbst*. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982), in: Foucault, Michel u.a., *Technologien des Selbst*, hg. von L.H. Martin u.a., Frankfurt a.M. 1993, 15-23, 17.
48. Vgl. Pfannkuchen, Markus, *Archäologie der Moral. Zur Relevanz von Michel Foucault für die theologische Ethik* (StdM, Beihefte 6), Münster 2000, 101.
49. Vgl. Früchtl, *Selbstbeherrschung* 136.
50. Ebd. 137.
51. Ebd. 141.
52. Ebd. 146.
53. Ebd.
54. Gross, Peter, *Ich-Jagd*, Frankfurt a.M., 1999, 183.
55. Updike, John, *Selbst-Bewußtsein. Erinnerungen*, Reinbek bei Hamburg 1990, 300.
56. Pröpfer, Thomas, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozioethischer Verpflichtung*, in: JCSW 36 (1995) 11-26, 26.
57. Ebd.25.
58. Vgl. zum folgenden auch Gabriel, Karl, *Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne*, in: H. Schmidinger (Hg.), *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?* Innsbruck-Wien 1999, 205-227.
59. Bauman, Zygmunt, *Biologie und das Projekt der Moderne*, in: Mittelweg 36, 2. Jg., H. 4, 3-16, 12 (zitiert nach Schroer, *Individuum*, 449).
60. Ebd.
61. Franzen, Jonathan, *Anleitung zum Einsamsein*. Reinbek bei Harnburg 2002, 15.
62. Vgl. Meuter, Norbert, *Müssen Individuen individuell sein.Y*, in: Jürgen Straub/Joachim Renn (Hg.), *Transitorische Identität*, Frankfurt/New York 2002, 187-210, 202.
63. Süddeutsche Zeitung vom 25./26.1.2003.
64. Luckmann, *Religion*, 153.
65. Kaufmann, Franz-Xaver, *Selbstreferenz oder Selbstverehrung? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung*, in: *Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann*. Eine Dokumentation, hg. von der Ruhr-Universität Bochum, Bochum 1993, 25-46.
66. Vgl. Kron, Thomas, *Postmoderne Ethik und Individualisierung*, in: Ders. (Hg.), *Individualisierung und soziologische Theorie*, Opladen 2000, 219-239, 233f.

Anschläge auf die Freiheit?

Neurobiologische und metaphysisch-theoretische Problematisierungen einer ethischen Zentralkategorie

von Andreas Klein

Unter dem Titel »Frontalangriff auf unsere Menschenwürde« diskutierten der Neurobiologe Wolf Singer und der Philosoph Thomas Metzinger mit dem Forum »GeistczGehirnc'. Dabei lassen beide keinen Zweifel daran, dass die aktuellen neurobiologischen Forschungen ebenso wie die sich daran anschließenden theoretischen Diskurse, die gewöhnlich unter der Bezeichnung *philosophy O/mind* firmieren, schwerwiegende und umwälzende Veränderungen für unser menschliches Selbstverständnis ergeben werden. Analog dazu wird bereits ein »neues Menschenbild« postuliert.' Im Schlepptau dieser radikalen Neubewertung wird natürlich auch mit entsprechenden juristischen, ethischen, strafrechtlichen, politischen, pädagogischen u.a. Folgewirkungen und Umstellungen gerechnet, da die hier vorgelagerten traditionellen Konzepte ihrerseits brüchig werden.' Diese Voten sind weit davon entfernt, Einzelmeinungen wiederzugeben; vielmehr wird der Druck seitens der empirischen Erforschung des Gehirns auf traditionelle philosophische Theoriebestände deutlich stärker, so dass es nicht überrascht, dass die damit korrelierten Fragestellungen nicht mehr nur den hierfür scheinbar privilegierten Expertenphilosophen oder -theologen überlassen bleiben. Dieser Prozess führt aber auch zu Bemühungen einer Überwindung der einzementierten Dichotomie zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zugunsten neuer Interaktions- und Interdisziplinaritätsmodelle. Denn wenn Fühlen, Denken, Handeln, Bewusstsein usw., also insgesamt mentale Zustände, von Gehirnen bewerkstelligt werden, diese aber wiederum Gegenstand der empirischen Forschung sind, die mit neuartigen und erfolgreichen Verfahren aufwarten kann, dann sind nicht nur Konfrontationen vorgezeichnet, sondern umgekehrt auch produktive interdisziplinäre Theorienvernetzungen mit gesteigertem Erklärungspotential möglich.

Es ist leicht abzusehen, dass nach den heftig geführten bioethischen Debatten der letzten Jahre nun neue argumentative und emotional nicht weniger besetzte Kampfschauplätze die Bühne betreten werden. Die theologischen Diskurse haben sich dabei bislang eher in Zurückhaltung geübt. ⁴ Kann sein, dass die Tragweite der anstehenden Probleme noch nicht entsprechend gesichtet ist oder man sie für weit besser bewältigbar als die gentechnischen betrachtet. Natürlich könnten auch die lange Zeit das ethische Feld dominierenden bioethischen Fragen die theologischen Ressourcen immer noch stark beanspruchen. Dennoch sind die anstehenden Problemfelder nicht nur von ethischer, sondern auch von systematisch-theologischer Relevanz, wenn anders etwa die Frage nach der menschlichen Freiheit eine eminent dogmatische Zielrichtung betrifft und damit für die Explikation der Glaubenthematik zentral sein dürfte - wie schon die traditionellen theologischen Debatten deutlich machen (etwa Erasmus vs. Luther).

Ich greife aus der mittlerweile komplexen Themenlage lediglich einige Schwerpunkte heraus, die insbesondere für die ethische Theoriebildung von Interesse sein dürften. Darum nehme ich (fast sträflicherweise) auf die eng damit zusammenhängende Diskussion im Rahmen der

philosophy of mind nur rudimentär Bezug und rekurriere statt dessen auf Fragestellungen, die sich aus empirischer und theoretischer Perspektive kritisch mit dem Thema »Freiheit« befassen.

1. Das Freiheitsproblem aus empirisch-neurobiologischer Perspektive

Nähert man sich aus empirischer, speziell aus neurobiologischer Perspektive der Freiheitsthematik, so erfährt man immer häufiger, Freiheit bzw. freie Willensentscheidung seien letztlich eine »Täuschung« oder eine »Illusion-“, dessen Funktion darin bestehe, bereits vollzogene Handlungen *nachträglich* einem Aktanten zuzuschreiben. »Im Bezugssystem neurobiologischer Beschreibungen«, so Wolf Singer, »gibt es keinen Raum für objektive Freiheit, weil die je nächste Handlung, der je nächste Zustand des Gehirns immer determiniert wäre durch das je unmittelbar Vorausgegangene-s“. Diese Auskunft ist freilich weder besonders neu noch originell und lässt sich leicht an Kants entsprechenden Ausführungen in seiner Antinomienlehre darstellen.¹ Freiheit ist für Singer ebenso wie Ich-Erfahrung oder Subjektivität ein »kulturelles Konstrukt« bzw. handelt es sich dabei um »soziale Zuschreibungen, die dem Dialog zwischen Gehirnen erwachsen-s“. Analog gilt auch für Gerhard Roth: »Ich selbst bin ein Konstrukt« des Gehirns.“ Folglich ist auch »die Wirklichkeit [...] nicht ein Konstrukt meines Ich«¹⁰, sondern beide zusammen sind Konstrukte des Gehirns. Mit einem Ich erzeugt das Gehirn (als operativ geschlossenes, selbstreferentielles System) seinen eigenen Systembeobachter: »Das Gehirn«, so Metzinger, »aktiviert den Piloten [sc. das Ich], und zwar immer dann, wenn es ihn als repräsentationales Werkzeug benötigt, um die Aktivitäten des Gesamtsystems zu überwachen und mental abzubilden.«¹ Das Ich-erzeugende Gehirn entwirft mit diesem Ich als »virtuellem Akteur« bzw. »virtuellem Steuermann« (G. Roth) zugleich ein für es brauchbares funktionales Selbst- und Weltmodell, wobei dieses »Selbstmodell intern das System als *Ganzes für das System* repräsentiert“¹. Es handelt sich also um eine funktionale, aber notwendige Systemeigenschaft.

Damit ist ein ganzes Problembündel angezeigt. Es wäre aber verfehlt, hier vorschnell die gerne als Killerargument dienende Formel ins Rennen zu schicken, dass jede empirische und naturwissenschaftliche Forschung von theoretischen Vorannahmen zehre, die sie selbst nicht zu garantieren vermag. Diese Auskunft ist nicht nur trivial, sondern gilt natürlich auch für theoretische Bemühungen. Letztlich müssen aber auch die Kritiker eine eigene Konzeption vorlegen, die sich einerseits nicht - wie leider häufig - empirieimmun aufbaut und die andererseits die erörterten theoretischen Argumente gegen die Möglichkeit von Freiheit hinlänglich zu beantworten gestattet.

Geht man aber einen Schritt zurück, dann trifft man hier bereits auf ein grundsätzliches Brain-Mind-Problem, nämlich auf die Frage, wie überhaupt Mentales auf Physisches einwirken könne, wenn auf empirischer Ebene nur physische Wechselwirkungen erfolgen können? Hält man eine (starke) dualistische Intention für aporetisch, wonach Mentales als etwas Nicht-materielles auf Materielles einwirkt (Mental-Causation-Problem), dann liegt es nahe, Mentales als vollständig auf physischer neuronaler Ebene korreliert zu betrachten. Wie diese Korrelation genauer zu denken ist, darüber gehen die Antworten bislang weit auseinander. Es dürfte

aber überzeugen, dass eine mentale Einwirkung nur dann erfolgen kann, wenn Mentales in irgendeiner Weise mit Physischem *identisch* ist." Wenn aber mentale Zustände letztlich bestimmte physische Prozesse sind, sind sie - prinzipiell zumindest - auch empirisch erforschbar. Freiheit und Willensentscheidung lassen sich dann jedenfalls nicht als Durchbrechung empirischer Kausalketten denken.

Bevor explizit theoretische Fragen erörtert werden, soll zunächst der Weg über neurobiologische Untersuchungen genommen werden, wobei ich v.a. zwei Gesichtspunkten nachgehe, nämlich einerseits dem limbischen Bewertungssystem und andererseits den Experimenten von Benjamin Libet.

2. Die innerneuronale Bewertungsfunktion des limbischen Systems

Das limbische System lässt sich verstehen als ein Strukturgefüge, das es »mit emotional-affektiven Zuständen in Verbindung mit Vorstellungen, Gedächtnisleistungen, Bewertung, Auswahl und Steuerung von Handlungen zu tun hat«!" und in enger Verbindung mit dem vegetativen Nervensystem agiert. Es gehört evolutionär in die Vorgeschichte des Menschen und ist bereits bei Wirbeltieren vorhanden.¹⁵ Es hat also seine Arbeit bereits verrichtet, als von Menschen noch keine Spur war. Dementsprechend sind v.a. die phylogenetisch .herausgebildeten und gespeicherten emotiven Bewertungsfunktionen relativ stabil, wodurch spätere Lernprozesse und Erfahrungen durch diese Steuerungsinstanz präfiguriert und in diese eingefügt werden. Es nimmt eine konstitutive Funktion im gesamten neuronalen Durchlauf- und Abgleichungsprozess ein und kann sowohl bewusst als auch unbewusst arbeiten. Für zahlreiche Aufgaben steuert das limbische System unter Rückgriff auf vorhandene Gedächtnisinhalte" den Organismus autonom, ohne dass auf höhere kognitive Funktionen zurückgegriffen wird. Ein solcher Rückgriff wäre vielfach sogar äußerst abträglich, da diese deutlich langsamer operieren und damit ein adäquates Reagieren unterlaufen würden. Das System würde sich gewissermaßen selbst ausbremsen.

Das limbische System greift aber auch konstitutiv und steuernd in höhere kognitive Hirnleistungen ein. Selbst die vermeintlich rationalsten Kognitionen müssen das limbische Bewertungssystem mehrfach durchlaufen und sind damit alles andere als autonom. Schädigungen in diesem Bereich führen auch zu deutlich veränderten und Z.T. eben nichtrationalen Handlungsfolgen (vgl. etwa die Untersuchungen von Damasio und Bechara)."? Sämtliche rationalen Kognitionsleistungen stehen unhintergebar unter emotiven Steuerungsmechanismen und sind somit sicher keine emotionslosen Bewertungsprozesse. »Das klassische Bild, dass Gefühle reflektierten und verantwortlichen Entscheidungen im Wege stehen, trifft nicht zu. Sie bilden eine Grundlage unseres subjektiven Wertungssystems. Daher sind sie unverzichtbar«!" und ohne sie würden überhaupt keine rational akzeptablen Entscheidungen stattfinden. Das limbische System entpuppt sich als stillschweigender Kybernet, der sehr viel stärker auf höhere Kognitionsvorgänge einwirkt als umgekehrt." Diese für unser Bewusstsein weitgehend abseits verlaufenden Verhaltenssteuerungen können kaum hoch genug veranschlagt werden und sollten dementsprechend in der Freiheitsfrage Berücksichtigung finden."

3. Das Libet-Experiment

Eine neue Phase der empirischen und theoretischen Beschäftigung mit dem Problem menschlicher Freiheit wurde durch das Experiment von Benjamin Libet und Mitarbeitern" eingeläutet. Dass die aus dem Experiment zu ziehenden Resultate/Interpretationen bis heute heftig umstritten sind dürfte angesichts emotional tiefsitzender Selbstverständnisse verständlich sein. Das Experiment wurde von Patrick Haggard und Manfred Eimer" unter modifizierten Bedingungen kürzlich wiederholt und im wesentlichen bestätigt, wobei zugleich weitere Details zutage gefördert wurden.

Worin besteht nun das Experiment? Versuchspersonen hatten die Aufgabe, innerhalb von drei Sekunden einen Finger der rechten Hand bzw. die ganze Hand zu betätigen. Die Probanden blickten dabei auf eine Oszilloskop-Uhr, auf der ein Punkt mit einer Periode von 2,65 Sekunden rotierte. Dabei wurden insgesamt drei Serien durchlaufen: Die Probanden hatten zunächst (1) die Aufgabe, den Zeitpunkt »of conscious awareness of wanting to perform« zu bestimmen, dann (2) den Zeitpunkt »of consciously aware of wanting to move« und schließlich (3) den Zeitpunkt der Empfindung eines somatosensorischen Reizes. Der Beginn der Reaktion wurde mittels EMG (Elektromyogramm) gemessen.

Dabei spielt das sog. *Bereitschaftspotential*/" (readiness potential; kurz RP; es wird aus dem EEG herausgefiltert) eine zentrale Rolle, das sich aus einem *symmetrischen* (SRP) und einem *asymmetrischen* (lateralisierten: LRP) RP zusammensetzt und die neuronale Aktivität in mit Motorik verbundenen Gehirnzentren wiedergibt. Bevor es zur Ausführung einer Handlung kommt, müssen mehrfache neuronale Abgleichungsschleifen absolviert - insbesondere das mehrfache Abgleichen mit dem limbischen System - und danach beide RPs vollständig aufgebaut werden. Diese neuronalen Vorauslaufaktivitäten erfolgen vielfach autonom und am Bewusstsein" vorbei.

Die Erwartungen gingen natürlich dahin, dass die persönlich empfundene Willensentscheidung der entsprechenden neuronalen Aktivität entweder vorausgeht oder zumindest gleichzeitig stattfindet. Der umgekehrte Fall würde natürlich problematische Konsequenzen haben. Das erstaunliche Resultat war nun, dass das RP dem konkret empfundenen *Willensentschluss* deutlich *vorausgeht*, was besagen würde, dass der neuronale Ausführungsprozess deutlich vor dem bewussten Handlungsentschluss autonom im Gehirn erfolgt. Umgekehrt wäre das Bewusstsein einer Tätigkeitsinitiierung eine Nachfolgeerscheinung neuronaler Aktivierungsvorgänge. Damit wäre aber die spezifische Funktion bewusster Entscheidungsernpfindung" *als nachgeschaltetes neuronales Produkt neu zu beantworten*", da es offenbar an der konkreten Tätigkeit keinen direkten Anteil hat.²⁷ Es wird aber nun verständlicher, warum die Rede von der Freiheit als (Selbst-) Täuschung oder als Illusion derzeit floriert und nach neuen Erklärungsmodellen gesucht wird.

4. Kritische Aspekte und Rückfragen

Die Experimente und die daraus abgeleiteten Interpretationen haben natürlich auch ihre Kritiker gefunden, wobei die Kritik an unterschiedlichen Stellen ansetzt:"

1. Kritiker (u.a. Daniel Dennett) haben z.B. darauf hingewiesen, dass hier offensichtlich von einem dualistischen Verursachungsprinzip und einem ebensolchen Begriff von freier Entscheidung (und von Bewusstsein) Gebrauch gemacht wird. Wenn aber mentale Zustände neuronal korreliert sind, ist es unwahrscheinlich, dass diese früher oder gleichzeitig auftreten, da neuronale Aktivität Zeit *verbraucht*. Mentale Zustände, als spezifische neuronale Systemverschaltungen, können dann nur über zeitliche Verzögerungen auftreten.

2. Im Experiment treten mehrfache zeitliche Schleifen auf, die eine chronologische Rasterung schwierig machen dürften. So ist z.B. das Gewährwerden einer Entscheidung keine zeitliche 1:1-Relation. Das gilt erst recht, wenn dieses Gewährwerden mit einem Zeitpunkt auf einer Uhr korreliert werden soll. Ob hierfür ein Eichverfahren etablierbar ist, kann zumindest bezweifelt werden. Zeitabschattungen ergeben sich aber auch daraus, dass physikalische Signale immer nur verspätet auf die Sinnesrezeptoren treffen und von dort, wiederum zeitverbrauchend, weiterverarbeitet werden. Die zahlreichen (z.T. latenten) Zeitintervalle dürften wohl nur schwer bewältigbar sein.

3. Bis heute dürfte die genaue Funktion des RP nicht gänzlich geklärt sein. Sind die gegenwärtigen empirischen Ergebnisse derart stringent, dass bereits der vollständige Prozessverlauf punktgenau rekonstruiert werden kann?

4. Immer wieder wurde moniert, dass es sich hierbei (a) um routinierte Tätigkeiten handelt und (b) die Probanden schon viel früher ihre Zustimmung gaben und damit auch bestimmte (Handlungs-) Erwartungen aufbauten und Vorentscheidungen trafen. Für automatisierte Tätigkeiten (a) fallen aber kaum planende Vorlaufzeiten an und damit auch keine bewussten, willentlichen Anstrengungen oder Aufmerksamkeitsleistungen. Durch die schon *vor* dem Experiment (b) erteilte Versuchszustimmung erfolgte auch die Zustimmung zur Ausführung bestimmter Tätigkeiten: Die VPs *wussten schon, was sie tun werden.*" Angesichts dessen fungiert die konkrete Ausführung offenbar nur noch als Ratifizierung bereits getroffener Entscheidungen.

5. Wenn VPs angeben, zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Willensentscheidung zu empfinden, dann ist zu fragen, was hier *wirklich* (introspektiv) empfunden wird? Da die hierfür beteiligten Prozesse ebenfalls neuronaler Natur sind, können auch nur diese empfunden werden. Es liegen also komplexe konstruktionale Interpretationsprozesse vor, die weit davon entfernt sind, privilegierte Erste-Person-Perspektiven zu einem fixfertig gegebenen Zustand darzustellen. Der Einzelne fungiert auch hinsichtlich der eigenen Empfindungen zunächst als *ein* Interpret, der innerhalb bestimmter (überindividueller) Interpretationsparameter komplexe Zuschreibungsoperationen durchführt. Überdies laufen im Gehirn immer mehrere neuronale Aktivitäten ab, wodurch es schon methodisch schwierig sein dürfte, diese hinreichend zu identifizieren; erst recht für VPs.

Der Gehalt dieser Kritikpunkte in ihren unterschiedlichen Ausformungen wird recht differnt veranschlagt und so dürfte eine endgültige Entscheidung noch ausstehen. Für weitere Überlegungen bedarf es daher eines explizit *theoretischen* Diskurses, der danach fragt, welche Freiheitsvarianten überhaupt plausibilisierbar sind. Dabei werden Folgeprobleme sichtbar, die auf die empirische Argumentation zurückwirken. Es ist aber schon hier die beinahe triviale Feststellung offensichtlich, dass Freiheit nicht einfach *ist*, sondern als Interpretationskonstrukt fungiert."

5. Zum sogenannten metaphysischen oder theoretischen Freiheitsproblem

Ohne auf die lange Tradition der theoretischen Behandlung des Freiheitsthemas einzugehen", möchte ich mich hier ausschließlich aktuellen Fragestellungen und Lösungsvorschlägen zuwenden.

Die gegenwärtig für ein Freiheitsverständnis erörterten Bestimmungen konzentrieren sich weitgehend auf drei Charakteristika: (1) »X hätte auch anders handeln können« (Alternativismus), (2) »Handeln aus guten Gründen« (Intelligibilität) und (3) »X als Urheber von Handlungen« (Urheber-, Autorschaft). Als Schnittpunkt der Problemstellung erscheint dabei die Frage, ob, und wenn ja, in welcher Variante von Freiheit gesprochen werden kann, wenn der *Determinismus* (4) wahr sein sollte. *Metaphysisch* ist die Fragestellung dabei schon deshalb, weil das Determinismusprinzip eine letztlich unbeweisbare theoretische Investition" darstellt und in etwa die Funktion eines Axioms oder einer regulativen Idee (für die Forschung) einnimmt.³³ Entlang dieser Demarkationslinie plazieren sich einerseits diejenigen Positionen, die keine Vermittlungsmöglichkeit zwischen Determinismus und Freiheit sehen (Inkompatibilisten/Impossibilisten), und andererseits jene, die eine solche unter bestimmten Bedingungen einräumen (Kompatibilisten"). Erstere untergliedern sich noch in jene, die Freiheit bestreiten und in jene, die den Determinismus angreifen."

Zu (1): Die Alternativismusthese fragt gewöhnlich, unter welchen Bedingungen anders gehandelt hätte werden können. Muss *Alterität* (a) in zwei (idealtier) identischen Situationen gegeben sein oder reicht (b) eine Situationsähnlichkeit? Wie groß muss dann aber die Abweichung sein? Unter deterministischen Auspizien kann es aber gar keine alternative Handlungsmöglichkeit geben. Eine starke Form des Anderskönnens wäre aber auch deswegen problematisch, da menschliches Verhalten dadurch zu etwas gänzlich Zufälligem und Unabschätzbarem, und damit in sozialen Handlungsfeldern zu etwas höchst Problematischem, gerinnen würde. Kompatibilisten versuchen nun z.B. durch Theoriemodifikationen Freiheit dennoch mit einem Determinismus verträglich zu halten, etwa durch Umformung des Alteritätssatzes, durch Verzicht auf (a) zugunsten von (b) oder indem Alterität überhaupt nicht für freiheitskonstitutiv betrachtet wird.

Zu (2): Die These der *Intelligibilität* zielt darauf, dass wir nicht aus *Ursachen*, sondern aus *Gründen* handeln, die für andere nachvollziehbar, verständlich und sinnvoll sind. Dieses (eher rationalistische) Argument begegnet bevorzugt in ethischen Überlegungen", wobei gegenüber naturwissenschaftlichem Kausal-Denken ein eigenes Reich der Gründe (Kant) behauptet wird. Gründe haben demnach nichts mit Ursachen zu tun und sind so gar nicht erst dem Determinismus ausgesetzt.

Naturalistische Ansätze könnten aber reklamieren, dass Gründe auch als quasi maskierte, mit Bewusstsein verbundene Ursachen verstanden werden können." Denn nur dann, wenn mentale Vorgänge, damit auch Gründe, zugleich neuronale, und damit physikalische Vorkommnisse sind, ist auch eine *Verursachung* im ansonsten physikalisch geschlossenen Bereich möglich. Sollten Gründe nichts mit Ursachen zu tun haben, dann wäre auch eine physische Wechselwirkung nicht denkbar; sie wären kausal impotent. Darüber hinaus haben wir es mit der komplexen Frage zu tun, wie Gründe beschaffen sein müssen, damit sie *einleuchten* und welche Dispositionen bzw. Fähigkeiten von Aktanten dafür vorliegen müssen, dass Gründe *als*

Gründe erkannt und auch als *hinreichend* anerkannt werden? Was aber, wenn gleich gut gewichtete Gründe vorliegen? Welche Gründe (zweiter Ordnung) sprechen für welche Gründe (erster Ordnung)? Wo und warum findet ein Regressabbruch statt? Deterministisch betrachtet sind aber sowohl die einzelnen Gründe als auch *die Wahl der Gründe* determiniert. Aber schon für Alltagsverhältnisse dürfte eine reine Begründungslogik eine Überbewertung darstellen, da häufig einfach gehandelt wird, weil gehandelt werden *muss*. Nicht zuletzt konfligiert (2) mit (1), da der aus guten Gründen Handelnde in einer identischen Situation gerade nicht anders handeln *wird*; er wird immer denselben Gründen folgen.

Zu (3): Das Konzept der *Urheberschaft* ist insofern zentral, als mit der Zurechenbarkeit einer Handlung auch Verantwortung zugerechnet wird. In einer deterministischen Welt resultiert aber jedes Ereignis *notwendig* aus einem vorausliegenden, so dass der Akteur nicht als Erstverursacher in Frage kommt." Als soziale Zuschreibungskategorie verstanden, lässt sich aber auch eine schwächere Urheberschaftsvariante vertreten.

Zu (4): Das *Determinismusprinzip* lässt sich in einem Möglichen-Welt-Argument in etwa folgendermaßen angeben: »Alle logisch möglichen Welten, in denen dieselben Naturgesetze gelten und die sich in ihrem Ereignisverlauf bis zum Zeitpunkt t völlig gleichen, gleichen sich ihrem Ereignisverlauf auch nach t völlig.« Oder kürzer: »Es gibt einen und nur einen möglichen zukünftigen Ereignisverlauf.« Vom Determinismus ist aber die Voraussagbarkeit strikt zu unterscheiden.

Ogleich der Determinismus eine letztlich metaphysische Idee darstellt, arbeitet sich gerade die theoretische Freiheitsdiskussion am Determinismusproblem ab. Aber auch ein (ebenso metaphysischer) Indeterminismus bereitet Probleme, da dadurch die einzelnen Handlungen zu reinen Zufälligkeiten gerinnen würden. Aber auch Versuche, Freiheit im Kontext von Quantenphysik oder Chaostheorie zu lozieren, um damit der Determinismusproblematik zu entgehen, dürften m.E. ihr Ziel nur schwerlich erreichen. Im Blick auf die Quantenphysik wäre nämlich zu klären, an welcher Stelle genau der Determinismus ungültig sein sollte. Es scheint, als läge das Problem gar nicht auf mikrophysikalischer Ebene, sondern im *Übergang* in den makroskopischen Bereich (Kollaps der Wellenfunktion; Reduktion des Zustandsvektors)."? Daneben scheint aber die Berufung auf die Quantenphysik eher eine Lückenbüberstrategie darzustellen. Angesichts der zahlreichen und divergenten Deutungen dürfte ein Absehen von derartigen Unternehmungen aber ratsamer sein." Wird diese Strategie aber noch mit neurobiologischen Prozessen verbunden, entsteht die Schwierigkeit, dass einerseits die relevanten Hirnaktivitäten weit *oberhalb* der Quantenebene liegen und es andererseits für diese Gehirnprozesse, und damit für menschliches Verhalten, geradezu fatal wäre, fänden hier »wilde Sprünge« statt. Analog gilt dies für Chaostheorien, denn chaotische Systeme sind nicht indeterminiert, sondern vollständig determiniert, nur *nicht vorhersagbar*, da sie etwa durch minimale Abweichungen (von Ausgangs- und Randbedingungen) lichtlineare und damit unerwartete Verläufe nehmen können.? Es handelt sich also um *sensitive dynamische* Systeme. Ebenso sind Iterationsprozesse in diesen Systemen nicht indeterministisch. Selbst wenn man davon ausginge, dass im Gehirn chaotische Prozesse eine entscheidende Rolle spielen (was wohl ebenfalls fatal wäre), dann wäre dadurch der Determinismus noch gar nicht eliminiert. Ein Anderskönnen unter identischen Bedingungen (Bedingung [] J) ist auch für chaotische Systeme ausgeschlossen.

6. (Mögliche) Konsequenzen aus der theoretischen Debatte

Zur Bearbeitung dieser Freiheitsdiskussion haben Barbara Guckes und Henrik Walter zwei aktuelle Entwürfe vorgelegt. Guckes diffizile metaphysische Diskussion gelangt dabei zu dem Ergebnis, dass kompatibilistische Entwürfe ihr Ziel verfehlen, was zur Folge hat, Freiheit konsequent als »Illusion« zu betrachten: »Freiheit in einem für Verantwortlichkeit geforderten Sinne ist nicht möglich. Unser allzu anspruchsvolles Menschenbild, das den Menschen als verantwortlich handelndes Wesen ansieht, das bestimmenden Einfluss auf das Geschehen nehmen kann, ist aufzugeben und durch ein bescheideneres Bild vom Menschen zu ersetzen.e." Allerdings hält Guckes eine Form von »Charakterverantwortlichkeit« (206) für möglich, die darin besteht, den eigenen Überzeugungen und Wünschen gemäß zu handeln. Da Guckes »Gründe« für kausal wirksam betrachtet, sei eine Verhaltensänderung durch Änderung der Gründe möglich. Im sozialen Kontext könnten Verhaltensweisen weiterhin durch geltende Konzeptionen des moralisch Guten beurteilt werden, ohne auf Verantwortlichkeit rekurrieren zu müssen, da Handeln auf »normgerechtes bzw. normwidriges Verhalten [...] reduziert« wird (207). Schuldvorwürfe kämen aber nicht in Frage. Damit wird zugleich reaktives Verhalten (Dankbarkeit, Ärger, Übelnehmen, aber auch Vergebung) verabschiedet. Konsequenzen für strafrechtliche Konzeptionen sieht Guckes darin, gegenüber herkömmlichen Vergeltungs- bzw. Retributivitätsmodellen oder Präventionsmodellen auf ein *Maßregelungsmodell* abzustellen. Dieses wäre »zur Sicherung und zur Wiedergutmachung entstandenen Schadens oder zur Wiederherstellung eines fairen Gleichgewichts von Vorteilen und Lasten« (219) rechtfertigbar. Im Anschluss an stoische Tradition wird eine Haltung »größerer Toleranz, größerer Milde und größeren Verständnisses« empfohlen, so dass man bei vielem, »das einem andernfalls ein Ärgernis ist, mit Nachsicht und Humor« reagieren kann (214). Man hat dann eine »gelassenerere und positiverere Haltung, [...] die das Leben insgesamt durchaus erfreulicher macht« (220)⁴⁴. Ob diese Empfehlung einem Schicksalsglauben oder einem Zynismus, etwa angesichts des Holocaust, ausweichen kann, lasse ich hier offen.

Guckes stimme ich darin zu, dass der Determinismus als harter *theoretischer* Probiestein jeder Freiheitsdebatte fungiert und ein Inkompatibilismus hier durchaus eine akzeptable Position darstellen könnte. Dennoch scheinen mir manche Schlußbemerkungen klärungsbedürftig. Insbesondere wäre zu erörtern, inwiefern Guckes' moralisch-strafrechtliche Darstellung nicht performative Widersprüche auf sich zieht. Orientieren sich die Apelle nicht doch an einem Freiheitsmodell, das es nach dieser Lesart gar nicht geben kann? Vor allem müsste aber der Schritt vom *Sein* zum *Sollen* eigens gerechtfertigt werden, da aus einer rein theoretisch-metaphysischen Konklusion nicht umstandslos entsprechende Imperative ableitbar sind. Sollte der Determinismus *wahr* sein, dann sind aber auch alle gegenwärtigen Strafrechtskonzeptionen zunächst *notwendig*, und zwar auch dann, wenn das dabei unterstellte Freiheitskonzept gar nicht zutreffen sollte." Strafrechtlich wäre aber auch die Frage von Relevanz, wie hier Strafmilderungsaspekte (Behinderung, Nichtzurechnungsfähigkeit usw.) veranschlagt werden können.

Henrik Walters Entwurf favorisiert hingegen ein modifiziertes Kompatibilitätsmodell, das Freiheit in einem *schwachen* Sinn als »natürliche Authentizität« oder »natürliche Autono-

mie-s" versteht, da er die Bedingungen (1) bis (3) gemeinsam und in einer starken Interpretation für unhaltbar betrachtet. Im *starken Sinne* gibt es keine Freiheit (13f.17. 352.355 u.ö.). Walter rekurriert dabei explizit auf neurobiologische Befunde, insbesondere auf die Berücksichtigung emotionaler Aspekte (limbisches System). Eine Handlung sei nun dann als persönliche aufzufassen bzw. zuzurechnen, wenn »eine Person eine Entscheidung trifft, die in Einklang mit dem steht, was sie bis jetzt erlebt, getan und entschieden hat« (348)47. Ontogenetisch herausgebildete, tief verwurzelte Gefühle eignen sich insofern gegenüber rationalen Argumenten sehr viel besser als Entscheidungsbasis für moralische Handlungen, da letztere eben nicht so einfach ausgeschaltet werden können und sie ohnehin (qua limbischem System) einen zentralen Orientierungswert für biologische Systeme besitzen. Natürliche Authentizität besagt also, sich mit den eigenen »Handlungen und Entscheidungen auch emotional [zu] identifizieren« (354)48. Natürliche Autonomie, also auch Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit, besitzen wir dann, wenn »wir unter sehr ähnlichen Umständen auch anders wählen könnten [...], diese Wahl verständlich (intelligibel) [...] und authentisch ist (wir uns in einer Reflexionsschleife mit emotionalem Abgleich damit identifizieren)« (362). Eher lapidar fällt allerdings die Antwort auf die Frage aus, warum wir andere überhaupt für verantwortlich halten sollten: »Weil das im allgemeinen die beste Strategie ist, sie dazu zu bringen, sich moralisch zu verhalten« (354).

Walters sympathischer kompatibilistischer Entwurf, sich einerseits dem Determinismusproblem zu stellen und andererseits neurobiologische und -philosophische Argumente einzubeziehen, nötigt aber auch zu Rückfragen. Ist z.B. die Auskunft, dass wir nicht nach einem »vorgegebenem Schema handeln« (353), mit dem Determinismus verträglich, wenn es für diesen immer nur ein notwendiges Schema gibt? Wie »ähnlich« muss überhaupt eine Alterität ermöglichende Situationen sein? »Situationsähnlichkeit« ist aber jedenfalls ein perspektivischer und relativer Begriff. In einer Gerichtssituation interessiert aber gar nicht die Frage, ob jemand in einer identischen oder nur ähnlichen Situation, sondern ob man in *dieser konkreten* Situation anders handeln hätte können." In alltäglichen Handlungssituationen gehen wir zudem davon aus, dass andere auch in ähnlichen Situationen erwartbare Reaktionen zeigen, also *nicht ganz anders* handeln.⁵⁰ Außerdem scheint auch Walters (lapidare) Verantwortlichkeitsforderung eher eine *petitio principii* darzustellen.

Abgesehen vom Problem, welchen Ertrag ein neurobiologischer Rekurs auf chaotische Systeme wirklich einbringt, muss jedenfalls gefragt werden, ob die von Walter vorgetragene Authentizität im Kontext emotionaler Abgleichungen nicht (vielfach), etwa im Blick auf strafrechtliche Folgen, zu schwach ist. Angeklagte Personen könnten ja gerade diesen Zusammenhang für sich bestreiten, wodurch ein wesentliches Element für Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit wegbrechen würde. Zudem bleibt offen, wann genau diese abgeglichenen, »vollherzige« (H. Frankfurt) Situation vorliegt. Sollte diese nur gelegentlich zutreffen, dann wären davon wiederum Fragen der Zurechenbarkeit betroffen. Gibt es aber nicht eine Reihe von Entscheidungen, in denen man gar nicht emotional abgeglichen operiert, sondern etwa zwischen zwei Übeln wählen muss (Tyrannenmord), wo man also schon vorweg weiß, dass es gewissermaßen kein »sauberes« Herauskommen aus der Sache gibt?

7. Eberhard Schockenhoffs ethische Naturalisierungseinwände

Angesichts der bisherigen Darstellung scheinen die Konsequenzen vor allem für unsere Alltagsüberzeugungen ruinös zu sein, da letztlich offenbar nichts so *ist*, wie es *scheint*. Die Rede von einem »Frontalangriff auf die Menschenwürde« und die Forderung nach einem »neuen Menschenbild« legen sich nahe. Die damit einhergehenden Folgefragen (ist der Mensch *nur noch* eine in bestimmter Weise konfigurierte Maschine?; ist nicht ein Fatalismus oder ein *anything goes* eine gangbare Option?; warum haben wir das Gefühl freier Entscheidungen?) bedürfen dann einer entsprechenden Beantwortung.

Eine explizit ethisch-kritische Verarbeitung aktueller Herausforderungen unternimmt z.B. Eberhard Schockenhoff. Ausgehend von der Frage, inwiefern die hier gebotenen neuen Theorievorschläge für eine »normative Ethik« anschlussfähig sein können und obgleich die enormen Forschungsfortschritte gewürdigt werden, wird dieses Verhältnis großteils ausschließend bewertet. Die zentrale Anschlußschwierigkeit erblickt Schockenhoff dabei in den häufig anzutreffenden reduktionistischen Tendenzen, die letztlich zur Funktionslosigkeit ethischer Zentralbegriffe führen würden. Dabei sei schon der Anspruch illusorisch und hypertroph, Bewußtsein, Geist u.dgl. seien in Zukunft empirisch, und d.h. auf rein natürlicher Basis, erklärbar. Obwohl eine extrem eliminative Position heute kaum vertreten und damit auch die Nicht-Eliminierbarkeit des Mentalen eingeräumt wird, sieht Schockenhoff dennoch die gemeinsame Tendenz darin, dass eine physikalische Zurückführung mentaler Zustände schließlich die »ontologische Eigenständigkeit geistiger Phänomene« (243) destruiere. Dem korrespondiere die Leugnung einer eigenen »Kausalität mentaler Phänomene wie moralischer Wertüberzeugungen, langfristiger Handlungsdispositionen oder individueller Entschlüsse« (243).

Unabhängig davon, dass ein pauschaler Reduktionismusvorwurf ungerechtfertigt sein dürfte", gibt Schockenhoff seinerseits nun aber wenig Aufklärung darüber, wie eine eigenständige »Kausalität mentaler Phänomene« denkbar sei. Wenn geistige Phänomene ontologisch selbstständige Entitäten darstellen und eine *mentale Verursachung* ermöglichen (254.273.283), dann müssten auch die Folgeprobleme kohärent beantwortet werden. Zwar rekurriert er dabei auf eine agent-causality-Vorstellung, diese bleibt aber reichlich blass (283f) und übergeht die entscheidenden Schwierigkeiten. Dies wirkt um so schwerer, als eine »Unableitbarkeit« dieser *agent causality* gegenüber »natürlichen Ereignissen« behauptet wird. Aber weder die gängigen Kritiken an dualistischen Ansätzen noch die Frage, wie Freiheit mit Determinismus verträglich ist, werden beantwortet. Demgegenüber wiederholt Schockenhoff primär die Charakteristika (1) bis (3); offenbar in einer stärkeren Version. Nach seiner Einschätzung garantiere nur ein über das Physische hinaus »transzendenter Bedeutungsüberschuß« eine für ethische Zwecke »unverzichtbare« kausale Wirksamkeit (*mentale Verursachung*; 254f) und ontologische Eigenständigkeit. Deshalb fungieren auch die sog. Alltagssprache und -psychologie (*folk psychology*) als adäquaterer Explikationsrahmen (260.251), während monistische Beschreibungen bestenfalls »die faktisch notwendigen, aber keineswegs die hinreichenden Bedingungen für das Auftreten von Selbstbewusstsein, Geist und Vernunft angeben« können (276). Aber kann das eine normativ orientierte Ethik, ein ontologischer Dualismus oder die Alltagssprache leisten? Muss überhaupt die Auftrennung in notwendige und hinreichende Bedingungen bemüht werden? Analog dazu werden auch philosophische Mögliche-Welt-Gedankenex-

perimente als »kühne apriorische Spekulationen und fiktiv-phantastische Konstruktionen« (253) abgetan, was v.a. Überlegungen betrifft, die mit der zukünftigen Möglichkeit der Herstellung bewusster, uns ähnelnder Gedankenmaschinen rechnen. Eine solche Möglichkeit begründe nach Schockenhoff aber bereits von sich aus ein kategorisches Herstellungsverbot. Dies scheint nun aber selbst eine apodiktische Forderung zu sein, die auf eine Immunisierung gegen künftig brisante Fragen hinausläuft."

Neben dem Reduktionismusvorwurf versucht Schockenhoff auch die Zirkularität reduktionistischer Ansätze darzutun, was m.E. wenig treffend sein dürfte, da man bei Bedarf wohl jede Argumentation, auch die ethischen Forderungen Schockenhoffs, in einen Zirkel hineintreiben kann. Letztlich zielt seine Argumentation auf den hinlänglich bekannten Standardeinwand einer unüberwindlichen Erklärungslücke" (explanatory gap: Joseph Levine) (276), die von naturalistischen Konzepten nicht zu schließen ist und darum einer ganz anderen Zugangsweise bedarf.⁵⁵ Diesem stärkeren Dualismus entsprechend ist Schockenhoff auch für eine *starke* Zurückweisung reduktionistischer Programme im Gegensatz zu *schwächeren* Versionen, die mit epistemischen Defiziten rechnen und mit der Hoffnung, diese eines Tages zu überwinden (so etwa Carrier und Mittelstraß). Für Schockenhoff erfolgt die starke Zurückweisung im Interesse einer mentalen Verursachung (283) i.S. einer Akteurskausalität (284), die Handlungen so an Personen zurückbindet, dass diese sie als die ihren/eigenen identifizieren können. Diese Option ist aber gar nicht an dualistische Konzepte gebunden, sondern kann auch anderweitig realisiert werden.

Schockenhoffs ethisch motivierte Kritik gibt im wesentlichen die Standardkritiken wieder, wobei allerdings verabsäumt wird, die umgekehrten Einwände entsprechend zu reflektieren. Sein *starkes* Interesse an den Charakteristika (1) bis (3) - die aber keine konkreten Ausformulierungen erfahren - und sein ontologisch-dualistischer Aufriss verhindern eine engere Verhältnisbestimmung. Dennoch werde ich bestimmte Problemaspekte seiner Argumentation aufgreifen, ohne zugleich einen rigorosen Abwehrkurs zu übernehmen.

8. Ein ethisch-handlungstheoretischer Vorschlag

Abschließend möchte ich einige fragmentarische Überlegungen notieren, wobei ich das (sowohl von Guckes als auch von Walter eingeräumte") Konzept eines sog. *epistemischen Indeterminismus* heranziehe. Ein epistemischer Indeterminismus setzt explizit aus der Perspektive des Handelnden an und räumt dabei eine prinzipielle *Unvorhersagbarkeit* ein, die auch dann zutrifft, wenn der Determinismus zutreffen sollte. Da uns kein externer Gottesstandpunkt (Laplace'scher Dämon) zur Verfügung steht, sind unsere Prognosemöglichkeiten prinzipiell begrenzt. Auch dann, wenn jedes Geschehen determiniert wäre, lassen sich immer nur approximative oder probabilistische Prognosen formulieren. So ist uns z.B. die *Gesamtwelt* zum Zeitpunkt t die mit Notwendigkeit festlegt, wie sie zum Zeitpunkt t_2 beschaffen sein wird, prinzipiell verschlossen und wäre andernfalls auch nur als systemintern konzipiertes Idealweltkonstrukt denkbar.

Im Blick auf aktuelle Handlungsvollzüge, konkrete Entscheidungssituationen und entsprechenden Verhaltensbewertungen stellt ein abstrakter Determinismus überhaupt keinen brauch-

baren Zugang dar, da aus diesem in der Aktantenperspektive keine Ableitungen oder Entscheidungsvorgaben resultieren. Wo gehandelt werden *muss*, bleibt der Determinismus ohne normierenden Einfluss und damit schlicht irrelevant. Das gilt zunächst für den metaphysischen Determinismus ebenso wie für die möglichen Konsequenzen aus der neurobiologischen Forschung. Denn selbst dann, wenn die bewusst erfahrene freie Entscheidung ein neuronales Nachfolgeprodukt darstellen und somit keinen Einfluss ausüben sollte (Libet-Experiment), ist damit für aktuelle Entscheidungsprozesse ebenfalls nichts ausgerichtet." Wenn genau das geschieht, was geschehen *muss*, bleibt dennoch völlig offen, was getan werden *soll(te)*. Also auch dann, wenn unter bestimmten Perspektiven Freiheit als »Illusion«/«Täuschung« beschreibbar wäre, resultiert daraus keine Handlungsoption.⁵⁸ Kurz: Aus einem *Sein* folgt nicht direkt ein bestimmtes *Sollen*, sondern beide Bereiche müssen für sich ausgehandelt, gerechtfertigt und mit bestimmten Werten'?' ausgestattet werden.t"

Für Handlungsaktanten ergibt sich hieraus: »Auch in einer deterministischen Welt sind aus epistemischer Perspektive des Handelnden verschiedene Handlungsoptionen offen. Selbst wenn man alle neurophysiologischen Daten registrieren würde und aus ihnen ableiten könnte, wie das Individuum handeln wird, wäre es für den Handelnden selbst unmöglich, Zugriff zu diesen Daten zu haben und aufgrund dieser Daten seine Handlungen vorauszusagen.v" Ein solcher Datenzugriff würde nämlich die Datenbasis verändern, was wiederum die Voraussagbarkeit ändert." »Die Voraussage [...] würde selbst zu den Faktoren gehören, die der Handelnde in seine Entscheidungsüberlegungen aufnehmen würde.e" Dies liefe auf einen zirkulären Iterations- bzw. Rekursionsprozess hinaus.

Der hier gegangene Vorschlag beruht also auf einem *pragmatic turn* bzw. einem *switching* im Blick auf die Frage nach der Brauchbarkeit deterministischer Vorstellungen für ethische und handlungstheoretische Diskursoperationen. Differenztheoretisch gesprochen: Da Diskurse mit bestimmten, aber prinzipiell kontingenten *Unterscheidungen* operieren, die auch anders vollzogen werden können, lässt sich stets auch fragen, warum etwa die Freiheitsthematik (vielfach) durch die Unterscheidung Determinismus/Indeterminismus dominiert wird, während im Blick auf aktuelle Handlungssituationen diese gerade keine Rolle spielt?" So zu fragen ermöglicht nicht nur das Operieren mit anderen Primärunterscheidungen, sondern auch, weder für einen Determinismus noch für einen Indeterminismus Partei ergreifen zu müssen." Für die Perspektive von Handelnden ist also nichts verloren, wenn statt dieser Generalunterscheidung auf andere, wohl auch interessantere und naheliegendere Problemlagen umgestellt wird. Wir könnten auch von einer *Als-ob-Situation* sprechen: Man versteht sich als frei Handelnder, *als ob* man (ontologisch, metaphysisch) frei wäre: »Der Entscheidungsprozess setzt [...] keineswegs die *tatsächliche* Existenz eines Entscheidungsspielraums voraus, sondern nur, dass wir an einen solchen Entscheidungsspielraum *glauben*. Und diese *Überzeugung* wird durch den Determinismus auf keinen Fall ausgeschlossen. Selbst dann nicht, wenn der Determinismus die *tatsächliche* Existenz dieses Spielraums ausschließen würde. In diesem Fall wäre der Indeterminismus eine notwendige epistemische Illusion.s"

Abseits von universalen Determinismusvorstellungen eröffnen sich attraktivere Perspektiven auf konkrete bzw. kontextuelle Determinanten und Systembedingungen, also auf bestimmte soziokulturelle, psychische, biologische, neuronale, genetische usw. Bedingungen (damit auch auf persönliche Wünsche, Vorlieben, Neigungen, Grundüberzeugungen u.dgl.), die sowohl

für ethisch-normative als auch für juristische u.a. Kontexte Berücksichtigung finden können. Aber auch dadurch lässt sich nicht der Kurzschluss auf eine Ausweglosigkeit von Handlungsvollzügen rechtfertigen. Vielmehr müssen die konkreten Bedingungen als Voraussetzung für Freiheit sichtbar werden, andernfalls kann von Freiheit gar nicht die Rede sein; Freiheit i.S. *absoluter Unabhängigkeit* bzw. *unbedingter Freiheit* macht keinen Sinn. Ohne konkrete, polyfaktorale Bedingungen gäbe es auch keine Freiheitsdiskussion! Inwiefern diese Bedingungen auch ethische und/oder strafrechtliche Konsequenzen nach sich ziehen können, bedarf dann eigener diskursiver Anstrengungen. Dieser Prozess bleibt freilich unabschließbar und modifizierbar, so dass auch neue empirische Ergebnisse neue Berücksichtigungsfaktoren darstellen können. Diese Diskurse operieren aber jedenfalls mit der Unterstellung, freie und begründete Entscheidungen treffen zu können; sie setzen also das voraus, von dem man *metaphysisch* nicht weiß, ob es derlei überhaupt geben kann. Es gilt also zwischen der Scylla unbedingter Freiheit und der Charybdis, Bedingtheit per se als Ausfluchtpunkt zu benutzen, durchzusteuern und die jeweils eruierten Bedingungen in diskursiven Bewertungsprozessen in ein normatives und ethisch vertretbares Verhältnis zu bringen. Natürlich bleiben für Handelnde diese konkreten Bedingungen weitgehend latent, so dass sie die Charakteristika (1) bis (3) *prima facie* als in einer starken Interpretation realisiert betrachten – es gibt aber auch Gegenbeispiele.

Eine ethische Grundorientierung tut aber gut daran, die Bedingungen (1) bis (3) ebenfalls nur in einer schwächeren Variante zu vertreten. Ist z.B. das *Anderskönnen* (1) in spezifische normative, emotive, voluntative, kognitive und soziale u.a. Bedingungen eingebettet, dann ist vernünftigerweise nicht zu erwarten, dass jemand den eigenen zentralen (normativen) Überzeugungen (2) zuwiderhandelt. Dabei ist die Entscheidung darüber häufig schon schwierig, welche Überzeugungen gerade handlungsrelevant sind/waren. Hier spielen jedenfalls interne neuronale Bewertungsabläufe (über das limbische System) eine konstitutive Steuerungsrolle: So erfolgt ein Großteil unserer Handlungen z.B. *intuitiv* und quasi autonom ohne entsprechende Vorlaufbegründung. Und auch vorab begründete Handlungen unterliegen denselben Bewertungsschleifen. Dieser eingeschränkten Alterität korrespondiert auf sozialer Ebene die Stabilisierung von Vertrauen, sich also auf andere auch in ähnlichen Situationen verlassen zu können.'? Biologische, soziale, psychische u.a. Systeme sind offenbar auch gar nicht so »gebaut«, dass sie permanent ihr (erfolgreich) eingespieltes Verhalten umstellen. Sie operieren vielmehr mit relativ stabilen, konsolidierten Anschlussoperationen und -werten. D.h., dass sie *konservativ* i.S. der Fortsetzung von bislang funktionierendem und erfolgreichem Verhalten angelegt sind. Erst dann, wenn ein gewisser Grad an Disfunktionalität erreicht ist, setzen Umstellungsfragen ein, wobei das Ändern von Eigenwerten dann allerdings Kontingenzen erzeugt, die reduziert werden müssen." Eine starke Alteritätsvariante wäre also auch empirisch unbrauchbar. Epistemische Unvorhersagbarkeit wird gewissermaßen probabilistisch, über soziale Bedingungs- und Reglementierungsfelder abgedeckt.

Auch die Berufung auf *Gründe* (2) nötigt zu Einschränkungen (auch des Kantischen »du kannst, denn du sollst«), da immer auch zu berücksichtigen ist, welche Gründe jemandem bekannt sind, welche Aufnahmefähigkeit von Gründen vorliegt, wie diese verstanden und gewichtet werden u.v.a.m." Vielfach handeln wir aber gar nicht nach Gründen, sondern weil wir handeln *müssen*. Darum nötigt oft erst eine nachträgliche Rechtfertigungssituation zur

Explikation entsprechender Gründe, was dann allerdings das Feld konfligierender Interpretationen eröffnet, da auch der Handelnde als *ein* Interpret dieser Handlungen auftritt. Die Retrospektive auf die eigenen Handlungen ermöglicht ein Basteln an praktikablen Rationalisierungsstrategien. Zudem sind Gründe wiederum konstitutiv emotional vermittelt, was eine rein rationalistische Begründungstheorie unterläuft. Die gewissermaßen im Rücken von Aktanten ablaufenden Antriebe und Vorstrukturen kommen großteils gar nicht auf die Ebene des Bewusstseins, fungieren aber nichtsdestoweniger als Steuerungsparameter.

Schließlich ist auch das Urheberprinzip (3) nur in einer schwächeren Variante plausibel. Handlungs- und *Verantwortungszuschreibungen* erfolgen nicht an freischwebende Subjekte («unbewegte Bewegter»), sondern beides resultiert letztlich aus sozial-konstruktionalen (Interpretations- und Bewertungs-)Praxen, die damit ihre Interaktionen handhabbar machen und die bei Bedarf modifizierbar und graduiert sein können/müssen. Indem Freiheit als multifaktoral *bedingte Freiheit* verstanden wird, werden diese Bedingungen nicht nur als Voraussetzung für Freiheit anerkannt, sondern zugleich als Berücksichtigungsfaktoren mitgerechnet.

Abschließend sei hier also festgehalten, dass ethische Entwürfe in Zukunft entsprechende empirische, hier spezifisch neurobiologische Ergebnisse kritisch mit einzubeziehen haben, wollen diese nicht am Menschen vorbeiaargumentieren. Daneben kommen eine Reihe ethischer Fragen auf uns zu, die ebenfalls von den Fortschritten neurobiologischer Forschungen initiiert werden. Dies betrifft etwa Fragen der Rechtfertigung von (z.B. politisch motivierten) Gehirneingriffen und damit der Veränderung neuronaler Strukturen (etwa bei Triebtätern, Schwerverbrechern oder abnormen Rechtsbrechern), von Verabreichung von Neuropharmaka und Neuroimplantaten, von neuronalen Optimierungs- oder Maximierungswünschen (etwa von Eltern ihren Kindern gegenüber oder auch für sich selbst), vom Einsatz neuer Neurotechnologien (etwa für die Todesfeststellung oder in psychotherapeutischen Kontexten), von Gehirncans bei Säuglingen (oder früher), von sozialen Verteilungsschlüsseln kostspieliger Untersuchungen, was wiederum versicherungspolitische Überlegungen nach sich zieht, von zunehmender Virtualisierung von Wirklichkeit usw. Das ist nur ein Ausschnitt aus dem Repertoire kommender Entwicklungen, die auch ethische Antworten und politische Reglementierungen erfordern. Es dürfte deutlich sein, dass diese Angelegenheiten den gentechnischen in nichts nachstehen werden. Und darum bedarf es forcierter Anstrengungen, entsprechende interdisziplinäre Diskurse einzuleiten, um rechtzeitig, und nicht erst, wenn der Zug im Rollen ist, Vorkehrungen treffen zu können. Wie sich bisher gezeigt hat, benötigen derartige Diskurse erhebliche Durchlaufzeiten. Wohlüberlegte ethische Antworten wird man aber kaum dadurch erreichen, dass schon vorab entsprechende Stoppschilder platziert werden (wie Schockenhoff vorschlägt), sondern dadurch, dass verantwortliche Güterabwägungen vorgenommen und diese rechtlich-politisch handhabbar gemacht werden.

Univ. Ass. Dr. Andreas Klein
Institut für Systematische Theologie
Rooseveltplatz 10/9
A-1090 Wien

Abstract

The discussion about the possibilities of human freedom is by far not finished yet, let alone worn out. The discourse on freedom again became the focus of critical discussion, especially due to the immensely pushed and successful neurosciences and their findings and - following in their wake - newly established (neuro-)philosophical concepts. But also inner-philosophical problems demand re-orientation. This has to be of interest for theology, too, as freedom is at the core of Christian self-understanding and theological explication.

Anmerkungen

1. Das Interview ist abrufbar unter [http://www.wissenschaft-online.de/artikel/605362\(Stand11.11.2003\)](http://www.wissenschaft-online.de/artikel/605362(Stand11.11.2003)).
2. So ein aktueller Buchtitel von W. Singer. Siehe etwa auch P.M. Churchland, *Die Seelenmaschine. Eine philosophische Reise ins Gehirn*, Heidelberg/Berlin 2001, bes. 353ff.
3. So hat bereits Friedrich Nietzsche in wünschenswerter Deutlichkeit die Konsequenzen genannt, die daraus resultieren, wenn etwa die menschliche Freiheit eine reine Fiktion darstellen sollte: »Niemand ist für seine Taten verantwortlich, niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein. Dies gilt auch, wenn das Individuum über sich selbst richtet« (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, Werke I, K. Schlechta [Hg.], München 1954, 435-1008, 481).
4. Siehe aber auch die Zeitschriftenbände Zygon 31 (1996) und 34 (1999). Heftig diskutiert wurde dagegen die Frage nach dem »Hirntod«, die aber nur einen Teilbereich der hier interessierenden Thematik darstellt.
5. So G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt/Main 2001, 443.445 U.ö. und ähnlich W. Singer, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, stw 1571, Frankfurt/Main 2002, 73.75; ders., *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, stw 1596, Frankfurt/Main 2003, 12ff. u.ö.; B. Guckes, *Ist Freiheit eine Illusion? Eine metaphysische Untersuchung*, Paderborn 2003; D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge/London 2003.
6. W. Singer, *Beobachter* (s. Anm. 5), 75. Ganz ähnlich M. Minsky, *Mentopolis*, Stuttgart 1990, 306.
7. Wobei schon fraglich ist, was hier »objektive Freiheit« bedeuten soll. Vgl. dazu I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, PhB 37a, Hamburg ³1990, B 472ff. Für Kant gehört Freiheit dann auch nicht zur theoretischen, sondern zur praktischen Vernunft. Ist Freiheit theoretisch eine »transzendente Idee«, so in praktischer Absicht, durch Voraussetzung eines Sollens, »wirklich« (vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, PhB 38, Hamburg ¹⁰1990, 5). Im Blick auf den Naturzusammenhang ist keine Freiheit anzutreffen. *Wirklich* ist Freiheit nur praktisch. Nicht zufällig erweckt die gegenwärtige Diskussion häufig den Eindruck einer Reanimierung bereits geschlagener Schlachten.
8. W. Singer, *Beobachter* (s. Anm. 5), 73.
9. G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, stw 1275, Frankfurt/Main 51998, 329.
10. G. Roth, *Gehirn und Wirklichkeit* (s. Anm. 9), 330 (Hervorhebung im Original).
11. T. Metzinger, *Schimpanzen, Spiegelbilder, Selbstmodelle und Subjekte*, in: S. Krämer (Hg.), *Geist - Gehirn - künstliche Intelligenz. Zeitgenössische Modelle des Denkens*, Berlin/New York 1994, 41-70, hier 66.
12. T. Metzinger, *Schimpanzen*, 48 (Hervorhebungen im Original).
13. Natürlich ist gerade das »in irgendeiner Weise« der kritische Punkt.
14. G. Roth, *Fühlen* (s. Anm. 5), 232. Zum Aufbau des limbischen Systems und seiner neuronalen Areale siehe insgesamt S.232ff.
15. Das trifft übrigens mutatis mutandis auch auf die anderen Gehirnteile zu.
16. Das Gedächtnis kann in ein deklaratives, ein prozedurales und ein emotionales Gedächtnis, und diese wiederum weiter untergliedert werden. Zudem werden auch zeitliche Gedächtnisbereiche unterschieden (Momentan-, Kurzzeit-, evtl. intermediäres und Langzeitgedächtnis). Es besteht auch ein enger Zusammenhang zwischen emotionalen Befindlichkeiten und Gedächtnisleistungen. Ferner *schreibt* das Gedächtnis seine (enkodierten) Inhalte fortlaufend *um* und operiert sowohl beim »speichern« als auch beim »abrufen« *kontextabhängig*. Hier können häufig »Fehlerinnerungen« auftreten, da beim Erinnern »Konfabulationen- die »fehlenden« Stücke »auffüttern«. Gedächtnisleistungen sind komplexe Abgleichungsprozesse, die nicht auf 1:1-Wiedergaben zielen, sondern auf kohärente und praktikable Verhaltenssteuerungen. Darum ist die Zuverlässigkeit von Gedächtnisinhalten für vergangene Ereignisse stets kritisch zu prüfen.
17. So kommt es etwa durch entsprechende Läsionen zur Nichteinschätzbarkeit von Risiken bzw. zur Folgenlosigkeit einer solchen Einschätzung, zu asozialem Verhalten, zum Verlust der Einsicht in das Eigenverhalten, zu »Gewissen-

- losigkeit« usw. Allerdings ist zu beachten, daß der Schluß von Hirnverletzungen auf »normale« Hirnleistungen kein Automatismus ist und damit immer auch problematisch bewertet werden kann.
18. H. Walter, Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie, Paderborn 21999, 346.
 19. Vgl. auch G. Roth, Fühlen (s. Anm. 5), 318ff; ders., Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt/Main 2003, 154ff.
 20. Auf diesem Hintergrund fällt auch neues Licht auf Freuds Unterscheidung zwischen »Es« und »Ich«. Vgl. G. Roth, Sicht (s. Anm. 19), 138ff; Fühlen (s. Anm. 5), 371ft.
 21. B. *übet* u.a., Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential), Brain 106 (1983), 623-642. Vgl. auch S. Klein, Libet's Research on the Timing of Conscious Intention to Act: A Commentary, Conscious and Cognition II (2002), 273-279; D.M. Rosenzthal, The Timing of Conscious States, Conscious and Cognition 11 (2002), 215-220. Die Diskussion löste gelegentlich einen richtigen Millisekundenwettbewerb aus.
 22. P. Haggard/M. Eimer, On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements, Experimental Brain Research 126 (1999), 128-133. Von Haggard und Eimer wurde über Libet hinaus auch das LRP gemessen.
 23. Zuerst beschrieben von H.H. Kornhuber und L. Deecke, Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale, Pflügers Archiv für Gesamte Physiologie 284 (1965), 1-17.
 24. Ich verzichte hier auf eine Diskussion um den Bewußtseinsbegriff. Siehe dazu u.a. G. Roth, Fühlen (s. Anm. 5), 188ft; ders., Gehirn und Wirklichkeit (s. Anm. 9), 213f; M. Pauen, Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt/Main 200 I, 29ff; A.R. Damasio, Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewußtseins, München 2002, 150ff; G. Northoff, Das Gehirn. Eine neurophilosophische Bestandsaufnahme, Paderborn 2000, 97ff. und insgesamt die Beiträge in A. Newen/K. Vogeley (Hgg.), Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen, Paderborn u.a. 2000; F. Esken/H.-D. Heckmann (Hgg.), Bewußtsein und Repräsentation, Paderborn u.a. 1998 (bes. auch die Einleitung); T. Metzinger (Hg.), Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn 2001. A.R. Damasio unterscheidet prinzipiell zwischen einem »Kernbewußtsein« und einem »erweiterten Bewußtsein«, wobei ersteres zentrale und vorgelagerte Bedeutung besitzt. Roth wiederum differenziert mindestens acht Bereiche, wobei diese aber in zwei Großgruppen zusammengefaßt werden können, die in etwa denen von Damasio entsprechen.
 25. Libet selbst nahm an, daß dem »bewußten Willensakt« eine Vetofunktion zukommen könnte, da er noch zwischen RP und Handlung angesiedelt ist. Er könnte also die Handlungsdurchführung noch verhindern.
 26. Für G. Roth, Fühlen (s. Anm. 5), 446, wird in diesem Bewußtwerden gemeldet, daß die für Handlungen notwendigen neuronalen Schleifen und Zentren erfolgreich durchlaufen wurden und die entsprechende Aktion ausgeführt wurde. Was die VPs also empfinden, ist nicht ein Willensentschluß, sondern nur die erforderliche Rückmeldung des Gehirns. D.M. Wegner, Illusion (s. Anm. 5), 317, schreibt dazu: »The experience of consciously willing action occurs as the result of an interpretive system, a course-sensing mechanism that examines the relations between our thoughts and actions and responds with 'I willed this' when the two correspond appropriately.«
 27. Ähnlich dürften Wahrnehmungsvorgänge zunächst auf einer nichtbewußten, rein neuronalen Ebene *vorverarbeitet* werden, ehe sie, wenn überhaupt, ins Bewußtsein gelangen. »Bewußte Wahrnehmung« erscheint so als selektives Folgephänomen neuronaler Eigenaktivität. Vgl. G. Roth, Sicht (s. Anm. 19), 132f, 143.
 28. Vgl. u.a. auch M. Pauen, Grundprobleme (s. Anm. 24), 293ff; G. Roth, Fühlen (s. Anm. 5), 437ff; H. Walter, Neurophilosophie (s. Anm. 18), 299ff.
 29. Außerdem handelt es sich hier um experimentelle, also künstlich spezifizierte Bedingungen, die keine direkte Folie für Normalbedingen abgeben können: Die Beobachtungen betreffen keine Probanden in »freier Wildbahn«,
 30. Weder Freiheit noch Verantwortung sind irgendwie ready-made-Gegebenheiten, sondern das Resultat interessegeleiteter Unterscheidungs- bzw. Interaktionsoperationen. Das gilt natürlich auch für damit zusammenhängende Begriffe wie »Wille«, »Wünsche« u.dgl. P. Bieri, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt/Main 2003, 36, notiert dazu: »Wir haben den Begriff des Willens *erfunden*, um die Idee des Handeins entwickeln zu können« (Hervorhebung AK).
 31. Vgl. dazu die entsprechenden Lexikabeiträge in HWP 2; Enzyklopädie Philosophie; TRE 11; RGG 2; RGG 3; RGG 4³.
 32. Demgegenüber spricht T. Grundmann, Wenn der Determinismus wahr wäre. Über die Möglichkeit von Willensfreiheit in der natürlichen Welt (im Erscheinen; abrufbar unter <http://www.uni-tuebingen.de/philosophie/download/Willensfreiheit.pdf>) m.E., mißverständlich vom Determinismus als einer »ontologischen [...] These«.
 33. Metaphysisch ist die Diskussion aber auch, weil sie andere für unser Freiheitsverständnis relevante Aspekte häufig unberücksichtigt läßt. Vgl. zu diesen Aspekten die detaillierte Darstellung von P. Bieri, Handwerk (s. Anm. 30).
 34. Für einen brauchbaren Freiheitsbegriff dürfte es aber unbefriedigend sein, Freiheit lediglich in der Absenz von Zwang zu sehen, da damit nur eine äußere Voraussetzung benannt ist.
 35. Einen *ontologischen Indeterminismus* (wie die Libertinarien) halte ich, wie viele andere auch, für nicht überzeugend, da dann ebenfalls nicht von Freiheit, sondern von Zufall die Rede sein müßte. Anders steht es aber um einen *epistemischen Indeterminismus* (ich komme darauf zurück). Zu den einzelnen Positionen siehe v.a. H. Walter, Neuro-

- philosophie (s. Anm. 18), und B. *Guckes*, Freiheit (s. Anm. 5). Beide sehen aber von ethischen Überlegungen weitgehend ab.
36. Natürlich sind »Gründe« nicht nur in ethischer, sondern auch in deskriptiver und theoretischer Hinsicht von Relevanz: Naturwissenschaftliche Theorien etwa werden aus bestimmten *Gründen* angenommen oder abgelehnt, die ihrerseits in einem Interessen- und Zweckzusammenhang stehen.
37. So u.a. G. *Roth*, Fühlen (s. Anm. 5), 445.
38. Für I. *Kant* ist Urheberschaft bekanntlich, eine Kausalkette von selbst anzufangen, was in etwa einem »unbewegten Beweger« entspricht (KdRV, B 561; vgl. B 578.586).
39. B. *Guckes*, Freiheit (s. Anm. 5), 33.28.
40. Allerdings werden gegenwärtig auch Versuche angestrengt, die als indeterministisch interpretierte Mikrowelt makroskopisch nachzumodellieren, also den Indeterminismus in den Makrobereich zu verlängern.
41. Siehe dazu auch H. *Walter*, Neurophilosophie (s. Anm. 18), 32ff.194ff; G. *Brüntrup*, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart u.a. 1996, 57ff; H. *Lenk*, Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte, stw 1179, Frankfurt/Main 1995, 202fT.
42. Chaos bedeutet dabei nicht so etwas wie Durcheinander, sondern nichtlineares Verhalten dynamischer Systeme.
43. B. *Guckes*, Freiheit (s. Anm. 5), 206. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich hierauf.
44. Diese Zielhaltung teilen auch Gerhard Roth und Wolf Singer.
45. Ebensowenig könnte man darauf insistieren, daß ein Vergeltungsmodell dieser Art nicht »fair« wäre, weil sich eben auch dieses Modell »notwendig« ereignet.
46. H. *Walter*, Neurophilosophie (s. Anm. 18), 14 u.ö. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich hierauf.
47. Ähnlich auch G. *Roth*, Fühlen (s. Anm. 5), 449.
48. Dem schließt sich auch G. *Roth*, Fühlen (s. Anm. 5), 449, an.
49. Natürlich ist zu überlegen, ob eine Rechtsprechung überhaupt das Prinzip der Alterität benötigt.
50. D.h. freilich nicht, daß überraschende Aktionen/Reaktionen ausgeschlossen werden müßten.
51. E. *Schockenhoff*, Wer oder was handelt? Überlegungen zum Dialog zwischen Neurobiologie und Ethik, in: G. *Rager* (Hg.), Ich und mein Gehirn. Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft, Grenzfragen 26, Freiburg/München 2000, 239-287. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich hierauf. Zur ethischen Debatte vgl. außerdem die Beiträge in J. *Fedrowit*: u.a. (Hgg.), Neuroworlds. Gehirn - Geist - Kultur, Schriftenreihe des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen 3, Frankfurt/New York 1994.
52. Auch andere Aspekte in der Diskussion dürfte Schockenhoff eher ungenau dargestellt haben, so z.B. im Blick auf den Funktionalismus (262), auf stark eliminative Positionen (256f), auf die Korrelation zwischen Physischem und Mentalem (258f), auf die prinzipielle Nichtübertragbarkeit auf höherstufige Phänomene (260), auf das Problem psychophysischer Gesetze (261), auf die Frage der multiplen Realisierbarkeit (262), auf die Einschätzung der Emergenztheorie (248) (vgl. dazu A. *Stephan*, Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation, Dresden 1998) und schließlich auf die Unterscheidung zwischen »neuronalem Selbst und bewußtem Ich« (286).
53. Anders hingegen die ethischen Überlegungen von T. *Metzinger*, Postbiotisches Bewußtsein. Wie man ein künstliches Subjekt baut - und warum wir es nicht tun sollten, in: K. *Beiersdörfer* (Hg.), Was ist Denken? Gehirn - Computer - Roboter, UTB 2422, Paderborn u.a. 2003, 171-199, bes. 190ff. Metzinger geht es nicht primär darum, daß wir mit der Herstellung künstlicher und bewußter, damit auch erlebnisfähiger Systeme zugleich unsere eigenen evolutionären Nachfolger einführen würden, sondern darum, daß wir dadurch die »Gesamtmenge des Leidens [...] dramatisch erhöhen« würden (192), weil gerade die ersten Generationen solcher Systeme zwar bewußte und empfindsame Systeme sein würden, aber noch keine ausgereiften. Sie wären Prototypen und damit von vornherein dem Untergang geweiht. Und genau das würden diese Systeme *wissen*, *spüren* und *erleben*. Sie würden ihre Mängel *repräsentieren* können und auch, daß sie »Subjekte zweiter Klasse«, »austauschbare experimentelle Werkzeuge« sind (195). Das aber würde wiederum bedeuten, Leid willentlich zu produzieren. *Das* sollte ethisch unterbunden werden. Metzinger nennt diese Unterbindung das »Prinzip des negativen Utilitarismus« (196).
54. Dabei sieht Schockenhoff in der Intentionalität das zentrale, nichtreduktive mentale Charakteristikum und nicht etwa im qualitativen Charakter von Empfindungen.
55. Auch für Colin *McGinn*, Wie kommt der Geist in die Materie? Das Rätsel des Bewußtseins, München 22001, ist Freiheit und mentale Verursachung etwas letztlich »Rätselhaftes« (188), ein »Geheimnis- (189), das nie »erklärbar« sein wird, wie auch Bewußtsein ein »ewiges Rätsel« (103) bleibt.
56. H. *Walter*, Neurophilosophie (s. Anm. 18), 39.90ff; B. *Guckes*, Freiheit (s. Anm. 5), 26f.
57. Für Handelnde ist sozusagen der Millisekundenverlust verschmerzbar.
58. Dies gilt übrigens auch für den fiktiven Fall, in der sich ein Beschuldigter auf eine deterministische Argumentation verlegt, wonach er gar nicht anders handeln konnte, als er es eben tat und eine Bestrafung somit *ungerecht* oder *unfair* wäre. Das entspricht aber einem Wechsel des Diskursuniversums auf Gerechtigkeits- und Fairneßkonzepte, die aber eigenständiger Rechtfertigungsdiskurse bedürfen und durch ein Determinismuskonzept nicht präjudizierbar sind. Siehe dazu das illustrative Streitgespräch zwischen Raskolnikov (ein angeklagter bekennender Mörder aus Dostojewskis »Schuld und Sühne«) und dem zuständigen Richter bei P. *Bieri*, Handwerk (s. Anm. 30), 320ff. Außerdem wäre der Richter auch gar nicht auf ein Alteritäts- oder Freiheitskonzept restringiert, denn hätte der

- Richter z.B. von vornherein auf ein anderes Rechtskonzept gesetzt, hätte sich Raskolnikov überhaupt nicht so lange verteidigen können. Nebenbei könnte natürlich auch der Richter die Verurteilung deterministisch rechtfertigen (<<Deine Verurteilung ist determiniert«).
59. »Werte« verstehe ich hier ganz formal i.S. Luhmanns: Wert ist dasjenige, das bei einer Unterscheidungsoperation als anschlussfähige (kommunizierbare) Seite *bezeichnet* wird. Dadurch kann der Wertbegriff aus der tagespolitischen Wertediskussion herausgehalten werden bzw. umgekehrt als Formalbedingung für diese verstanden werden. Eingespülte und relativ stabile Werte dieser Art können dann als »Eigenwerte« (Heinz von Foerster) bezeichnet werden. So verstanden, kommt man aus Wertungen überhaupt nicht heraus.
 60. Darum lässt sich auch aus einem Determinismus kein Fatalismus direkt ableiten, weil überhaupt keine Handlungs- oder Einstellungsoptionen direkt daraus folgen. Dies gilt auch für eine anempfohlene gemäßigt stoische Haltung.
 61. B. Guckes, Freiheit (s. Anm. 5), 26.
 62. Diese Iteration dürfte wohl auch ein grundsätzliches Problem von/für Wahrsagerei und Horoskope/n sein.
 63. B. Guckes, Freiheit (s. Anm. 5), 26. Analog dazu schreibt Guckes: »Dem Akteur selbst muss sein Handeln aus epistemischen Gründen als nichtdeterminiert gelten; er ist subjektiv frei« (27).
 64. Vgl. auch T. Grundmann, Determinismus (s. Anm. 32), 6f.
 65. Dieser Vorschlag wäre m.E. mit einer Identitätstheorie bzw. einem nichtreduktiven Physikalismus vereinbar, weil man sich dadurch von zwei unterschiedlichen Zugängen den Problemstellungen zuwenden kann, ohne beide gegenseitig auszuspähen.
 66. T. Grundmann, Determinismus (s. Anm. 32), 14 (Hervorhebungen im Original).
 67. Selbstverständlich kann dieser Umstand auch negativ kippen, insofern der Andere z.B. auch in seinen schlechteren Gewohnheiten geradezu »berechenbar« wird und für Überraschungen kein Raum bleibt.
 68. Vgl. dazu etwa A. Nassehi, Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft, sw 1636, Frankfurt/Main 2003, 59ff; P.M. Hejl, Konstruktion der sozialen Konstruktion. Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie, in: H. Gumin/H. Meier (Hgg.), Einführung in den Konstruktivismus, Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Bd. 5, München/Zürich 1998, 109-145.
 69. Siehe schon oben S. 184f.
 70. Zu den angesprochenen Folgefragen siehe auch P.M. Churchland, Seelenmaschine (s. Am. 2), 353ff u.ö. und D. Linke, Einsteins Doppelgänger. Das Gehirn und sein Ich, München 2000.

Sterben in der modernen Stadt

Gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Rahmenbedingungen von Palliative Care!

Von Ulrich H.J. Körtner

1. Die Debatte über menschenwürdiges Sterben

Die Diskussion darüber, was menschenwürdiges Sterben bedeutet, wird gegenwärtig nicht nur in Fachkreisen, sondern auch in der Öffentlichkeit bis in den Bereich der Gesetzgebung hinein intensiv geführt. Auch auf gesamteuropäischer Ebene steht das Thema auf der Tagesordnung. Im Sommer 1999 verabschiedete die Parlamentarische Versammlung des Europarates eine Empfehlung zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde von Todkranken und Sterbenden.¹ Im Zentrum dieses Dokumentes steht die Frage, wie weit das Recht auf Selbstbestimmung, das auch in der letzten Lebensphase gilt, reicht, und inwiefern es durch das Recht auf Leben, welches das Verbot jeder absichtlichen Tötung einschließt (Artikel 2 der Europäischen Menschenrechtskonvention), begrenzt wird.

Während die Empfehlung des Europarats die Legalisierung der Tötung auf Verlangen, also der freiwilligen Euthanasie mit den Menschenrechten für unvereinbar hält, haben die Niederlande im Jahr 2002 durch entsprechende Gesetzesänderungen die Lebensbeendigung auf Verlangen einschließlich der Hilfe bei der Selbsttötung unter bestimmten Voraussetzungen für straffrei erklärt. Ohne das Gesetz im einzelnen kommentieren zu wollen, muss an dieser Stelle allerdings darauf hingewiesen werden, dass es ausschließlich zugelassenen Ärztinnen und Ärzten gestattet ist, Patienten, deren Zustand für aussichtslos und deren Leiden für unerträglich gehalten wird, auf deren eigenes Verlangen zu töten oder ihnen zur Selbsttötung Beihilfe zu leisten. Ansonsten sind Euthanasie und Beihilfe zur Selbsttötung in den Niederlanden strafbar. Das Strafmaß wurde sogar noch heraufgesetzt.

Noch liberaler als das niederländische Recht ist die Gesetzgebung in Belgien. Der im Jahr 2002 verabschiedete Gesetzentwurf sieht die Möglichkeit der freiwilligen Euthanasie nicht nur bei dauernden und unerträglichen physischen Leiden, sondern auch bei psychischen Leiden vor. In der Schweiz wiederum ist zwar die Tötung auf Verlangen verboten, nicht jedoch - jedenfalls nicht generell - die Beihilfe zu Selbsttötung, die auch in Deutschland nicht unter Strafe steht. Während die Schweizer Akademie der Medizinischen Wissenschaft die Mitwirkung von Ärzten am Suizid schwerkranker Menschen nach wie vor ablehnt, gibt es eine Reihe von Organisationen wie EXIT oder DIGNITAS, die in der Schweiz legal Beihilfe zum Suizid leisten.

Inzwischen gibt es auch im Europarat eine neue Initiative mit dem Ziel, die erwähnte Empfehlung von 1999 zu Fall zu bringen und durch ein Dokument zu ersetzen, das zwar die Notwendigkeit einer verbesserten Palliativmedizin betont, jedoch auch für das Recht auf Euthanasie und medizinisch assistierten Suizid eintritt.³ Der Berichterstatter des Ausschusses für Soziales, Gesundheit und Familie, der Schweizer Abgeordnete Dick Marty, glaubt, »dass niemand das Recht hat, einem todkranken oder sterbenden Menschen die Pflicht aufzuerlegen,

sein Leben unter unerträglichen Leiden und Qualen fortzusetzen, wenn er selbst beharrlich den Wunsch geäußert hat, es zu beenden-r'. Wie Marty hinzufügt, impliziere das Recht auf Lebensbeendigung allerdings »nicht die Verpflichtung für das Gesundheitspersonal, sich an einem Akt der Sterbehilfe beteiligen zu müssen-s".

Ob diese Entwicklung tatsächlich, wie Marty behauptet, »in keiner Weise als verminderten Respekt für das menschliche Leben ausgelegt« werden kann, also mit Artikel 2 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) vereinbar ist, welcher das Recht auf Leben garantiert, darf bezweifelt werden. Der Ausschuss des Europarates für Recht und Menschenrechte hat den Vorstoß des Ausschusses für Soziales, Gesundheit und Familie mit scharfen Worten zurückgewiesen und sich energisch für die Beibehaltung der Empfehlung des Europarates von 1999 eingesetzt." Abgesehen von besorgniserregenden Untersuchungen, die zeigen, dass neben der legalisierten freiwilligen Sterbehilfe in den Niederlanden und in Belgien auch nicht freiwillige und sogar unfreiwillige Sterbehilfe geleistet werden und dass die Dunkelziffer von Euthanasiefällen nach wie vor hoch ist", verweist der Berichterstatter des Menschenrechtsausschusses, der Brite McNamara, auf die Rechtsprechung im Fall Diane Pretty."

Ihr Fall sorgte im Frühjahr 2002 international für Aufsehen. Die Britin Diane Pretty wollte beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte erwirken, dass ihr Mann straffrei ausgehen solle, falls er ihr Beihilfe zur Selbsttötung leiste. Frau Pretty litt unter der unheilbaren und tödlich verlaufenden Amyotrophischen Lateralsklerose (ALS), die zu fortschreitender Lähmung führt. Die Klägerin war daher zur Selbsttötung physisch nicht mehr in der Lage. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte entschied jedoch, dass das Recht auf Leben (Art. 2 der Europäischen Menschenrechtskonvention) nicht das Recht auf Suizid oder Tötung auf Verlangen einschließe. Andernfalls müsste nämlich argumentiert werden, dass Patienten oder Patientinnen, die nicht mehr in der Lage sind, sich selbst zu töten, ein Benefit vorenthalten würde. Mit dieser Argumentation wäre dann letztlich auch die nichtfreiwillige Euthanasie zu rechtfertigen. Dies aber ist ethisch wie rechtlich unzulässig. Generell lässt sich festhalten, dass aus der Straffreiheit des Suizids und auch aus der Straffreiheit der Beihilfe zum Suizid in manchen Ländern kein Recht auf Sterbehilfe abzuleiten ist.

Nichtdestotrotz wird die Debatte um die unterschiedlichen und z.T. gegensätzlichen Auffassungen darüber, was menschenwürdiges Sterben ist, weitergehen. Nimmt man zur europäischen Diskussion die Debatte in Nordamerika und Australien hinzu, so werden nicht nur kulturelle und rechtliche Unterschiede deutlich, sondern es werden auch innerhalb der Medizin, der Philosophie und der Rechtswissenschaft, aber auch der Theologie in der Frage der freiwilligen Euthanasie oder des medizinisch assistierten Suizids abweichende Positionen vertreten.

2. Herausforderungen an die Kirchen

Umso dringlicher ist es, dass sich die Kirchen mit den anstehenden Fragen auf gesamt-europäischer Ebene offensivauseinandersetzen. Die allseits erhobene Forderung, die Einheit Europas nicht nur als wirtschaftliche oder politische, sondern auch als kulturelle Herausforderung zu begreifen, ist auf dem Gebiet der medizinischen Ethik besonders drängend. Europa steht auf der Tagesordnung der Sozialethik, genauer gesagt einer Ethik des Politischen, für die

nationalstaatliche Kategorien längst zu eng geworden sind. Nicht nur die durch die Globalisierung ausgelösten ökonomischen Umwälzungen, sondern auch die rasanten Entwicklungen im Bereich der Medizin, insbesondere der Biomedizin und der Genetik, müssen von der Theologie und den Kirchen als eine gesamteuropäische Herausforderung begriffen werden. Es genügt nicht mehr, wenn sich einzelne Landeskirchen und diakonische Einrichtungen zu Wort melden. Es reicht auch nicht, die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler oder nationaler Ebene zu intensivieren, so begrüßenswert dies ist. So hat im Januar 2000 der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich eine gemeinsame Erklärung zum menschenwürdigen Sterben veröffentlicht, deren Grundgedanken auch die Basis meiner weiteren Ausführungen sind." Gesamteuropäische Themen und Entwicklungen verlangen jedoch auch auf europäischer Ebene eine ökumenische Antwort. Medizinische Ethik ist in zunehmendem Maße eine Aufgabe der Politikberatung und des politischen Lobbyings. Will christliche Ethik in den politischen Bereich hinein wirken, so muss sie nicht nur ökumenischer, sondern auch politischer werden.

Im ethischen Diskurs einer pluralistischen Gesellschaft fällt es allerdings zunehmend schwerer, dezidiert theologisch zu argumentieren.¹⁰ Das trifft z.B. auf die Maxime der Unantastbarkeit nicht nur fremden, sondern auch des eigenen Lebens zu, die aus der Gottebenbildlichkeit als theologischer Bestimmung der menschlichen Würde folgt und auch unter den Begriffen »Unverfügbarkeit« oder »Heiligkeit« menschlichen Lebens diskutiert wird. Trotz der in den vergangenen Jahren geleisteten theologischen Denkarbeit lässt sich die Idee, dass die Verdanktheit des eigenen Lebens die menschliche Autonomie sowohl begründet als auch sittlich begrenzt, nur schwer vermitteln. Religiösen oder theologischen Argumenten wird allenfalls ein partikularer Geltungsanspruch zugebilligt. Der gesellschaftliche Pluralismus führt generell zu einem Pluralismus von Moral und Ethiken, der die medizinethische, aber auch die politische und juristische Konsenssuche erheblich erschwert.

Die Probleme des medizinisch begleiteten und manipulierten Sterbens haben keine geringere Sprengkraft als diejenigen der Biomedizin. Mit Ausnahme von Unfallopfern, Gewaltverbrechen oder unvorhersehbaren natürlichen Todesfällen befinden sich die meisten Sterbenden in ärztlicher Behandlung. Ein Großteil von ihnen stirbt im Krankenhaus. Das durch medizinische Interventionen begleitete Sterben ist also in der westlichen Welt der Regelfall. Daher wäre es völlig verfehlt, in den Debatten über Sterbehilfe und Euthanasie nur Indizien eines Verfalls kultureller Standards und moralischer Werte erblicken zu wollen. Es ist vielmehr notwendig zu prüfen, wie weit die Anwendung des heutigen Potentials medizinischer Möglichkeiten in bestimmten Situationen überhaupt sinnvoll ist, und wo die humanen Grenzen der modernen Medizin liegen.¹¹

Hierbei besteht ein Konflikt zwischen dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten, der Fürsorgepflicht des Arztes und dem Menschenrecht auf Leben, aus welchem das gesetzlich verankerte Verbot jeder absichtlichen Tötung folgt. Widersprochen werden muss aber der häufig geäußerten Ansicht, die Fortschritte der modernen Medizin, insbesondere der Intensivmedizin, machten das Problem der Euthanasie besonders drängend. Etliche Hauptargumente ihrer Befürworter sind seit der Antike hinlänglich bekannt und resultieren nicht aus neuen medizinisch-technischen Entwicklungen, sondern aus einem der christlichen Anthropologie widersprechenden Menschenbild. Die Fortschritte der Intensivmedizin sind allenfalls der Anlass,

nicht aber der eigentliche Grund für die neue Euthanasiedebatte. Im Gegenteil müsste man argumentieren, dass in Zeiten, in denen die Möglichkeiten einer wirksamen Therapie oder auch der Schmerzbekämpfung gar nicht oder nur in geringem Maße gegeben waren, viel eher als heute Anlass bestanden hätte, schweres Leiden als Begründung für die Tötung auf Verlangen zu akzeptieren. Die Frage aber, welches Leiden als sinnlos oder sinnvoll empfunden wird, ist kein Problem des medizinischen Fortschritts, sondern der religiösen oder weltanschaulichen Einstellung und der persönlichen Lebensumstände.

Die Kirchen sehen mit Recht ihre Aufgabe darin, für eine Kultur der Solidarität mit den Sterbenden einzutreten und die hinter der gegenwärtigen Euthanasiediskussion erkennbare Tendenz zur Individualisierung des Leidens und der Entsolidarisierung zu kritisieren. Ihre Unterstützung für die Hospizbewegung und weitergehende Konzepte von Palliative Care ist daher nur konsequent. Angesichts der Verlegenheit und Hilflosigkeit, mit denen die säkulare Gesellschaft und ihre Mitglieder Sterben und Tod weithin begegnen, haben die Kirchen den Menschen durchaus etwas zu bieten. Christliche Formen der Sterbebegleitung einschließlich kirchlicher Rituale können Menschen in der letzten Lebensphase vor der Sprachlosigkeit bewahren und Orientierungshilfen geben.¹²

Freilich sollten die Kirchen ihr Engagement für die Sterbebegleitung auch ein wenig selbstkritisch beleuchten. Darin steckt nämlich durchaus auch die Versuchung, gesellschaftlichen Relevanzverlust zu kompensieren. Ähnliches gilt für das bioethische Engagement der Kirchen in den Fragen am Lebensanfang.¹³ Schon vor Jahren schrieb der Praktische Theologe M. Josuttis, die behauptete Lebendigkeit der Volkskirche zeige sich, »überspitzt formuliert, im Bedürfnis nach der Beerdigung der Toten«!¹⁴ Die zunehmende Individualisierung der Bestattungskultur wird von den Kirchen bezeichnenderweise überwiegend kritisch gesehen, wie der Streit um das neue Bestattungsgesetz in Nordrhein-Westfalen zeigt. Die Volkskirche sollte nicht, um das Diktum von Josuttis abzuwandeln, ihre Lebendigkeit nur noch dadurch unter Beweis stellen, dass sie sich als Marktführer auf dem neu entstehenden und inzwischen bereits umkämpften Markt der Sterbebegleitung zu positionieren versucht.

Ohnehin lässt sich die Palliativbewegung nicht einfach als eine kirchliche Initiative bezeichnen, auch wenn sie unstrittig christliche Wurzeln hat. Die Hospiz- bzw. die Palliativbewegung versteht sich inzwischen als eine globale Bürgerbewegung.¹⁵ Sie definiert sich also als Teil der Zivilgesellschaft. Das tun heutzutage auch kirchliche Initiativen. Zwischen zivilgesellschaftlichen und traditionell institutionellen Formen von Kirche treten aber nicht selten Spannungen auf, die ein Indiz für neue Prozesse der Ausdifferenzierung von Christentum und Kirche sind.¹⁶ Analoge Probleme zeigen sich im Bereich der Diakonie. Diakonie wird zwar als Lebensäußerung der Kirche verstanden, entwickelt aber immer stärker eigene Strukturen und Organisationsformen, die sich z.B. längst nicht mehr in die traditionellen kirchlichen Strukturen von Ortsgemeinden und Landeskirchen einfügen. Und auch innerhalb der Diakonie selbst gibt es Spannungen zwischen Verbandswesen, ökonomischen Unternehmen und Konzernbildungen sowie zivilgesellschaftlichen Initiativen und Organisationsformen.¹⁷

Was die Nähe der Hospiz- und Palliativbewegung zu den Kirchen betrifft, gibt es, wenn ich recht sehe, konfessionelle Unterschiede. Zumindest in Österreich ist das Hospizwesen katholisch dominiert und entwickelt sich in enger Verbindung mit der Caritas und der römisch-katholischen Kirche. Andernorts haben Initiativen und Einrichtungen von Palliative Care aber

einen ausgesprochen ökumenischen Charakter und betonen ihre Eigenständigkeit gegenüber dem Amtskirchen. Umgekehrt betrachten Ortsgemeinden Palliative-Care-Initiativen nicht selten mit einer gewissen Distanz, sofern diese nicht dem »kerngemeindlichen« Bild von Kirche entsprechen. Auch ist nach meiner Wahrnehmung die kirchliche Bindung von Menschen, die sich für Hospize oder andere Formen von Palliative Care engagieren, unterschiedlich stark ausgeprägt. Zwar wird, wovon später noch zu reden sein wird, Spiritualität in der Palliativbewegung durchaus groß geschrieben. Aber diese Spiritualität hat oftmals einen transkonfessionellen oder auch synkretistischen Charakter. Kurz: Das Verhältnis zwischen Kirchen und Palliativbewegung bedarf weiterer Klärung. Das ist letztlich auch eine interdisziplinäre theologische Aufgabe.

3. Die Einsamkeit der Sterbenden

Das größte gesellschaftliche Problem ist nicht die medizinische Überversorgung, sondern die Einsamkeit der Sterbenden, die der Soziologe Norbert Elias eindrücklich beschrieben hat.¹⁹ Sie ist, wie überhaupt die Vereinsamung von Menschen, in der Großstadt ein besonders drängendes Problem. Sie setzt sich fort in der Einsamkeit vieler Toter, bei deren Begräbnis keine Angehörigen oder Nachbarn anwesend sind. Anonyme Bestattungen, die zu einem tiefgreifenden Wandel der Bestattungskultur führen, nehmen in Großstädten beständig zu.¹⁹ Wien, das zum Tod und zum Bestattungswesen von jeher ein besonderes Verhältnis hatte, stellt hier noch eine gewisse Ausnahme dar.

Es sind die Einsamkeit der Sterbenden und die Privatisierung nicht des Todes wie des Sterbens, durch welche sich auch die Kirchen in besonderer Weise herausgefordert fühlen müssen. Das eigene Sterben und der Tod von Angehörigen werden in der Gesellschaft vielfach verdrängt und sind mit großen Ängsten belastet, mit denen sich die Menschen alleingelassen fühlen: mit der Angst, unerträgliche Schmerzen erleiden zu müssen; mit der Angst, den Angehörigen und der Gesellschaft zur Last zu fallen; mit der Angst im Sterben alleingelassen zu werden; mit der Angst, ausgeliefert zu sein und der Würde beraubt zu werden; mit der Angst, auch gegen den eigenen Willen unnötig lange am Leben erhalten zu werden, was keiner Lebens-, sondern einer Sterbeverlängerung gleichkommt; mit der Angst, dass das Leben fahrlässig verkürzt wird durch mangelnde medizinische und pflegerische Hilfe oder gar durch vorsätzliche Tötung. Die gesellschaftliche Aufgabe besteht darin, der Einsamkeit der Sterbenden entgegenzuwirken und eine neue Kultur der Solidarität mit den Sterbenden zu entwickeln. Was Sterbende brauchen, ist unsere Solidarität, nicht die todbringende Spritze.

4. Palliative Care

»Palliativmedizin«, so S. Husebe und E. Klaschik, »ist eine eindeutige Absage an die aktive Sterbehilfe.«²⁰ Die WHO definiert Palliativmedizin als Behandlung von Patienten mit einer begrenzten Lebenserwartung aufgrund einer nicht heilbaren, progredienten und weit fortgeschrittenen Erkrankung. Hauptziel der Begleitung ist die (subjektiv empfundene) Lebens-

qualität." Palliatives Handeln reicht freilich über den engen Bereich der medizinischen Versorgung hinaus. Ausgangspunkt von Palliative Care ist allerdings eine wirksame Schmerz-
bekämpfung und Symptomkontrolle. Selbst wenn durch schmerzstillende Maßnahmen eine
Lebensverkürzung möglicherweise in Kauf genommen wird, ist dies kein Grund, die Schmerz-
stillung zu unterlassen. Darüber herrscht auch unter Medizinethikern Einigkeit.

Die Palliativmedizin hat wissenschaftlich mittlerweile einen sehr hohen Standard erreicht,
der jedoch leider viel zu wenig in die Praxis umgesetzt wird. Nicht nur auf dem Gebiet der
Anwendung, sondern auch der Ausbildung sind Verbesserungen gefordert. Ebenso wichtig
sind aber auch vermehrte Anstrengungen auf dem Gebiet der Pflegewissenschaft, der Pflege-
forschung und der Pflegeethik. In diesem Bereich hat z.B. Österreich noch einigen Nachhol-
bedarf.

Aufgabe eines umfassenden Konzepts von Palliative Care ist es, die physischen, psychi-
schen und sozialen Leiden von Sterbenden zu lindern und spirituellen Beistand zu leisten.
Modellhaft ist Palliative Care in der Hospizbewegung verwirklicht. Heutige Konzepte von
Palliative Care sind jedoch umfassender als der ursprüngliche Hospizgedanke. Es ist nämlich
notwendig, die palliativmedizinische Versorgung der Bevölkerung flächendeckend zu verbes-
sern. Nicht nur sollte in Krankenhäusern und Pflegeheimen personell, räumlich und ein-
richtungsmäßig für eine würdevolle Sterbebegleitung, sondern auch im Bereich der häusli-
chen Krankenpflege für entsprechende Möglichkeiten gesorgt werden.

Allerdings muss auch gesagt werden, dass sich Hospizarbeit und Sterbebegleitung zu ei-
nem neuen Markt entwickeln, auf welchem ehrenamtliche, kirchliche und zivilgesellschaftliche
Initiativen zunehmend mit professionellen Anbietern konkurrieren. Das trifft jedenfalls für
den großstädtischen Bereich zu. Die Individualisierung von Lebensformen und Lebensstilen
setzt sich in der Ausbildung neuer Formen der Sterbekultur fort. Einerseits erwachsen Ster-
benden und ihren Angehörigen neue Optionen persönlicher Wahl. Andererseits wird das
Patientengut der Sterbenden als neuer Markt entdeckt. Die damit verbundene Professionali-
sierung, Institutionalisierung und auch Ökonomisierung des Sterbens gehören zu den großen
Herausforderungen, mit denen sich die Palliative Care kritisch auseinandersetzen muss.

5. Sterben und Sterbebegleitung in der Stadt am Beispiel Wiens

Was in der aktuellen Diskussion über Sterbebegleitung und Sterbehilfe weitgehend fehlt, ist
eine empirische Bestandsaufnahme, wo und wie, woran, in welchem Alter und in welchen
Lebensverhältnissen heute in unserer Gesellschaft Menschen sterben (zu Hause, in Akut-
krankenhäusern, in Alten- und Pflegeheimen, alleinstehend oder in der Familie). Wir brau-
chen vermehrt empirische Untersuchungen zur heutigen Sterbekultur und zur tatsächlichen
Qualität der Sterbebegleitung.

Nehmen wir das Beispiel Österreich: Wo sterben die Österreicherinnen und Österreicher?"
Im Jahr 2001 gab es in der Alpenrepublik insgesamt 74.767 Todesfälle. Im Landesdurch-
schnitt starben 55,3 % der Menschen im Spital, 11,6 % in Alten- und Pflegeheimen, 27 % an
der Wohnadresse, 0,3 % beim Transport zu einer Klinik. Die Zahl der sonstigen Todesfälle
(z.B. Unfälle, Tötungsdelikte) betrug 5,8 %. Zum Vergleich: In der Großstadt Wien verstarben

von 16.943 Menschen 70,5% im Spital, 8,7 % in Heimen, 14,9% an der Wohnadresse, 0,4 % beim Transport und 5,8% unter sonstigen Umständen. Generell lässt sich sagen, dass in Wien nur halb so viele Menschen wie in den überwiegend ländlich geprägten Bundesländern in der eigenen Wohnung sterben. Aber auch die Zahl derer, die im Heim versterben ist signifikant niedriger als in den Bundesländern. Sterben in der Stadt bedeutet in den meisten Fällen Sterben im Krankenhaus.

Welche Folgerungen aus diesen Zahlen zu ziehen sind, muss sorgfältig diskutiert werden. Eine Forderung ist zweifellos, den Gedanken der Palliative Care im normalen Krankenhausalltag zu verankern. So wichtig die Arbeit von Hospizern auch ist, so sehr muss doch daran gearbeitet werden, Palliative Care in der medizinischen und klinischen Grundversorgung zu verankern. Das gilt nicht nur für das Sterben auf onkologischen Stationen, sondern auch für das Sterben auf der Intensivmedizin. Allerdings muss auch nach den Gründen dafür gefragt werden, dass gerade in einer Großstadt wie Wien überdurchschnittlich viele Menschen im Spital versterben. Offensichtlich sind hier weitaus weniger als in ländlichen Gebieten die häuslichen und familiären Voraussetzungen dafür gegeben, dass ein Mensch in seiner häuslichen Umgebung sterben kann.

In Österreich wurde vor zwei Jahren die sogenannte Familienhospizkarenz eingeführt." Demnach haben Berufstätige das Recht, sich von ihrem Arbeitgeber für eine Zeit von drei bis sechs Monaten freistellen zu lassen, um einen sterbenden Angehörigen zu pflegen. Anspruchsberechtigt sind Ehepartner, Eltern, Kinder, Enkelkinder, Adoptiv- und Pflegekinder, Schwiegerkinder und Schwiegereltern, Lebensgefährten und Geschwister. Die Karenzierung erfolgt zunächst für drei Monate und kann bei Bedarf auf insgesamt bis zu sechs Monate verlängert werden. Teilzeitbeschäftigung ist dabei ebenso möglich wie eine Vollkarenz. Diese Regeln gelten auch für die Begleitung schwerst erkrankter Kinder.

Die Familienhospizkarenz ist ein praktischer Schritt in die richtige Richtung. Allerdings ist die Sterbekarenz bislang nicht finanziert, so dass zwar eine Arbeitsplatzgarantie besteht, jedoch kein Anspruch auf Lohnfortzahlung. In der Praxis dürfte die Sterbekarenz daher nur von wenigen Menschen in Anspruch genommen werden. Allerdings können in besonderen Härtefällen Mittel aus dem Familienlastenausgleichsfonds gewährt werden. Außerdem kann auf Antrag der pflegebedürftigen Person das ihr zustehende Pflegegeld an jene Person ausgezahlt werden, welche die Familienhospizkarenz in Anspruch nimmt. Bemängeln lässt sich dennoch, dass das derzeitige Modell einer Familienhospizkarenz zu sehr von einem traditionellen Familien- und Frauenbild geprägt ist, das heutzutage oftmals nicht mehr der gesellschaftlichen Wirklichkeit entspricht. Auch wenn die Karenz gleichermaßen von Frauen wie von Männern in Anspruch genommen werden kann, fördert das derzeitige Modell in der Praxis doch faktisch die Verweiblichung der Pflege.

Die Einführung der Familienhospizkarenz, mit der sozialpolitisches Neuland betreten wurde, war ein erstes praktisches Ergebnis einer Enquete des Österreichischen Nationalrats im Mai 2001 zum Thema »Solidarität mit unseren Sterbenden – Aspekte einer humanen Sterbegleitung in Österreich«. Darüber hinaus erklärte der Nationalrat im Dezember 2001 seine Absicht, die im österreichischen Krankenanstaltenplan bereits vorgesehenen palliativmedizinischen Einrichtungen in den Krankenanstalten so rasch wie möglich nach einem mit allen Verantwortlichen abgestimmten Stufenplan einzurichten." Angestrebt wird eine Zahl

von 400 Palliativbetten in ganz Österreich. Die derzeitige Gesundheitsministerin Rauch-Kallat hat diese Absicht nochmals bekräftigt und einen nationalen Aktionsplan Hospiz angekündigt. Realistischerweise ist allerdings für die nächsten Jahre davon auszugehen, dass allenfalls 270 Betten finanzierbar sind. Zum Vergleich: Derzeit gibt es in Österreich insgesamt 151 Palliativ- und Hospizbetten, davon 107 Betten im Akutbereich und 44 Betten im Langzeitbereich."

Neben der Diskussion über eine Verbesserung der palliativmedizinischen Versorgung im Akutbereich darf die Situation in den Alten- und Pflegeheimen nicht außer Acht gelassen werden. Im Zusammenhang mit der erwähnten Enquete des österreichischen Nationalrats machte eine Arbeitsgruppe aus Innsbruck auf die besonderen Probleme in Pflegeheimen aufmerksam." Dabei ist zu bedenken, dass die Nachfrage nach stationären Pflegeplätzen in den kommenden Jahren weiterhin zunehmen wird. Die Morbiditätsrate nach Heimeintritt ist hoch. Heimbewohnerinnen und -bewohner sind zumeist multimorbid. Laut einer älteren deutschen Studie" sterben 14% von ihnen bereits im ersten Monat, 33% im ersten Vierteljahr, 46% im ersten Halbjahr und 58% innerhalb des ersten Jahres nach der Aufnahme. 71% sind nach zwei Jahren verstorben, 90% nach fünf Jahren. Mangelnde Förderung und Zuwendung führt in Verbindung mit dem fortschreitenden Alterungsprozess zu einem rasch verlaufenden Verfall der körperlichen und geistigen Fähigkeiten. Die Übersiedlung von der häuslichen Umgebung in ein Pflegeheim ist oftmals mit einem Verlust an Privatsphäre und Selbstbestimmung verbunden. In Mehrbettzimmern bekommen Heimbewohner wiederholt das Sterben ihrer Zimmernachbarn mit. Nicht zuletzt aufgrund von Personalmangel werden teilweise freiheitsbeschränkende Maßnahmen gesetzt. Immer wieder werden Fälle von teilweise lebensbedrohlichen Pflegemängeln bekannt. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter fühlen sich durch die Situation nicht selten überfordert, vor allem dann, wenn es an genügend qualifizierten Mitarbeitern mangelt. Auf Grund von Personalmangel kann kaum Angehörigenarbeit stattfinden. Das durchaus mitfühlende, aber oftmals überlastete Personal leidet darunter, nur wenig Zeit für Sterbende zu haben und ist für die Sterbebegleitung oft nicht entsprechend ausgebildet. Der Wunsch, nicht - oder besser gesagt so nicht - mehr leben zu wollen oder zu können, ist in Pflegeheimen durchaus häufig zu hören. Er darf freilich nicht als Argument für Euthanasie mißverstanden, sondern muss als Ruf nach Zuwendung verstanden werden. Menschenwürdiges Sterben in Pflegeheimen zu ermöglichen ist eine sozialpolitische Aufgabe ersten Ranges.

Welche Hospiz- und Palliativeinrichtungen bestehen in Österreich? Neben mobilen Hospiz- und Palliativteams gibt es Tageshospize, stationäre Hospize und eigenständige, in Akutkrankenhäuser integrierte Palliativstationen. Besondere Initiativen gibt es inzwischen auch auf dem Gebiet der Kinderhospizarbeit.

Um wieder auf Wien als Beispiel für die Großstadt zurückzukommen: Hier begann die Hospizbewegung 1987.²⁸ Damals beschäftigte sich eine Expertengruppe erstmals mit der Idee, in Wien ein stationäres Hospiz zu errichten. 1989 nahm das erste mobile Hospiz von der Caritas der Erzdiözese Wien seine Arbeit auf. Wurden vom Mobilien Hospiz der Caritas Wien im Jahr 1990 ca. 80 Patienten und Patientinnen betreut, so waren es im Jahr 2001 bereits ca. 580 Patienten. Die Zahl der hauptamtlich Beschäftigten liegt derzeit bei 20 Personen, die der ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beträgt 45 Personen. 1992 wurde in Wien die erste Hospiz-Station Österreichs mit 10 Betten errichtet (Krankenanstalt des Göttlichen Heilands). 1995 wurde am Geriatriezentrum am Wienerwald im Rahmen eines Modellver-

suchs ein stationäres Hospiz mit zunächst 20 Betten eröffnet, das im Jahr 2002 mit einer Kapazität von 14 Betten an das städtische Krankenhaus Lainz angegliedert wurde. Im selben Jahr eröffnete die Caritas Socialis das Hospiz Rennweg, das über 12 Betten verfügt und sich im Verband eines Pflege- und Sozialzentrums befindet. Aus finanztechnischen Gründen wird dieses Hospiz seit Januar 2002 als Department des Krankenhauses der Barmherzigen Schwestern geführt. Es gehört damit zur St. Vinzenz-Holding, die noch zwei weitere stationäre Hospize in Linz und in Ried i.I. betreibt. Seit Mitte der 80er Jahre hat die Caritas Wien Lehrgänge für Lebens-, Sterbe- und Trauerbegleitung veranstaltet, die seit 1998 als interdisziplinäre Palliativlehrgänge an der Kardinal König-Akademie Wien weitergeführt werden. 1999 erfolgte die Gründung der Palliativstation am Krankenhaus St. Elisabeth, die mit einem ambulanten Hospizdienst kooperiert und derzeit über 12 Betten verfügt. Im Jahr 2000 wurde im Senioren- und Pflegehaus St. Barbara (Caritas der Erzdiözese Wien) das erste Hospiz-Tageszentrum in Betrieb genommen. Im (städtischen) Geriatriezentrum am Wienerwald wurde im selben Jahr die erste Medizinische Abteilung für Palliativmedizinische Geriatrie eröffnet. 2002 erfolgte schließlich der Umbau des Pfarrhofes der Salvatorianer Pfarre Kaisermühlen in ein Pflegehospiz mit 27 Pflegebetten, davon 4 Hospizbetten.

Einige weitere Vergleichszahlen sollen die palliativmedizinische und Hospizversorgung in der Stadt verdeutlichen. Österreich hat eine Gesamtbevölkerung von ca. 8 Millionen Einwohnern. Davon leben 1,8 Millionen Menschen in Wien. Das entspricht einem Anteil von 22,5 % der österreichischen Gesamtbevölkerung. Österreichweit gibt es derzeit 107 Palliativ- oder Hospizbetten im Akutbereich, davon allein 48 in Wien. Das entspricht einem Anteil von 44,9%. Im Langzeitbereich stehen österreichweit 44 Betten zur Verfügung, davon 4 in Wien, was einem Anteil von 9% entspricht.

6. Sterbebegleitung als interkulturelle und interreligiöse Herausforderung

Der ganzheitliche Ansatz von Palliative Care und Hospizarbeit schließt die spirituelle bzw. religiöse und seelsorgerliche Dimension ein. Gerade in dieser Hinsicht stellt der soziale Wandel in der Großstadt eine besondere Herausforderung dar. Über die Vielfalt der christlichen Konfessionen hinaus sind unsere Großstädte heutzutage von einer multi religiösen Situation gekennzeichnet. Die größte nichtchristliche Religionsgemeinschaft in Deutschland, Österreich und anderen europäischen Staaten ist inzwischen der Islam, wobei auch hier nochmals zwischen Sunniten und Schiiten und verschiedenen islamischen Organisationen zu unterscheiden ist. Aber auch Juden, Buddhisten und Hindus sind in einer Großstadt wie Wien vertreten. Und schließlich darf die große Zahl der Konfessions- bzw. Religionslosen nicht vergessen werden.

Die Hospizbewegung ist christlichen Ursprungs und ein Beispiel vorbildlich gelebter Ökumene. Auch sonst wird die christliche Krankenhauseelsorge heute als ökumenische Aufgabe begriffen. Daher werden z.B. in Wien auch Fortbildungsangebote für Krankenhauseelsorger und -seelsorgerinnen ökumenisch verantwortet. Wie aber lässt sich die religiöse Begleitung von Nichtchristen in die Hospizarbeit und in Palliative Care integrieren? Welche neuen Formen der Zusammenarbeit lassen sich zwischen christlicher Seelsorge und Repräsentanten anderer Religionsgemeinschaften entwickeln? Am Beispiel dieser so wichtigen Frage wird

anschaulich, was heutzutage unter transkultureller und interkultureller Pflege verstanden wird."

Pflege in einer multikulturellen Gesellschaft setzt nicht nur den Respekt vor anderen Kulturen und Religionen voraus, sondern erfordert auch ein hohes Maß an hermeneutischer Kompetenz." Hermeneutik ist die Lehre vom Verstehen, welches schon beim Problem der Sprache bzw. der Fremdsprachen beginnt. Doch schon in der eigenen Sprache machen wir die Erfahrung, dass zwei Menschen, wenn sie das Gleiche sagen, darum noch lange nicht dasselbe meinen. Erst recht gilt dies bei Übersetzungsproblemen.

Verschiedene Sprachen repräsentieren verschiedene Lebensformen und Lebenswelten. Nicht nur zwischen den verschiedenen Kulturen, sondern auch innerhalb derselben besteht eine Vielfalt von Lebensformen, Lebensstilen und moralischen Einstellungen. Vor dem moralischen Urteil hat das Bemühen um das Verstehen des Anderen, konkret der Patientin oder des Patienten und seiner soziokulturellen Prägung zu stehen (kultursensible Pflege). Es ist die Frage, wie für ihn im Rahmen seiner Vorstellungswelt eine optimale Therapie und Pflege möglich ist, ohne dabei die Prämissen der eigenen Medizin und des eigenen Pflegekonzepts verleugnen zu wollen. Die Wahrnehmung inter- und intrakultureller Vielfalt ist die Zielsetzung einer interkulturellen Pflege.

Wie die Pflege überhaupt schließt auch die interkulturelle Pflege die Berücksichtigung der religiösen oder spirituellen Bedürfnisse der zu Pflegenden ein. Kultursensible Pflege ist immer auch religionssensible Pflege. Patienten, Patientinnen und ihre Angehörigen brauchen unter Umständen nicht nur psychologischen, sondern auch seelsorgerlichen Beistand. Die Kooperation mit der Krankenhausseelsorge - nicht nur mit Vertretern und Vertreterinnen der christlichen Kirchen, sondern auch anderer Religionsgemeinschaften - gehört zu einem guten Pflegeprozeß. Heilung und Gesundung haben auch mit der religiösen Frage nach dem Heil zu tun, ohne dass sich hierfür die Pflegenden selbst zuständig fühlen müssen. Eine gute Pflege stellt sich aber auch die Frage, wie den religiösen Bedürfnissen der Patienten und Patientinnen im Pflegeprozeß, d.h. aber auch im Sterbe- und im Trauerprozeß Raum gegeben wird. Interreligiösen Fragen kommt daher in der Aus-, Fort- und Weiterbildung große Bedeutung zu.

Religiöse oder spirituelle Begleitung ist nicht nur als Sache der professionellen Expertinnen und Experten, sondern als Aufgabe aller zu begreifen, die sich in der Palliativbewegung engagieren. Sofern diese sich als Bürgerbewegung versteht, will sie ja gerade einer einseitigen Professionalisierung entgegenwirken. Daher sollte auch die seelsorgerliche Begleitung nicht nur ausgebildeten Krankenhausseelsorgerinnen und -seelsorgern zugewiesen werden, so wenig man auf ihre Mitarbeit verzichten kann.

Generell ist zu bedenken, dass ein souveräner Umgang mit Andersgläubigen die Vertrautheit mit der eigenen Religion voraussetzt. Diese lässt sich aber bei vielen Kirchenmitgliedern und auch bei kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bzw. bei Mitarbeitenden in diakonischen Einrichtungen längst nicht mehr selbstverständlich voraussetzen. Nicht nur die moderne Gesellschaft, sondern auch die Kirchen selbst sind von der Pluralisierung in Glaubens- und Lebensfragen erfasst. Der allseits zu beobachtende Traditionsabbruch betrifft auch die christliche Sterbe- und Trauerkultur. Sofern Initiativen von Palliative Care christlich ausgerichtet sein wollen, sind die Mitarbeitenden auf eine entsprechende seelsorgerliche und theologische Begleitung angewiesen, damit sich eine für sie authentische christliche Kultur

der Sterbebegleitung einschließlich von Ritualen und ein entsprechender Geist entwickeln kann, der das Haus oder die Initiative prägt.

Wenn freilich in der Palliativbewegung nicht von religiöser, sondern von spiritueller Begleitung gesprochen wird, ist zunächst ganz offen, welche religiösen Einstellungen die Klienten und ihre Angehörigen wie auch die in palliativen Einrichtungen haupt- oder ehrenamtlich arbeitenden Menschen haben. Spiritualität ist ein diffuser Sammelbegriff, hinter dem sich die unterschiedlichsten Formen der Sinnsuche verbergen können. Eine sich als Spiritualität bezeichnende Religiosität trägt häufig synkretistische Züge." Christliche Elemente werden mit Versatzstücken aus anderen Religionen oder Weltanschauungen individuell kombiniert. Gegenüber der eigenen Herkunftstradition herrscht zumeist eine gewisse Entfremdung und Indifferenz. Die zunehmende Individualisierung und Pluralisierung religiöser Orientierungen mag von manchen als Freiheitsgewinn empfunden werden, führt aber auch zu tiefgreifenden Verunsicherungen. Für das Konzept von Palliative Care, die ausdrücklich den spirituellen Beistand als eine ihrer Aufgaben sieht, besteht darin ein weiter zu bearbeitendes Problem.

7. Selbstbestimmtes Sterben

Palliativmedizin und Palliative Care sind eine Absage an Sterbehilfe im Sinne der Tötung auf Verlangen, nicht aber an selbstbestimmtes Sterben. Im Gegenteil versucht Palliative Care Menschen bei einem selbstbestimmten Sterben zu begleiten und zu unterstützen. Was der oder die Sterbende braucht und wünscht, steht im Zentrum der Sterbebegleitung. Selbstbestimmung oder Autonomie ist der Angelpunkt in der allgemeinen Diskussion über menschenwürdiges Sterben. Auch nach Ansicht der heutigen Theologie gehört das Recht auf Selbstbestimmung unbestritten zur Würde des Menschen. Dieses Recht ist aber ethisch begründet und begrenzt. Daher darf das Prinzip der Autonomie nicht verabsolutiert werden, sondern schließt die Verantwortung für sich und andere ein. Auch nimmt ein abstrakter Autonomiebegriff die besondere Hilfs- und Schutzbedürftigkeit von Schwerkranken und Sterbenden nicht wahr. Es ist nicht nur aus theologischer Sicht, sondern auch philosophisch betrachtet höchst problematisch, die Würde des Menschen an ein abstraktes Autonomiekonzept zu binden, das Individualität mit Autarkie und völliger Unabhängigkeit verwechselt und umgekehrt jede Form der Abhängigkeit, der Hilfsbedürftigkeit und Angewiesenheit auf andere als narzisstische Kränkung erlebt. Ein solches Autonomieverständnis aber führt dazu, Leiden und Schwäche als menschenunwürdig zu betrachten und nur ein abstrakt selbstbestimmtes Sterben als menschenwürdig zu akzeptieren. Christlicherseits ist dagegen geltend zu machen, dass die Würde des Menschen darin besteht, dass Gott in den Schwachen mächtig ist und dass gerade die Leidensfähigkeit wie die Liebesfähigkeit den Menschen auszeichnet.

Grundsätzlich ist das Selbstbestimmungsrecht von Schwerkranken und Sterbenden zu stärken, sofern es nicht gegen das aus dem Recht auf Leben abgeleitete Tötungsverbot ausgespielt wird. Persönliche Überzeugungen und Werthaltungen von Patienten sind zu achten und der ausdrückliche Wille eines Menschen, was seine medizinische Behandlung betrifft, zu respektieren. Gegen seinen ausdrücklichen Willen darf niemandem, der entscheidungsfähig ist, eine medizinische Behandlung aufgezwungen werden. Auch sind sogenannte Patienten-

verfügungen, d.h. Willenserklärungen, in denen jemand bereits zu einem früheren Zeitpunkt für den Fall seiner Entscheidungsunfähigkeit als Sterbender bestimmte medizinische, lebensverlängernde Maßnahmen ablehnt, innerhalb ethischer Grenzen voll zu respektieren. Das gleiche gilt für Vorsorgemaßnahmen, in denen jemand für eine solche Situation eine Vertrauensperson zur Entscheidung benennt.

Bei aller berechtigten Kritik am herkömmlichen Paternalismus der Medizin halte ich es jedoch für problematisch, wenn ein selbstbestimmtes Sterben einseitig mit der Propagierung von Patientenverfügungen in Verbindung gebracht wird. Auf diese Weise wird nämlich der ohnehin fortgeschrittenen Verrechtlichung des Arzt-Patienten-Verhältnisses Vorschub geleistet, in der man ein Symptom einer tiefgreifenden Vertrauenskrise der modernen Medizin und ihrer Institutionen sehen kann. Das Instrument der Patientenverfügung kann im Einzelfall durchaus sinnvoll sein. Wenn es aber einseitig propagiert wird, kann dies bei vielen Menschen zu neuer Verunsicherung führen, als ob diejenigen, die noch keine Patientenverfügung aufgesetzt haben, sich in einem Zustand größerer Rechtsunsicherheit und Schutzlosigkeit befinden. Das ohnehin nicht unproblematische Bild vom Patienten als mündigem Kunden wird so auf die Sterbenden ausgeweitet. Diese Problematik wird m.E. von den Kirchen, die sich in ökumenischer Eintracht sehr für Patientenverfügungen stark machen und selbst ein entsprechendes Formular anbieten", nicht deutlich genug gesehen. Darüber sollte in den Kirchen nachgedacht werden.

Die Fürsorge- oder Garantenpflicht des Arztes und seine Verantwortung für den Einsatz medizinisch sinnvoller Mittel bleiben in jedem Fall bestehen. Die Frage lautet also was Mediziner und Institutionen tun können, um eine neue Kultur des Vertrauens aufzubauen, die nicht mit Bevormundung und Paternalismus zu verwechseln ist. Das Autonomieprinzip bedeutet keinesfalls, dass der Arzt auf unethische Forderungen eines Patienten oder seiner Vertrauensperson einzugehen hätte. In diesem Zusammenhang sollte gesehen werden, wie sehr gerade Ärzte und Pflegende, wie überhaupt alle, die Sterbende begleiten, auf Unterstützung und öffentliche Solidarität, aber auch auf qualifizierte medizinethische Aus- und Fortbildung angewiesen sind. Dazu gehören auch praktische Maßnahmen zur Beseitigung von personellen, räumlichen und strukturellen Engpässen in der Pflege sowie eine gesellschaftliche, aber auch finanzielle Aufwertung des Pflegeberufs. Gefordert ist eine Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, aber auch der Medizin und der Pflege in Krankenanstalten und Pflegeheimen, welche die Würde des Menschen im Leben wie im Sterben achtet.

Prof Dr. Ulrich Körtner
Institut für Systematische Theologie
Rooseveltplatz 10
A-1090 Wien

Abstract

The nationwide supply with the offerings of Palliative Care is a generally acknowledged aim. But it is disputed whether it is a sufficient alternative to *death on demand* or *assisted suicide*. This is being discussed on a European level. But what the current discussion is lacking of, are empirical studies regarding the

culture of dying. The case study at hand looks into the basic social and cultural conditions in a large city. It also discusses the consequences of religious change and the inter-religious situation on the palliative-movement and their relation to the churches.

Anmerkungen

1. Vortrag beim 2. Symposium Herausforderung Palliative Care »Institutionen und Strukturen, die Zuversicht vermitteln?«, Evangelische Fachhochschule Freiburg in Kooperation mit dem IFF Wien und dem Hospiz Stuttgart, 12.12.2003.
2. Protection of the human rights and dignity of the terminally ill and the dying (Recommendation 1418[1999]).
3. Sterbehilfe (Dokument 9898 der Parlamentarischen Versammlung des Europarates), 10.9.2003.
4. A.a.O. (Anm. 3), S. 1.
5. Ebd.
6. Dokument 9923 der Parlamentarischen Versammlung des Europarates (23.9.2003).
7. Vgl. B. D. Onwuteaka-Philipsen u.a., Euthanasia and other end-of-life decisions in the Netherlands in 1990, 1995 and 2001, *The Lancet*, 17.6.2003, <http://image.thelancet.com/extras/03art3297web.pdf>.
8. A.a.O. (Anm. 6), S. 4.
9. Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich zum menschenwürdigen Sterben, 14.1.2000.
10. Vgl. dazu U. Körtner, Bedenken, daß wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik (BsR 1147), München 1996; *ders.*, Wie lange noch, wie lange? Über das Böse, Leid und Tod, Neukirchen-Vluyn 1998; *ders.*, Unverfügbarkeit des Lebens? Grundfragen der Bioethik und der medizinischen Ethik, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 133-138.
11. Gleiches gilt für die Diskussion um die ethische Relevanz der Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen. Die Argumente, mit denen ethisch und rechtlich für die Legalisierung der freiwilligen Euthanasie oder auch der ärztlichen Beihilfe zum Suizid plädiert wird, zeigen, daß sich keineswegs nur der medizinisch-technische, sondern auch der geistesgeschichtliche Kontext verändert hat. Davon bleibt auch das ärztliche Standesethos nicht unberührt. Zur interdisziplinären Fachdiskussion siehe A. Holderegger (Hg.), Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht (SThE 80), Freiburg, Schweiz/Freiburg i.Br. 1999; J. Fischer, Medizin- und bioethische Perspektiven. Beiträge zur Urteilsbildung im Bereich von Medizin und Biologie, Zürich 2002, S. I23ff. I53ff. Zur Unterscheidung von Tun und Lassen im Kontext der Diskussion zur Sterbehilfe vgl. W Wolbert, Ist der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen noch sinnvoll", in: A. Holderegger (Hg.), a.a.O., S. 56-75; D. Birnbacher, Tun und Unterlassen, Stuttgart 1995.
12. Vgl. dazu U. Körtner, Bedenken (s. Anm. 11), S. 72-102.
13. Vgl. R. Anselm/U. Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin. Orientierung in christlicher Verantwortung, mit einer Einführung von T. Rendtorff, Göttingen 2003.
14. M. Iosuttis, Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München 31987, S. 52.
15. Vgl. A.E. Hofler, Die Geschichte der Hospizbewegung in Österreich (kursbuch palliative care 2), Wien 2001, S. 11ff.
16. Vgl. W Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998; U. Körtner, Kirche, Demokratie und Zivilgesellschaft. Zur politischen Ethik im modernen Pluralismus, in: *ders.* (Hg.), Kirche - Demokratie - Öffentlichkeit. Ort und Auftrag der Kirchen in der demokratischen Gesellschaft, Innsbruck 2002, S. 79-103.
17. Siehe dazu die Beiträge in: G. Adam (Hg.), Diakonie - Nächstenliebe in unserer Zeit. FS G. Gäbler (Studien zur Theologie 24), Würzburg 2004.
18. Vgl. N. Elias, Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt a.M. 71991.
19. Vgl. U. Körtner (Hg.), Die anonyme Bestattung als Herausforderung an Friedhofsgestaltung, Kirche und Gesellschaft (Iserlohner Protokolle 90a/91), Iserlohn 0.1. (1992).
20. S. Husebo/E. Klaschik, Palliativmedizin. Praktische Einführung in Schmerztherapie, Ethik und Kommunikation, Berlin/Heidelberg/NewYork 1998, S. 3.
21. Vgl. S. Husebo/E. Klaschik, a.a.O. (Anm. 20), S. 2.
22. Die im folgenden zitierten Angaben wurden folgender Publikation entnommen: *Bundespressediens* (Hg.), Hospiz- und Palliativführer Österreich. Selbstbestimmt leben. Bis zuletzt, Wien 2002, S. 17. - Weitere Informationen sind im Internet abrufbar unter: <http://www.hospiz.at>, sowie über die Website der Österreichischen Hospizgesellschaft (OPG): <http://www.palliativ.at>.
23. Vgl. dazu a.a.O. (Anm. 22), S. 19ff'.
24. Vgl. a.a.O. (Anm. 22), S. 12.
25. Vgl. a.a.O. (Anm. 22), S. 52.

26. M. Gannerl/W Guggenberger, Zur Problematik des Sterbens in Alten- und Pflegeheimen (Manuskript, 8 S.)
27. H. Bickel/J. Jaeger, Die Inanspruchnahme von Heimen im Alter, Zeitschrift für Gerontologie 19 (1986), S. 30-39
28. Zum folgenden vgl. a.a.O., (Anm. 22), S. 29f.
29. Vgl. S. Alban/M.M. Leininger/Ch.L. Reynolds, Multikulturelle Pflege, München 2001; D. Domenig, Professionelle und transkulturelle Pflege. Handbuch für Lehre und Praxis in Pflege und Geburtshilfe, Bern 2001; M. Leininger, Kulturelle Dimensionen menschlicher Pflege, Freiburg i.Br. 1998; Chr. Uzarewicz/G. Piechotta (Hg.), Transkulturelle Pflege. Sonderband zu »Curare«. Zeitschrift für Ethnomedizin, Berlin 1997.
30. Vgl. dazu auch U. Körtner, Grundkurs Pflegeethik (UTB 2514), Wien 2004, S. 103ff; B. Heller (Hg.), Aller Einkehr ist der Tod. Interreligiöse Zugänge zu Sterben, Tod und Trauer, Freiburg i.Br. 2003.
31. Zum Synkretismusproblem allgemein siehe V. Drehsen/W. Sparn (Hg.), **Im**Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996; K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen wirklich glauben, München 1997; D. Pollack, Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.
32. Christliche Patientenverfügung mit Vorsorgevollmacht und Betreuungsverfügung. Handreichung und Formular der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bonn/Hannover 22003.

Die christlichen Kirchen in gemeinsamer Verantwortung

Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich

Von Ulrich H.J. Körtner

Am 1. Advent 2003 veröffentlichte der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) ein viel beachtetes Sozialwort.¹ Es ist das Ergebnis eines intensiven vierjährigen Prozesses, an dem vierzehn Kirchen beteiligt waren.² Allein dieser Umstand ist bemerkenswert, handelt es sich doch nicht nur, wie beim Gemeinsamen Wort des Rates der EKD und der katholischen Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland aus dem Jahr 1997, um ein bilaterales Dokument, sondern um ein Memorandum, das die westliche und die östliche Tradition miteinander zu verbinden sucht und von allen Kirchenleitungen unterzeichnet wurde. Das Sozialwort des ÖRKÖ ist ein erster praktischer Schritt, um auf nationaler Ebene die Charta Oecumenica aus dem Jahr 2001 umzusetzen. Zu einer Zeit, da die Lage im Weltrat der Kirchen gespannt ist, geht von diesem Dokument in der Tat ein Zeichen aus, dass die Ökumene noch lebendig ist. Schon darum verdient es auch außerhalb der Grenzen Österreichs Beachtung. Die Autoren und Unterzeichner hoffen jedenfalls, dass von diesem Text ein neuer Impuls für die Ökumene in Europa ausgeht.

Dabei war die Arbeit am Sozialwort durchaus selbst von ökumenischen Irritationen und Störfällen überschattet. Große Verärgerung herrschte in Österreich etwa nach der Veröffentlichung des vatikanischen Dokuments »Dominus Iesus« vor allem bei den evangelischen Kirchen, welche die Geschäftsgrundlage für die Weiterarbeit im ÖRKÖ und damit auch am Sozialwort gefährdet sahen. Die Idee zu einem ökumenischen Sozialwort entstand übrigens in der katholischen Kirche. Als Reaktion auf das katholische Kirchenvolksbegehren organisierte die katholische Bischofskonferenz einen »Dialog für Österreich«. Beim Salz-

burger Delegiertentag 1998 votierten 97 Prozent der Delegierten für den Vorschlag, ein gemeinsames Sozialwort aller Kirchen zu initiieren.

Ähnlich wie dem erwähnten Gemeinsamen Wort von EKD und Deutscher Bischofskonferenz ist auch dem Sozialwort des ÖRKÖ ein mehrphasiger Konsultationsprozess vorangegangen. In der ersten Phase (»Standortbestimmung«) gingen beim ÖRKÖ mehr als 500 Stellungnahmen ein, in denen Menschen aus allen Mitgliedskirchen ihre Erfahrung der sozialen Wirklichkeit in Österreich beschrieben. Diese Eingaben wurden während der zweiten Phase in einem Sozialbericht zusammengefasst und zur Diskussion gestellt. Zu diesem Bericht gingen mehr als 150 Beiträge, teils kritisch, teils weiterführend, von Parteien, Wirtschaft, Ministerien, sozialen Einrichtungen und Gemeinden ein. Aus diesem intensiven Diskussionsprozess kristallisierten sich schließlich die Schlüsselfragen heraus, die in der dritten Phase zum Thema des Sozialwortes gemacht wurden, an dessen Abfassung mehr als 50 Persönlichkeiten aus allen 14 Mitgliedskirchen mitgewirkt haben.

Das Ende November 2003 der Öffentlichkeit vorgestellte Sozialwort behandelt in neun Kapiteln Fragen der Bildung, der Medien, der Lebensverbindungen, der Lebensräume (ländlicher Raum, Stadt, Europa und Regionen), von Arbeit, Wirtschaft und Sozialer Sicherheit, von Friedensethik und Friedenspolitik, Probleme der weltweiten Gerechtigkeit, Schöpfungsverantwortung und Nachhaltigkeit. Am Ende werden Schritte vom Sozialwort zu sozialen Taten in Aussicht genommen, denn: »Die Botschaft der Kirchen ist dann glaubwürdig, wenn sie durch das eigene Engagement gedeckt wird« (13). Jedes Kapitel schließt mit einem Aufgabenkatalog für die Kirchen

einerseits und einem für »die Gesellschaft« andererseits.

Wie bei der Vorstellung des Dokumentes betont wurde, ist das Sozialwort ein offenes, keinesfalls ein abschließendes Wort. Der in Gang gekommene sozialetische und sozialpolitische Diskussionsprozess soll fortgeführt werden. Offen ist freilich auch, welche Verbindlichkeit das Sozialwort in den Kirchen selbst erlangen wird. Die lutherische und die reformierte Kirche in Österreich haben bereits angekündigt, dass sich ihre Synoden im Jahr 2004 mit dem Sozialwort befassen werden. Auf katholischer Seite liegt es bei den Diözesanbischöfen, wie weit sie sich künftig am Sozialwort der Kirchen orientieren wollen. Hier sind unterschiedliche Reaktionen zu erwarten, wie beispielsweise der Streit über die österreichische Asylpolitik zeigt.

Die Themen Asyl und Migration spielen im österreichischen Sozialwort eine gewichtige Rolle. Nachdrücklich setzen sich die Kirchen für die Verteidigung des Menschenrechtes auf Asyl für Verfolgte ein, wobei auch die Anerkennung frauenspezifischer Asylgründe gefordert wird (144). »Aber Europa wird - auch im eigenen Interesse bereit sein müssen, Flüchtlingen aus aller Welt nicht nur Asyl zu gewähren, sondern Arbeits- und Integrationschancen zu bieten« (ebd.). Integration verlange auch Teilhabe an demokratischen Rechten. Das Sozialwort tritt für eine »Kultur der Gastfreundschaft« ein (145) und geht davon aus, dass Österreich und die übrigen Staaten der EU aufgrund der demographischen Entwicklung zusätzliche Zuwanderung bedarf. »Europa braucht deshalb eine gezielte Einwanderungspolitik« (143).

In der Flüchtlingspolitik ist es zwischen der österreichischen Bundesregierung auf der einen und Caritas und Diakonischem Werk auf der anderen Seite zum offenen Konflikt gekommen. Der Streit entzündet sich einerseits an Verschärfungen in der Asylgesetzgebung, zum anderen daran, dass der Staat die Kosten für die Betreuung von Menschen, die aus der Bundesbetreuung herausfallen, auf die kirchlichen Organisationen abwälzt hat. Dagegen hat das österreichische Diakonische Werk kürzlich in einem Musterprozess erfolgreich geklagt. In der Kritik an der österreichischen Asylpolitik herrscht ökumenische Einigkeit. Caritas und Diakonisches Werk erfreuen sich in der Bevölkerung großer Sympathien. Auch im katholischen Episkopat hat die Caritas

weithin Rückhalt, zumal die katholischen Bischöfe auch in anderen Fragen der Sozialpolitik nicht mit allen Vorhaben der derzeitigen Bundesregierung einverstanden sind. Einige Bischöfe gehen jedoch zur Caritas auf Distanz und werfen ihr eine allzu starke Politisierung vor. Weitere Konflikte sind damit zumindest innerhalb der katholischen Kirche vorprogrammiert.

Die Kirchen »betrachten die Wirklichkeit von Welt und Gesellschaft aus der Perspektive des Evangeliums« (14). Im Geist der sozialen Tradition Israels (9) und der Botschaft Jesu (10) wollen die Kirchen - z.B. mit ihrer Medienarbeit - advokatorisch »auch den Stimmlosen, den Minderheiten eine Stimme geben« (29).

Das Ziel des ökumenischen Sozialwortes ist eine ökumenische Standortbestimmung christlicher Sozialethik im europäischen Kontext. Dem »Projekt Europa« widmet der Text große Aufmerksamkeit. Dabei gehen die Verfasser von der Überlegung aus, dass die Sozialpolitik im wesentlichen Aufgabe der Nationalstaaten bleibt, während Wettbewerbs-, Binnenmarkt-, Finanz- und Budgetpolitik zunehmend auf EU-Ebene gestaltet werden (140). Ihren besonderen Beitrag sehen die Kirchen u.a. in der Mitwirkung am Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen in Mittel- und Osteuropa. Zwischen den unterschiedlichen Gruppen und Kulturen schreiben sich die Kirchen eine »Brückenfunktion« zu (151).

Im Wirtschaftskapitel wird eine Neudefinition von Arbeit und ihre gerechtere Verteilung gefordert. Die Einführung einer bedarfsorientierten Mindestsicherung oder eines allgemeinen Grundeinkommens wird freilich nicht ausdrücklich gefordert, sondern lediglich »zur Diskussion gestellt« (176). Für die Marktwirtschaft werden soziale und ökologische Rahmenbedingungen angemahnt (187). Gefordert wird die moderate Anpassung des Sozialstaates an veränderte globale Rahmenbedingungen, d.h. seine Weiterentwicklung, nicht jedoch sein radikaler Umbau. Entsprechende Reformvorhaben, die es auch in Österreich gibt, stoßen bei den Kirchen auf deutliche Vorbehalte. Vielmehr treten die Kirchen aufgrund ihrer »vorrangigen Option für die Armen« (226) »für einen aktiven Sozialstaat« (230) und d.h. konkret für die Weiterentwicklung des umlagefinanzierten Pensionssystems (232) und eine solidarisch finanzierte Krankenversicherung ein: Für alle Gesetzesvorhaben wird eine »Sozialverträglichkeitsprüfung« gefordert (231).

Auf der globalen Ebene treten die Kirchen für Gerechtigkeit weltweit und für eine »Verantwortung in [!] der Schöpfung« (Kap. 8) ein. Konkret bedeutet dies, dass »Nachhaltigkeit als durchgängiges Prinzip zur Anwendung kommen soll«, zu welchem Zweck »neue Konzepte des Wirtschaftens« entwickelt werden müssen (289). Die hinlänglich bekannten Schwierigkeiten, das Nachhaltigkeitsprinzip einigermaßen präzise zu fassen und die Bedenken hinsichtlich seiner Operationalisierbarkeit werden freilich mit keiner Silbe erwähnt. So berechtigt das Anliegen einer Ökologisierung der Marktwirtschaft auch ist, so sehr besteht doch die Gefahr, dass - wie andere gesellschaftliche Gruppen auch - die Kirchen einer bloßen Nachhaltigkeitsrhetorik erliegen.

Im Kampf für weltweite Gerechtigkeit trauen die Kirchen der UN eindeutig mehr zu als der WTO, dem IWF oder der Weltbank. Eine Stärkung der Vereinten Nationen gegenüber den übri- gen genannten Institutionen könne »ein wesentlicher Beitrag zu mehr Gerechtigkeit sein« (267). Konkret sprechen sich die beteiligten Kirchen für die Einführung einer Tobin-Steuer zwecks Regulierung der internationalen Finanzmärkte aus (283), ohne freilich die Sinnhaftigkeit einer solchen Maßnahme im einzelnen zu begründen.

Bemerkenswerterweise beginnt das Sozialwort nicht mit dem Kapitel über Arbeit und Wirtschaft, sondern mit einem Kapitel über Bildung, dem sich ein weiteres über die Medien anschließt. Auf diese Weise soll offenbar unterstrichen werden, dass der Mensch mehr ist als ein homo oeconomicus und eben nicht vom Brot allein lebt. Auch dürfe Bildung ihrerseits nicht zur Ware gemacht werden (23). Konkret verbindet sich damit die Forderung nach Orientierung bildungspolitischer Maßnahmen an einem umfassenden Bildungsbegriff und eines für Angehörige aller Schichten offenen Zugangs zu Schulen, Universitäten und sonstigen öffentlichen Bildungseinrichtungen (39). Praktische Fragen wie die bereits seit mehreren Jahren in Österreich erhobenen Studiengebühren oder die immensen Probleme, welche die künftige Finanzierung der Hochschulen und Universitäten bereiten, werden freilich nicht angesprochen.

Das 3. Kapitel über »Lebensverbindungen« hält am Leitbild der monogamen Ehe und der christlichen Familie fest (73), spricht aber auch von »Partnerschaften« und davon, dass Beziehungen heute »in vielfältigen Lebensmodellen« gelebt

werden (73). Großes Gewicht legen die Kirchen auf den Erhalt des arbeitsfreien Sonntags. Dessen Schutz wird gleich mehrfach angemahnt (88.171.186). Summarisch werden auch Fragen von Abtreibung und Fortpflanzungsmedizin angesprochen. Offen heißt es, dass in diesen Fragen auch zwischen den Kirchen unterschiedliche Positionen eingenommen werden. Eine gemeinsame Auffassung vertreten die Kirchen allerdings in der Frage der Euthanasie. Einhellig lehnen sie jede Form der Euthanasie ab (74).

Die politischen Reaktionen auf das Sozialwort der Kirchen sind erwartungsgemäß unterschiedlich ausgefallen. Während die Sozialdemokraten und die Grünen etliche politische Aussagen und Forderungen der Kirchen begrüßten, äußerten sich Vertreter der Regierungsparteien wohlwollend, aber durchaus zurückhaltend. Das ist vor dem Hintergrund der aktuellen Auseinandersetzungen um die von der Regierung im Sommer 2003 beschlossene Rentenreform, die mittelfristig auf mehr Eigenvorsorge setzt, und weitere für den Sozialstaat geplante Umbaumaßnahmen nicht weiter verwunderlich.

Im Rahmen eines kurzen Berichtes ist es nicht möglich, die inhaltlichen Aussagen des Sozialwortes im einzelnen zu diskutieren und zu würdigen. Eine generelle Beobachtung sei aber mitgeteilt. Auch wenn »die Gesellschaft« als Adressat des Sozialwortes genannt wird, ist doch in erster Linie an den Staat gedacht. Die Forderungen der Kirchen richten sich zumeist an »die politisch Verantwortlichen« (204 u.ö.). So wird z.B. auch die Schaffung neuer Arbeitsplätze von einer entsprechenden staatlichen Arbeitsmarktpolitik erhofft (182). Die Forderung nach einem starken Staat steht in einer gewissen Spannung zu der Absicht, das Entstehen zivilgesellschaftlicher Strukturen zu fördern. Zu den Herausforderungen der Gegenwart aber gehört m.E. die Wiedergewinnung und Förderung von Gemeinsinn, der sich in der Bereitschaft von Eigenverantwortung zeigt.

Die Forderung nach vermehrter Eigenverantwortung und das Prinzip der Solidarität müssen sich keineswegs ausschließen, wie die Kommunitarismus-Debatte hinlänglich zeigt. Nicht jedes Reformvorhaben muss gleich als Neoliberalismus gegeißelt werden. Ziel einer sinnvollen Sozialpolitik muss es gerade sein, die Eigenverantwortung der Bürgerinnen und Bürger zu stärken bzw. jene Unterstützung zu geben, die sie benötigen, um zu

eigenständiger Verantwortungsübernahme fähig zu werden. Was das Sozialwort ganz zutreffend von der Bildung sagt, dass sie nämlich »zur Gestaltung des Lebens und zu gesellschaftlicher Teilnahme befähigen« soll (25), wäre auf andere Bereiche des Sozialstaates zu übertragen.

Neben Solidarität und Gerechtigkeit müsste darum nun aber auch der Freiheit größerer Wert beigemessen werden, als es im österreichischen Sozialwort geschieht. Schon das gemeinsame Wort von EKD und deutscher Bischofskonferenz von 1997 hat diesen Akzent vermissen lassen.' Gerade in Auseinandersetzung mit neoliberalen Konzepten wäre ein christliches Verständnis von Freiheit zu entwickeln, welche das Wohl des Mitmenschen stets mit im Blick hat. Das wäre m.E. ein wesentlicher Beitrag der evangelischen Kirchen zu einer ökumenischen Sozialethik. Sie haben allen Grund, sich auf Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« und seine doppelte These zu erinnern: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.«"

Prof Dr. Ulrich Körtner
Institut für Systematische Theologie
Universität Wien
Rooseveltplatz 10
A-1090 Wien

Anmerkungen

1. Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, hg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich, Wien 2003. Nähere Informationen und Bestellformular sind auch im Internet abrufbar unter <http://www.kirchen.at>. Die in Klammern gesetzten Nummern bezeichnen den jeweiligen Abschnitt des Textes.
2. Dem ÖRKÖ gehören (in alphabetischer Reihenfolge) folgende Kirchen an: Altkatholische Kirche, Anglikanische Kirche, Armenisch-Apostolische Kirche, Bulgarisch-Orthodoxe Kirche, Evangelische Kirche A.B., Evangelische Kirche H.B., Griechisch-Orthodoxe Kirche, Koptisch-Orthodoxe Kirche, Methodistenkirche, Römisch-Katholische Kirche, Rumänisch-Orthodoxe Kirche, Russisch-Orthodoxe Kirche, Serbisch-Orthodoxe Kirche, Syrisch-Orthodoxe Kirche.
3. Vgl. dazu *M. Honecker*, Sozialökonomischer Supermarkt und kirchliche Angebote, ZEE 41, 1997, S. 263-271, bes. S. 268ff.
4. WA 7,21.

Wovon Menschen leben - Wirtschaft, Gerechtigkeit und Gemeinwohl

Bericht über die Jahrestagung der Societas Ethica in Sigtuna (Schweden)

Von Stefan Heuser

Unter dem Tagungstitel »Economics, Justice and Welfare« trafen sich im August 2003 rund 100 Ethiker aus dem kontinentaleuropäischen und angloamerikanischen Raum im schwedischen Sigtuna. Auf Einladung der Societas Ethica (Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik) diskutierten sie vor allem im Hinblick auf eine globalisierte Ökonomie über Fragen humanen Wirtschaftens. Aufgrund des international und interdisziplinär besetzten Teilnehmerkreises bildete die Konferenz mittels zahlreicher Vorträge, Workshops und Diskussionsgruppen ein weites Spektrum gegenwärtiger ökonomischer Themen und Theorien ab. Es bot sich die seltene Gelegenheit, Vertreter der gegenwärtig dominanten makroökonomischen und ethischen Theorien an einem Ort zu treffen. Aber auch hinsichtlich der Kommunikationsbarrieren zwischen gegensätzlichen konzeptionellen Ansätzen spiegelte die Konferenz die gegenwärtige Forschungslandschaft wider.

Im Folgenden werde ich zuerst einen Überblick über ausgewählte Hauptvorträge und ihre Inhalte (1.) sowie über Themen der Nebenvorträge und Arbeitsgruppen (2.) geben. Danach werde ich eigene Beobachtungen über die Konferenz in Sigtuna anstellen, von denen ich denke, dass sie von allgemeinem Interesse sein könnten (3.). Der Bericht schließt mit einer Ertragsbestimmung der Konferenz und einem Ausblick auf offene Fragen, deren Bearbeitung sich im Verlauf der Konferenz als dringlich erwiesen hat (4.).

1. Grundzüge der Hauptvorträge

Zu den Hauptrednern gehörten *Elisabeth Anderson* (Ann Arbor, USA), *Iohn Atherton* (Manchester), *Sven Ove Hansson* (Uppsala), *Charles Murray* (Washington) und *Julie A. Nelson* (Medford, USA). Im Folgenden jeweils eine kurze Inhaltsangabe ihrer Vorträge:

In ihrem Vortrag »Ethical Assumptions in Economic Theory: Some Lessons from the History of Credit and Bankruptcy«: beschreibt *Elisabeth Anderson* die Entwicklung kapitalistischer Wirtschaftssysteme anhand der neuzeitlichen Transformation des Kreditwesens. Indem der Kapitalismus durch die Entmoralisierung des Geldverkehrs christliche und aristokratische Normen nach und nach ersetzte, ermöglichte er »masses of people [...] to obtain credit without being subject to moral opprobrium or social subordination«. Anderson zufolge erhöhte der Kapitalismus dadurch »the freedom, equality and prosperity of millions of people«. Während die klassische Wirtschaftstheorie diese ethischen Implikationen des Kapitalismus zu schätzen wusste, verhindern die normativen Voraussetzungen gegenwärtiger Wirtschaftstheorien wie die Libertarian Political Economics und die Paretian Welfare Economics nach Anderson eine positive Einschätzung des Kreditwesens. Anderson führt diese Geringschätzung auf die »excessively abstract, formal representations of freedom, efficiency, and markets in economic theory« zurück. Demgegenüber müssten die Tugenden des Kapitalismus herausgearbeitet werden, die Anderson zufolge »in the concrete social relations, motivations, and social meanings

(liegen) through which capital and commodities are exchanged«, Mit dieser Einschätzung verbindet Anderson eine Kritik am »Laissez-faire-Kapitalismus«. Um die kapitalistischen Tugenden und Lebensformen zu bewahren, seien »limits in freedom of contract and the scope of private property rights« unverzichtbar.

John Atherton zeichnet ein kritischeres Bild des Kapitalismus. Die Beziehung von Markt und Gemeinwohl sei paradox, insofern Märkte »both to human well-being and its distortion« beitragen. Atherton verweist auf Interpretationen des Begriffs Gemeinwohl bei Amartya Sen und im UN-Entwicklungshilfeprogramm. Seine These: Die Schwierigkeiten bei der globalen Verwirklichung des Gemeinwohls sind auf die Marginalisierung großer Bevölkerungsgruppen zurückzuführen. Die Weltwirtschaft werde erst dadurch gerecht, dass bisher marginalisierte Personen und Völker am Gemeinwohl partizipieren. Aufgabe der christlichen Ethik sei daher die »active development of pro poor and environment growth policies« und das Eintreten für die Beteiligung marginalisierter Personen und Gruppen an Märkten und am Gemeinwohl.

Eine Fundamentalkritik an den Grundlagen der klassischen Wirtschaftstheorie kommt von *Sven Owe Hansson*. Er bestreitet deren Voraussetzung, dass individuelles Gewinnstreben und die Zunahme des materiellen Wohlstands eines Mitglieds einer Gesellschaft automatisch einen Anstieg des Gemeinwohls bewirke. Mithilfe von Überlegungen zum Pareto-Optimum zeigt Hansson, dass Anstrengungen zur Überwindung von Armut neue Möglichkeiten des gewinnbringenden Wirtschaftens eröffnen. Aus Analysen der wechselseitigen Abhängigkeit von materiellem und mentalem Wohlergehen unter Mitgliedern von Gemeinschaften entwickelt er neue Modelle der Pareto-Effizienz. Hanson folgert »that under plausible assumptions about human interdependence, Pareto efficiency on the level of well-being may require the reduction of inequality on the level of material resources«.

Charles Murray entfaltet eine »Free-Market Critique of the Welfare State«, indem er zwischen einem »liberalen« und einem »sozialdemokratischen« Verständnis staatlicher Macht unterscheidet. Murray zufolge ist der Wohlfahrtsstaat »at

odds with the kind of society humans need to nourish the human spirit«. Zwischenmenschliche Kooperation und Hilfsbereitschaft entwickeln sich nach Murray nur in vor staatlichem Einfluss geschützten privaten Sphären. Aus diesem Grund biete allein ein liberaler Staat, dessen Aufgabe auf die Verfolgung von Straftätern beschränkt sei, den Nährboden für menschliches Miteinander in »little platoons«. Allein liberale Gesellschaften geben demnach auch ihren am wenigsten talentierten Mitgliedern die Möglichkeit, einen eigenen »valued place« im »little platoon« zu finden und zu behaupten. Demgegenüber führt Murray zufolge das sozialdemokratische Staatsverständnis dazu, dass »the welfare state strips the key institutions for providing those valued places - the neighbourhood and the family - of the content and vitality that permits them to fill their indispensable roles«.

Das metaphorische Verständnis der Ökonomie als »Maschine« ist Gegenstand der Kritik von *Julie Nelsons* Vortrag »Clocks, Creation and Clarity: Insights on Ethics and Economics from a Feminist perspective«. Nelson verbindet sprachethische Beobachtungen mit einer Kritik an der Voraussetzung der neoliberalen Wirtschaftstheorie, dass »the self-regulated workings of the free markets should be kept free of impediments«. Das mechanistische Verständnis des Wirtschaftens sei nicht geeignet, menschliche Erfahrungen zu erfassen und zu reflektieren. Nelson versucht zu zeigen, dass »rnetaphors such as ‚an economy is a creative process‘ and ‚an economy is an organism‘ are both intellectually defensible as guides to scientific inquiry and provide a richer ground for moral imagination«.

2. Invited Papers und Arbeitsgruppen

Der Themenbereich »Globalisierung, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit« wurde in Arbeitssitzungen mit Invited Papers von *Göran Collste* (Linköping), *Nigel Dower* (Edinburgh), *Karl Golser* (Brixen) und *Johannes Wallacher* (München) reflektiert. Im Zentrum dieser Überlegungen stehen Fragen der Entwicklungsgerechtigkeit (Collste, Wallacher) und Nachhaltigkeit (Dower, Goiser). Weitere Aspekte des Tagungsthemas diskutierten Beiträge von *Wahe Balekjian* (Salzburg), *Harlan Beckley* (Lexington, USA), *Brian Brock* (Erlan-

gen), *Norbert Campagna* (Serrouville), *Peter Dabrock* (Marburg), *Jan Jans* (Tilburg), *Wolfgang Nethöfel* (Marburg), *Ville Päivänsalo* (Helsinki), *Kurt Remele* (Graz) und *Per Sundman* (Uppsala). Ein Kennzeichen dieser Beiträge ist, dass sie spezifischer als die Hauptvorträge danach fragen, wie der Mensch in der Ökonomie präsent wird: Thematisiert werden Menschenbilder im Gesundheitswesen (Dabrock, Jans), die Menschenwürde angesichts von CostBenefit-Analysen (Beckley), die menschliche Arbeit in der postindustriellen Gesellschaft (Bahejjan), das Ethos des Managers (Sundman) sowie Fragen über das Verhältnis von Ökonomie und Technologie (Brock), Ökonomie und Politik (Campagna), Ökonomie und Gerechtigkeit (Päivänsalo) sowie Ökonomie und Kirche (Remele).

3. Beobachtungen

Vor allem in den Hauptvorträgen wurde deutlich, wie isoliert divergierende ökonomietheoretische Paradigmen weithin nebeneinander existieren. Es scheint ein Kennzeichen gegenwärtiger wirtschaftsethischer Diskurse zu sein, dass es auch in Sigtuna selten zu einer Verständigung darüber kam, worauf die jeweilige Wirtschaftstheorie und -ethik eigentlich zugeht. Lag es nur daran, dass im idyllischen Touristenstädtchen Sigtuna Armut und Arbeitslosigkeit weit entfernt schienen? Bremste das in jenem heißen Sommer noch immer moderate nordische Klima die Leidenschaften, so dass ein Charles Murray vom American Enterprise Institute, schwedische Sozialdemokraten und ein kapitalismuskritischer Lohn Atherton ihre alten konzeptionellen Differenzen friedlich nebeneinander aufreihen konnten? Immer wieder drängte sich in Sigtuna der Eindruck auf, dass sich die Vertreter der gleichermaßen bekannten wie kontroversen wirtschaftsethischen Positionen in ihren Differenzen eingerichtet haben. Müssen wir Habermas Recht geben, dass sich die utopischen Energien und mit ihnen die treibenden Kräfte hinter den wirtschaftsethischen Theorien angesichts der bedrückenden ökonomischen Probleme erschöpft haben?

An vielen Stellen der Konferenz wurde jedoch deutlich, was Menschen wohl dazu treibt, sich wissenschaftlich mit Wirtschaftsethik auseinanderzusetzen. Wann immer der Ort des konkreten

Menschen in der Ökonomie zum Thema wurde und mit ihm die Frage, was zu diesem Menschen gehört, was seine Würde ist, wie seine Arbeit menschlich bleibt, wie sein Hunger nach Gerechtigkeit gestillt werden kann und wie gutes Wirtschaften von abgründiger Sorge befreit, hatten die Debatten Substanz. Dass es um ein humanes Wirtschaften gehen sollte, in dem Menschen ihre Menschlichkeit bewahren, darüber waren sich die Vertreter der klassischen Makroökonomie, des politischen Liberalismus, der Institutional Economics, der sozialen Marktwirtschaft, des Leitbildes einer politischen Ökonomie und des wohlfahrtsstaatlichen Paradigmas in Sigtuna einig. Dafür lohnte es sich, von den konzeptionellen Barrikaden zu steigen und die Vertreter kontroverser Ansichten neugierig zu fragen, welche Story sie von diesem homo oeconomicus zu erzählen haben, was sie in ihrer Arbeit trägt, was sie erfahren und für gut befunden haben. Die Frage nach dem Menschen, um den es im Wirtschaften geht, lässt die Frage nach den Utopien, die uns antreiben, offenbar in den Hintergrund treten. Auch in diesem Punkt scheint Sens »Ökonomie für den Menschen« die Diskurse nachhaltig geprägt zu haben.

4. Ausblick

In Sigtuna zeigte sich, dass das Hurnanum trotz prinzipieller Strittigkeit in der Wirtschaftsethik kein bloßes Hintergrundrauschen bleiben kann. Blickt man von abstrakten Fragen nach der *conditio humana* weg auf den wirklichen Menschen, wie er sich im Wirtschaften zeigt, dann wird deutlich, dass um diesen Menschen und seinen Ort in der Ökonomie explizit gestritten werden muss. Dem konkreten Menschen ist es nicht egal, worauf das Wirtschaften zielt. Um diesen Menschen geht es. Mit ihm muss die Wirtschaftsethik rechnen, um nicht zu einem Verschiebebahnhof austauschbarer Positionen zu werden. Man wird im Anschluss an Sigtuna wünschen, dass über Fragen der rechten Rahmenbedingungen hinaus der Mensch in der Wirtschaftsethik präsent wird, um dessentwillen die Ökonomie da ist. Wann immer die Vortragenden den Menschen in der Ökonomie aus der Anonymität heraustreten ließen und auf die Agenda brachten, kamen auch die Diskussionen über die Vertiefung der alten Gräben zwischen wirtschaftsliberalen und wohlfahrtsstaatli-

ehen Positionen hinaus. Bleibt in Ökonomietheorie und Wirtschaftsethik die Frage wach, auf welchen Menschen wir hinwirtschaften? Setzen wir auf den homo faber, auf den homo laborans, auf den homo flexibilis, auf den homo liber oder auf den homo liberandus? In welcher Story vom Menschen halten wir uns auf, wenn das Wirtschaften in der Ethik thematisch wird? Die Konferenz in Sigtuna zeigte, dass solche Fragen nach dem geistigen Kontext, in dem wir uns jeweils bewegen, auf die Tagesordnung der Ethik kommen müssen, wenn es um mehr gehen soll, als sich bekannter Positionen zu vergewissern.

Zur Frage nach der Ökonomie, die wir wollen, gehört sicher auch die Frage danach, was dem Wirtschaften im guten Sinne gegenübertritt. Das heißt nicht, gleich wieder nach dem Staat zu fragen, sondern zu erkunden, »woraus« Menschen wirtschaften, was ihr Wirtschaften trägt und formt, wovon sie leben. Dazu gehört sicher auch die Frage, was menschliches Arbeiten und mit ihm die Sorge um den Lebenserhalt heilsam begrenzt. Gibt es noch ein Gegengewicht zur Arbeit im Leben von Menschen - ein Gegenüber, das nicht Arbeitslosigkeit heißt, sondern Ruhe, »Sabbat«? Gibt es neben der *vita activa* im Wirtschaften noch Momente der *vita passiva*? Wird Ökonomie nicht nur auf diese Weise menschlich? Wie und wo wird noch klar, dass Menschen noch von etwas anderem leben als von dem, was sie in einem scheinbar unentrinnbaren Prozess herstellen und verbrauchen - ein Prozess, in den immer weniger Menschen mit immer größerer Intensität verstrickt werden, während andere aus ihm gänzlich herausfallen? Eine Theorie des Wirtschaftens muss-

te in der Lage sein, zwischen dem zu unterscheiden, was Menschen empfangen und dem, was sie besorgen müssen. Menschliches Wirtschaften müsste daraufhin transparent werden, inwiefern es kooperativ ist und bleibt - sowohl im Hinblick auf die mitarbeitenden Menschen als auch im Hinblick auf die Ressourcen, die ins Spiel kommen. Im Zuge der Reflexion darüber, was Menschen alles gegeben ist, wird man die Brisanz der alten sozialetischen Fragen nach Arbeit und Eigentum, Armut und Reichtum, Gemeinwohl und Gerechtigkeit im Hinblick auf das Wirtschaften neu entdecken können.

Vom 25.-29. August 2004 trifft sich die *Societas Ethica* zu ihrer nächsten Jahrestagung in Ljubljana, Slowenien. Das Thema dieser Tagung lautet: »Pluralismus in Europa?«, zu dem es auch einen Call for Papers gibt.

Weitere Informationen sind unter: <http://www.uni-erlangen.de/docs/FAU/fakultaet/theol/> www.societasethica.org/ erhältlich.

*Dr: Stefan Heuser
Lehrstuhl für Ethik
Kochstrasse 6
D-91054 Erlangen*

Anmerkung

1. Die wörtlichen Zitate sind den Handouts der Vortragenden sowie dem Jahresbericht der *Societas Ethica* entnommen. Ausgewählte Beiträge werden voraussichtlich in der Zeitschrift »*Ethical Theory and Moral Practice*« sowie in der Publikationsreihe der *Societas Ethica* im Lit-Verlag publiziert.

Bioethische Entwicklungen auf europäischer Ebene aus Sicht des EKD-Büro Brüssel

Von Katrin Hatzinger

Seit 1990 unterhält die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) ein eigenes Büro in Brüssel. Während in Berlin kirchliche Belange über den »Bevollmächtigten des Rates der EKD bei der Bundesrepublik Deutschland und der Europäischen Union« in die Bundespolitik eingebracht werden, beobachtet das Büro als Außenstelle des Bevollmächtigten in Brüssel das europäischen Rechtsetzungsverfahren und lotet Möglichkeiten aus, wie kirchliche Positionen gegenüber den EU-Institutionen bestmöglich zu vertreten sind.

Die Leitung des Brüsseler Büros obliegt Frau Oberkirchenrätin Sabine von Zanthier. Unterstützt wird sie durch drei festangestellte Mitarbeiter und eine Teilzeitkraft. Vikare, Praktikanten und Referendaren verstärken regelmäßig das Team.

Konkret sieht die Arbeit vor Ort dergestalt aus, dass die Entstehung und Entwicklung europäischer Gesetzgebung und Politiken verfolgt, eine erste Einschätzung des Verfahrensstandes vorgenommen und Handlungsempfehlungen an die EKD, ihre Gliedkirchen und Werke ausgesprochen werden. Gegebenenfalls erfolgt dann z.B. über die Beteiligung an Konsultationsverfahren eine Teilnahme an der europäischen Gesetzgebung. Die Politikfelder, für die sich die evangelische Kirche in Brüssel engagiert, spiegeln die ganze Bandbreite kirchlichen Engagements wieder. So versucht das Büro in der politischen Debatte um Themen wie z.B. die Nachbarschaftspolitik der Europäischen Union mit den Mittelmeeranrainerstaaten, die Zulassung genetisch veränderter Organismen, die europäische Förderung von Stammzellforschung oder auch die zukünftigen Ausgestaltung von europäischen Bildungsprogrammen spezifisch kirchliche Standpunkte einzubringen.

Gemeinsam mit den ökumenischen Partnern hat das Büro durch zahlreiche Stellungnahmen, Diskussionsbeiträge und persönliche Gespräche mit Konventsmitgliedern die Erarbeitung einer europäischen Verfassung im Konvent zur Zukunft

Europas begleitet. In dem Verfassungsentwurf findet sich nunmehr auch ein Artikel (51 III), der einen »offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog« zwischen den EU-Institutionen und Kirchen und Religionsgemeinschaften beinhaltet. Die sinnvolle Ausgestaltung dieses Dialogs wird sicherlich eine der großen Herausforderungen für die Zukunft sein, wenn die Verfassung nach Einigung der Europäischen Staats- und Regierungschefs und Ratifizierung durch alle 25 Mitgliedstaaten eines Tages in Kraft tritt. Daneben überprüft das Büro die Auswirkungen europäischer Gesetzgebung auf das deutsche Staatskirchenrecht, insbesondere geht es darum, das Selbstbestimmungsrecht der Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten zu erhalten.

Das EKD-Büro Brüssel versteht sich aber auch als Informationsbüro für kirchliche Einrichtungen und Organisationen. Alle zwei Monate berichten die »EKD-Europa-Informationen« aus kirchlicher Sicht über das aktuelle politische Geschehen in Brüssel und machen auf europäische Förderprojekte aufmerksam. Regelmäßig werden Besuchergruppen in Vorträgen, Gesprächsrunden und Podiumsdiskussionen über die Arbeit des Büros, die Funktionsweise der Europäischen Union und das Selbstverständnis der Kirchen in Brüssel informiert.

In der täglichen Arbeit findet ein reger Austausch mit den anderen KirchenvertreterInnen vor Ort statt, um die Arbeit zu koordinieren und aufeinander abzustimmen. Auf der einen Seite arbeitet das EKD-Büro mit der Kommission für Kirche und Gesellschaft der Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) zusammen. Die KEK umfasst 126 protestantische, orthodoxe und anglikanische Kirchen in West- und Osteuropa, auch die EKD ist Mitgliedskirche. Auf der anderen Seite gibt es eine enge Kooperation mit der Kommission der katholischen Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE). So geben die Vertretungen gemeinsame Stellungnah-

men ab (z.B. zum Schutz des arbeitsfreien Sonntags) oder wenden sich in gemeinsam verfassten Briefen mit konkreten Anliegen an die Europäische Kommission (KOM) oder Mitglieder des Parlaments (beispielsweise in der europäischen Debatte um die Förderung von Stammzellforschung). Außerdem werden gemeinsam Konferenzen organisiert, z.B. von KEK und EKD im Oktober 2003 über die Bedeutung der Europäischen Verfassung für die Kirchen in Europa.

Die Europäische Union erhält in diesem Jahr durch den Beitritt der 10 neuen Staaten am 1. Mai, die Europawahlen vom 10.- 13. Juni und die anschließende Umbildung der KOM ein neues Gesicht. Diese Veränderungen, insbesondere die personellen Wechsel, werden auch Auswirkungen auf die Debatte um ethische Themen haben. Weiterhin aktuell bleiben die umstrittene Förderung embryonaler Stammzellforschung mit EU-Mitteln sowie die Problematik der genetisch veränderten Organismen (GVOs). Themen, die darüber hinaus diskutiert werden sind: Qualitätsstandards für Zellen und Gewebe, das sog. Tissue Engineering, die ethischen Risiken von Gentests sowie die Problematik kommerzieller Stammzellblutbanken.

1. EU-Förderung von Forschung mit embryonalen Stammzellen

Ein spezifisches Teil-Programm des 6. Forschungsrahmenprogramms, das am 27. Juni 2002 für den Zeitraum 2002- 2006 beschlossen wurde, bezieht sich auf angewandte Forschung und Grundlagenforschung in den Bereichen »Biowissenschaften, Genomik und Biotechnologie im Dienste der Gesundheit«. Im September 2002 hatten sich der Rat der Europäischen Forschungsminister und die KOM dahingehend geeinigt, dass der Ministerrat bis zum 31.12.03 für dieses Teil-Programm »ethische Leitlinien für die Forschung mit menschlichen Embryonen und embryonalen Stammzellen« beschließen solle, nachdem die KOM zuvor einen entsprechenden Vorschlag unterbreiten sollte. Bis zu diesem Zeitpunkt galt ein sog. Moratorium, das die Forschungsförderung mit EU-Geldern in diesem Gebiet untersagte.

Am 9. Juli 2003 unterbreitete die KOM ihren Leitlinien-Vorschlag, den sie selbst als Kornpro-

miss verstanden sehen wollte: Danach war die Förderung der Embryonenforschung möglich, allerdings nur unter der Bedingung, dass es sich um vor dem 27.06.2002 hergestellte sog. überzählige Embryonen handeln musste (Dok. 11535/03).

Das Europäische Parlament wurde in dem Verfahren lediglich konsultiert (konnte also nicht mitentscheiden) und sprach sich in seiner Stellungnahme am 19. November für eine Forschungsförderung ohne die von der KOM vorgeschlagene Stichtagsregelung aus.

In der Sitzung der Forschungsminister am 26. November 2003 gab es dann unter den Mitgliedstaaten keine qualifizierte Mehrheit für den KOM-Vorschlag. Daraufhin unterbreitete Portugal einen Kompromissvorschlag, der gemeinschaftlich finanzierte Embryonenforschung ausgeschlossen, aber die Förderung von Projekten mit embryonalen Stammzellen zugelassen hätte, soweit diese bereits vor der Entscheidung im Ministerrat gewonnen gewesen wären.

Während des Treffens im Ministerrat am 3. Dezember 2003 fehlte es allerdings an einer ausreichenden Mehrheit zur Annahme des portugiesischen Kompromissvorschlags. Die KOM stimmte nämlich entgegen vorheriger Ankündigungen dagegen, so dass für die Annahme des portugiesischen Vorschlags nach den komplizierten Verfahrensregeln Einstimmigkeit notwendig gewesen wäre. Forschungskommissar Philippe Busquin ließ verlautbaren, dass die KOM nach Ablauf der Moratoriums im Dezember 2003 zur Förderung einzelner Förderungsanträge übergehen werde.

Das Verhalten des Kommissars stieß bei einigen Mitgliedstaaten auf Befremden. Am Ende der Ratssitzung vom 3.12.03 forderten mehrere Sprecher, das Thema unter der irischen Ratspräsidentschaft weiter zu verhandeln. Die Europaabgeordnete Hiltrud Breyer (Die GRÜNEN) regte an, die juristische Rechtmäßigkeit des Vorgehens der Kommission, im Rahmen eines Rechtsgutachtens überprüfen zu lassen.

Im Januar 2004 war das Thema Embryonenforschung fast vollständig aus der öffentlichen Debatte in Brüssel verschwunden. Die Irische Ratspräsidentschaft nahm die europäische Förderung von Stammzellforschung nicht in ihr Arbeitsprogramm für das erste Halbjahr 2004 auf. Am 18. Februar 2004 stimmte die Europäische Kommis-

sion dann einem »Informationsdokument« von Forschungskommissar Busquin zur Stammzellforschung zu. In dem Papier fasst der Kommissar noch einmal das bisherige Verfahren zusammen. Da das Moratorium zur Stammzellforschung am 31.12.03 ausgelaufen sei, sei die Kommission angehalten, das 6. Forschungsrahmenprogramm auch im Hinblick auf die Stammzellforschung umzusetzen. Die einzelnen Projekte würden einer Einzelfallprüfung auf Grundlage des spezifischen Programms unterliegen, das der Rat am 30. September 2002 angenommen habe.

Solange keine Ratsentscheidung vorliege, würde die Kommission dem Programmausschuss keine Vorschläge dahingehend unterbreiten, Forschungsprojekte zu finanzieren, die die Herstellung von embryonalen Stammzellen aus sog. überzähligen Embryonen beinhalte. Die Forschung an menschlichen Embryonen und embryonalen Stammzell-Linien hingegen solle gemeinschaftlich gefördert werden können.

Dass sich die Kommission in dem Papier gegen die Förderung der Herstellung von embryonalen Stammzellen ausspricht und dabei anerkennt, dass diese Frage ethisch kontrovers ist, ist per se begrüßenswert. Ein Stichtag, bis zu dem die Stammzell-Linien gewonnen worden sein müssen, ist in dem Papier explizit nicht vorgesehen. Dafür hatte sich gerade Deutschland im Ministerrat im Dezember stark gemacht. In Deutschland dürfen embryonale Stammzellen nämlich nach dem Stammzellgesetz nur importiert und verwendet werden, wenn sie vor dem 1. Januar 2002 gewonnen wurden. Es besteht also die Möglichkeit, dass die Europäische Kommission durch ihr Vorgehen einen Anreiz für die Herstellung von embryonalen Stammzellen aus menschlichen Embryonen mit privaten oder nationalen Mitteln schaffen wird und somit die verbrauchende Embryonenforschung letztlich indirekt durch die EU gefördert wird, indem diese Zellen dann in dem entsprechenden EU-Programm genutzt werden.

Gemeinsam mit den ökumenischen Partnern hatte sich das EKD-Büro Brüssel im Vorfeld der Entscheidung für den Schutz des Embryos eingesetzt. Die Nicht-Einigung im Ministerrat hat unter Beweis gestellt, dass das Thema einer europäischen Förderung mit embryonalen Stammzellen kontrovers bleibt.

Unter der niederländischen Ratspräsidentschaft im 2. Halbjahr 2004 werden Umfang und Reich-

weite des 7. Forschungsrahmenprogramm debattiert werden. Für die Kirchen ist dieser Prozess eine Gelegenheit, ihre ethische Bedenken zu formulieren, gleichzeitig aber das Ziel der Europäischen Union zu unterstützen bis zum Jahr 2010, die Forschungsinvestitionen auf 3% des Bruttoinlandsprodukts (BIP) erhöhen. Nach den Vorstellungen der Kommission soll das Budget für das 7. Forschungsrahmenprogramm verdoppelt und ein Schwerpunkt auf einer verstärkten Zusammenarbeit von Wirtschaft und Forschung und auf der Förderung von Grundlagenforschung insbesondere im Bereich der Biowissenschaften liegen.

2. Genetisch veränderte Organismen

Noch besteht in der Europäischen Union ein Moratorium auf genetisch veränderte Organismen (GVOs). Die Europäische Kommission sieht sich allerdings starkem Druck seitens der USA ausgesetzt, die ein Verfahren gegen die EU vor der Welthandelsorganisation (WTO) eingeleitet haben, um die Rechtmäßigkeit des europäischen Moratoriums zu überprüfen. Die KOM hat den Mitgliedstaaten wohl auch deshalb gleich mehrere Vorschläge zur Zulassung von transgenen Sorten in der Europäischen Union unterbreitet. Am 8. Dezember scheiterte der Kommissionsvorschlag, die gentechnisch veränderte Süßmaissorte Bt 11 der Firma Syngenta zuzulassen, am Votum von 6 Mitgliedstaaten (Dänemark, Frankreich, Griechenland, Luxemburg, Österreich und Portugal) im zuständigen »Ausschuss für die Lebensmittelkette und die Tiergesundheit«. Daraufhin forderte die Kommission am 28. Januar 2004 erneut den Ausschuss auf, sein Einverständnis für die Markteinführung der Sorte Bt 11 zu geben. Verbraucherkommissar David Byrne vermeldete, dass nach Umwelt- und Gesundheitsschutzgesichtspunkten der Mais als sicher gelte. Doch auch dieses Mal votierte der Regelungsausschuss dagegen.

Am 18. Februar hat die KOM dem zuständigen Ausschuss dann einen neuen Vorschlag für die Zulassung der transgenen Futtermasssorte NK603 der Firma Monsanto unterbreitet. Deutschland enthielt sich bei der Abstimmung im Regelungsausschuss der Stimme, 5 Länder (Österreich, Luxemburg, Italien, Dänemark und Griechenland) stimmten dagegen.

Deshalb hat die KOM beschlossen, die Zulassung der Maissorte dem Rat der europäischen Umweltminister vorzulegen. Entscheiden sich die Mitgliedstaaten hier mit qualifizierter Mehrheit gegen die Zulassung, dann bleibt das Moratorium hinsichtlich der GVOs bestehen, kommt eine qualifizierte Mehrheit jedoch innerhalb von 90 Tagen nicht zustande, dann kann die Kommission den Zulassungsstopp eigenständig aufheben.

Es ist allerdings unwahrscheinlich, dass sich eine qualifizierte Mehrheit findet, da nunmehr die Rahmenrichtlinie 2001/18/EG (Freisetzung von GVO in die Umwelt) anwendbar ist und ab dem 18. April 2004 die Zusatzverordnungen über die Rückverfolgbarkeit und Etikettierung von genetisch veränderten Lebens- oder Futtermitteln (Verordnung (EG) Nr. 1829 und 1830/2003) in Kraft treten. Die Kommission beabsichtigt demnächst außerdem Kennzeichnungsschwellenwerte für genetisch verändertes Saatgut in konventionellem Saatgut zu präsentieren. Das Moratorium wird also aller Voraussicht nach nicht mehr lange Bestand haben.

Was die Frage der Koexistenz zwischen genetisch veränderten und konventionellen Kulturen anbelangt, so ist die KOM ihrer Entscheidung vom 5. März 2003 treu geblieben. Damals hatte sie beschlossen, die Koexistenzfrage nicht europarechtlich zu regeln, sondern gemäß dem Subsidiaritätsgrundsatz den MS zu überlassen. Die KOM beschränkte sich darauf, unverbindliche Leitlinien zur Koexistenz auszuarbeiten. Da die in der EU zugelassenen transgenen Pflanzen nach Auffassung der KOM als sicher gelten, wertet sie nationale, regionale oder lokale Maßnahmen, die GVO-freie Räume schaffen wollen, ohne es zuvor gemeldet zu haben, als Bruch des EU-Rechts.

Die Umweltbeauftragten der evangelischen Landeskirchen und der katholischen Diözesen haben im Oktober 2003 eine kritische Stellungnahme in 10 Punkten zu der GVO-Problematik abgegeben und die Landessynode der Evangelischen Kirche in der Pfalz hat am 26. November 2003 ebenfalls einen Beschluss verabschiedet, der in Frage stellt, ob »genetisch veränderte Pflanzen in einer auf Nachhaltigkeit abzielenden Landwirtschaft zu verantworten sind«. In beiden Papieren wird eine klare einheitliche EU-weite Koexistenzregelung eingefordert. Die Zulassung von genetisch veränderten Organismen wirft neben der Koexistenz-

frage einer Reihe von anderen ethischen Bedenken auf. So sind die Langzeitfolgen für Mensch und Umwelt nur schwer abzuschätzen und den großen Hoffnungen, mit Hilfe der neuen Sorten den Hunger in den Entwicklungsländern bekämpfen zu können, steht die Sorge gegenüber die Landbevölkerung in ein Abhängigkeitsverhältnis zu den Biotech-Multis zu treiben. Anlässlich einer von Brot für die Welt, dem evangelischen Entwicklungsdienst (eed) und der EKD veranstalteten Konferenz mit Vertretern aus Entwicklungsländern am 13. November 2003 in Brüssel wurden diese Bedenken gegenüber der KOM zum Ausdruck gebracht.

3. Zellen und Gewebe

Der Ministerrat hat am 2. März einen Richtlinienvorschlag der Kommission zu den Qualitäts- und Sicherheitsstandards für die »Spende, Beschaffung, Kontrolle, Verarbeitung, Konservierung, Lagerung und Weitergabe von menschlichen Gewebe und Zellen« gebilligt (KOM 2002/0319 endg.). Darin werden EU-weit Qualitäts- und Sicherheitsstandards für den Umgang mit menschlichen Geweben und Zellen festgelegt. Auch das Europäische Parlament war an dem Gesetzgebungsverfahren beteiligt. In dem angenommenen Text sind die Ausnahmefälle, in denen der Spender kompensiert werden darf, klar umrissen. Weitere Änderungsanträge, auf die sich Rat und Parlament geeinigt haben, betreffen die Anonymität des Spenders. Hier ist sichergestellt, dass die Anonymität nur in Ausnahmefällen aufgehoben werden soll. Die Forderung des Parlaments nach einem Verbot der Transplantation von geklonten Embryonen und daraus gewonnenen Zellen war für den Rat nicht annehmbar. Allerdings haben sich die beiden EU-Institutionen auf einen Änderungsantrag geeinigt, der die Gesundheitsrisiken z.B. bei der Transplantation von embryonalen Stammzellen hervorhebt. Die Mitgliedstaaten haben zwei Jahre Zeit, um die Richtlinie in nationales Recht umzusetzen.

4. Tissue-Engineering

Am 22. Januar hat die KOM einen Bericht über Handels- und Forschungsaktivitäten im Bereich des Tissue-Engineering vorgestellt. Mit diesen

biotechnologischen Verfahren können künstliche Haut, Knorpel und Knochen hergestellt werden. Längerfristig erhofft man sich von der Forschung in diesem Bereich, eines Tages in-vitro Ersatzorgane züchten zu können. Da bislang in der EU noch unterschiedliche rechtliche Vorschriften in diesem Bereich Anwendung finden, will die KOM neue europaweit einheitliche Vorschriften für Zulassung und Vermarktung derartiger Produkte in Form einer Verordnung erarbeiten. Der Vorschlag wird noch vor der Sommerpause 2004 erwartet. Diese neuartigen Verfahren könnten in der Zukunft eine wichtige Alternative zur embryonalen Stammzellforschung darstellen. Problematisch könnte die Zulassung von Produkten sein, die aus ethisch bedenklichen Verfahren gewonnen worden sind, wie z.B. mit Hilfe embryonaler Stammzelltherapie.

5. Gentests

Ein weiteres Thema, das weiterhin auf europäischer Ebene für kontroverse Diskussionen sorgen dürfte und die Kirchen beschäftigt, sind die sog. Gentests. Es stellt sich die Frage, wie ein verantwortungsvoller Umgang mit den Testergebnissen (insbesondere Datenschutz) sichergestellt und etwa eine soziale Diskriminierung aufgrund eventueller Testergebnisse unterbunden werden kann. Die KOM organisierte zu diesem Themenkomplex Ende März gemeinsam mit der belgischen Versicherungsvereinigung (Union Nationale des Mutualites Socialistes) eine Tagung mit Wissenschaftlern und Versicherungsexperten. Am 6. und 7. Mai fand auf Einladung der KOM mit der Überschrift »Human genetic testing: What implications?« eine Tagung zu den sozialen, ethischen und rechtlichen Folgen von Gentests in Brüssel statt. Eine multidisziplinäre Expertengruppe aus Vertretern von Patientenorganisationen, Industrie, Wissenschaft und Forschung stellte ihren Bericht mit 25 Empfehlungen zu ethischen, sozialen und rechtlichen Kriterien der Anwendung genetischer Methoden im Gesundheitswesen vor. Dabei standen einheitliche Qualitäts- und Sicherheitsstandards, die Achtung der Selbstbestimmung des Patienten, der Schutz gefährdeter Personengruppen sowie Stärkung von Bildung und Aufklärung über Gentests im Vordergrund. Die unverbindlichen Empfehlungen verstehen sich als »Verhaltensregeln« für die beteiligten Akteure,

richten sich aber ebenso an die politischen Entscheidungsträger.

6. Nabelschnur-Blutbanken

Der Europäische Gruppe für Ethik hat in ihrer Sitzung am 16. März ethische Bedenken gegenüber kommerziellen Nabelschnur-Blutbanken geäußert. Das t2-köpfige Gremium ist unabhängig, multidisziplinär und pluralistisch besetzt und berät die Europäische Kommission in ethischen Fragen.

In der Begründung heißt es, die kommerziellen Blutbanken böten einen Service an, der zum jetzigen Zeitpunkt noch keinen therapeutischen Nutzen habe. Diese Einrichtungen »locken« potentielle Nutzer mit dem Versprechen, das Nabelschnurblut von Neugeborenen über einen längeren Zeitraum zu konservieren, um es, zum Beispiel zur Behandlung einer eventuellen späteren Erkrankung des Spenders an Parkinson, Diabetes oder Krebs einsetzen zu können. Der Ethikrat vertrat unter Berücksichtigung des bisherigen Standes der Forschung die Ansicht, eine solche Verwendung der Reserven zu Therapie Zwecken sei heutzutage rein hypothetischer Natur, da nicht bekannt ist, ob die eingelagerten Zellen nach einem Zeitraum von etwas 15 Jahren Lagerung überhaupt noch verwendbar seien.

Ein generelles Verbot der Blutbanken wurde im Ethikrat, wenn auch von einzelnen Mitgliedern gefordert, unter Berücksichtigung der Gewerbe- und individuellen Handlungsfreiheit nicht für nötig erachtet. Der Ethikrat empfahl jedoch, die Werbung solcher Blutbanken einer öffentlichen Kontrolle zu unterwerfen.

Öffentliche non-profit Nabelschnurblutbanken, in denen das Blut von freiwilligen Spendern zur Behandlung von Blut- oder Immunschwächenkrankheiten aufbewahrt wird, verdienen allerdings verstärkte Unterstützung.

Die Rolle der Kirchen auf europäischer Ebene kann sicherlich gerade darin gesehen werden, die ethische Dimension der oben skizzierten politischen Debatten aufzuzeigen und darauf hinzuweisen, dass Naturwissenschaft eben nicht wertfrei oder ethisch neutral ist. Die rasante Forschungsentwicklung stellt allerdings auch die Kirchen in Europa vor große Herausforderungen. Die ethischen Fragen werden immer komplexer, einfache

»schwarz-weiß-s-Antworten führen nicht weiter. Die Kirchen sind grundsätzlich forschungsfreundlich und neuen Technologien und Forschungsergebnissen gegenüber aufgeschlossen, auch wenn Kritiker gerne den Eindruck erwecken, Kirchen wollten wissenschaftlichen Fortschritt verhindern und die Forschungsfreiheit einschränken. Auch künftig ist es eine unverzichtbare Aufgabe der Kirchen, mögliche Risiken und Gefahren der neuen Technologie aufzuzeigen und sich konstruktiv mit ihrer Kompetenz und Erfahrung in die ethische Debatte einzubringen. Die neuen wissenschaftlichen Errungenschaften, wie z.B. die Gentests stellen zweifellos einen großen medizinischen Fortschritt dar. Dennoch gilt es, mit diesem Fortschritt verantwortungsbewusst umzugehen und entgegen dem Trend zur »Verrechtlichung« des Arzt-Patienten-Verhältnisses, den betroffenen Menschen mit seinen Ängsten und Nöten nicht aus den Augen zu verlieren. Hier sind die Kirchen und ihre Mitglieder als kompetente »Zuhörer« in schwierigen ethischen Grenzsituationen gefragt, die dem Einzelnen die Zeit und Beachtung schenken, die im heutigen Klinikalltag vom Pflegepersonal nur selten aufgebracht werden kann.

Ein wichtiger Schritt hin zu einer europäischen Wissenschaftsdebatte wurde in Genua unternommen. Dort organisierte die Europäische Kommission am 22. und 23. März unter dem Titel »Visions of humanity« unter Beteiligung führender Vertreter aus Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaft sowie unter Teilnahme von Kirchenvertretern einen Kongress, um die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen Wissenschaft und Gesellschaft zu untermauern. Diesen notwendigen Dialog zwischen Wissenschaftlern und der Öffentlichkeit über die Grenzen des Machbaren, das Demokratiedefizit ungezügelter Forschungsdranges, die Gefahren des Reduktionismus, die Sozialbindung von biotechnologischen Errungenschaften und die Risiken unbedingten Fortschrittsglaubens anzustoßen und Begegnungen zu moderieren, darin könnten die Kirchen auf europäischer Ebene ihre Rolle finden.

Katrin Hatringer

Büro Brüssel der Evangelischen Kirche in Deutschland

Rue Joseph I, J66

B - J000 Brüssel

Rezensionen

Michael Haspel, Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002 (ISBN 3-7887-1902-8)

Gerhard Beestermöller, Krieg gegen den Irak - Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive der Kriegsächtungsethik, Beiträge zur Friedensethik 35, Stuttgart 2002 (ISBN 3-17-017912-8)

War es angemessen, dass die NATO 1998 und 1999 im Kosovo und in Rest-Jugoslawien militärisch intervenierte, um die Menschenrechte der Kosovo-Albaner zu wahren und sie vor serbischen Übergriffen zu schützen? War es angemessen, dass die amerikanische Regierung im Irak intervenierte, um eine Ausbreitung des weltweiten Terrorismus und/oder die Anwendung von Massenvernichtungswaffen zu verhindern?

Auf solche Probleme militärischer Interventionen antwortet die Ethik mit Kriterienkatalogen, welche es erlauben, die Legitimität und Zulässigkeit eines begrenzten Krieges (oder einer militärischen Intervention) zu überprüfen. Das ist ein altes Problem der Friedensethik, und es beschäftigt weiterhin evangelische und katholische Theologen und Sozialethiker.

Zwei gerade erschienene Arbeiten, die überarbeitete und gekürzte Habilitationsschrift des Marburger Sozialethikers Michael Haspel sowie ein kürzerer Beitrag des Hamburger Theologen und Friedensforschers Gerhard Beestermöller, nähern sich dieser Frage aus unterschiedlichen Richtungen.

Haspel stellt sich zur Aufgabe, die amerikanische just-and-limited-war-Theorie für die evangelische Sozialethik zu rezipieren und die Tragfähigkeit dieser Kriterien am Beispiel der Intervention der NATO im Kosovo zu überprüfen. Beestermöller hingegen ordnet die Kriterien eines gerechten Krieges und legitimer staatlicher Gewaltanwendung im Anschluß an Kant in eine »Präliminarethik« (13) ein, welche Regelungen

des Übergangs vom Kriegs- in den Friedenszustand und von der Staatenanarchie zu einer Weltfriedens- und Rechtsordnung entwickeln will. Die Tauglichkeit dieser Kriterien überprüft Beestermöller am Fall der drohenden amerikanischen Intervention im Irak. Sein Beitrag erschien, bevor die amerikanischen Streitkräfte im Irak intervenierten. Der evangelische Ethiker und Theologe Haspel hält die Intervention im Kosovo im nachhinein für nicht legitim, wenn die Kriterien eines (begrenzten) gerechten Krieges angewandt werden. Der katholische Ethiker Beestermöller ist gegenüber einer Intervention im Irak skeptisch, wenn sie mit den Mitteln der Präliminarethik überprüft wird. Beide Theologen unterscheiden sich aber in den Argumentationswegen und Begründungen, mit deren Hilfe sie bei der Überprüfung zu diesem negativen Ergebnis kommen.

Haspel kritisiert zunächst die herkömmliche evangelische Friedensethik: Sie verkenne in ihrer generellen, durch die Diskussion um die Legitimität der Anwendung von Atomwaffen begründete Skepsis gegenüber einer Theorie des gerechten Krieges die Leistungen und Ansprüche der amerikanischen just-and-limited-war-Theorie.

Haspel versteht seinen Ansatz als Perspektive einer normativen Rechtstheorie, die Ethik und Recht in einem »Ergänzungsverhältnis« (78) sieht. In diesem Sinn interpretiert Haspel das Völkerrecht von einer normativen theologischen Ethik her und macht Vorschläge zu seiner Weiterentwicklung.

Gelegentlich schlägt diese Perspektive um in eine ausgesprochene Skepsis gegenüber Recht und Völkerrecht. An einer Stelle spricht Haspel vom »politisierteln] Advokatendiskurs über das Völkerrecht« (59) und empfiehlt an dessen Stelle die ethische Reflexion als den legitimen Ort der Lösung normativer Fragen. Mit dieser Vorordnung der Ethik vor das Recht nimmt Haspel in einer Debatte Stellung, deren Kernproblem in der völkerrechtlichen Verbindlichkeit der UN-Verträge und insbesondere der UN-Charta besteht. Es ist - noch - keine supranationale Völkerrechtsordnung konstituiert, mit deren Hilfe

Staaten Konflikte untereinander lösen können. Haspel bleibt skeptisch gegenüber der globalpolitischen Entwicklung einer solchen Ordnung, darum sieht er insbesondere die Ethik herausgefordert. Beestermöller – davon gleich mehr – sieht das anders.

Haspel geht in der Folge die Kriterien für einen gerechten, begrenzten Krieg durch: gerechter Grund, legitime Autorität, ultima ratio, Verhältnismäßigkeit, richtige Absicht, vernünftige Aussicht auf Erfolg. Dazu kommen die Kriterien des *ius in bello*. Allerdings wird der Unterschied zwischen den Kriterien der alten Theorie des gerechten Krieges und der neuen amerikanischen Theorie nicht recht deutlich. Hier hätte ein Abschnitt über die Geschichte und Entstehung der *just-and-limited-war*-Theorie weitergeholfen. Im Ergebnis kommt Haspel zu einem Tableau der Kriterien für militärische Gewaltanwendung, sowohl das *ius in bello* als auch das *ius ad bellum* betreffend. Anhand der so entwickelten Kriterien überprüft er die Intervention der NATO im Kosovo – mit dem erwähnten negativen Ergebnis.

Auch Beestermöller beschäftigt sich zunächst mit den Kriterien einer gerechten militärischen Intervention. Dabei interessiert hier zunächst nicht so sehr die Anwendung auf die mögliche Irak-Intervention als vielmehr die ethiktheoretischen Grundentscheidungen. Aus dem Konzept der Präliminärethik folgt für Beestermöller, dass die Kriterien einer gerechten militärischen Intervention dem übergeordneten Ziel der Schaffung einer Weltfriedensordnung unterstellt sein müssen (14). Der Fluchtpunkt der teleologisch verstandenen Präliminärethik liegt in einer Weltrechtsordnung, welche die militärische Lösung von Konflikten überflüssig macht. Militärische Interventionen sind darum für Beestermöller an die Hauptvoraussetzung geknüpft, dass sie nicht zwischenstaatliche Anarchie befördern, sondern zumindest die »Errichtung eines wirklichen Rechtszustandes unter den Völkern« (43) nicht behindern. Von dieser Grundprämisse her untersucht Beestermöller in der Folge die Kriterien des *bellum iustum*. Das sind im wesentlichen dieselben Kriterien, die auch Haspel durchgeht. Beestermöller führt neben den von Haspel genannten die Kriterien der Erfolgswahrscheinlichkeit und das *minus-malum*-Prinzip ein: Letzteres bedeutet, dass die beabsichtigte militärische Intervention gegenüber der aktuellen Situation das geringere Übel sein muß. In der

Rezeption dieser Kriterien besteht jedoch ein wichtiger Unterschied: Beestermöller entnimmt die Kriterien nicht der *just-and-limited-war*-Theorie, sondern der traditionellen katholischen Sozialethik, genauer dem Katechismus der katholischen Kirche. Beestermöller kann zeigen, dass es möglich ist, die Kriterien der *bellum iustum* Lehre rein formal zu rezipieren, ohne die damit verbundenen Ordnungsvorstellungen aufzunehmen (45).

Beide Autoren sind sich darin einig, dass die ethische Reflexion nicht den Anwendungsfällen (Kosovo, Irak) folgen darf. Im Grunde sind beide Arbeiten Beiträge zu einer notwendigen breiten gesellschaftlichen Diskussion über die Legitimität militärischer Interventionen. Beide sind sich darin einig, dass es nicht ausreicht, wenn die Politik (oder das Militär) nur aufgrund außenpolitischer Vorgaben, innenpolitischen Kalküls oder Stimmungen der öffentlichen Meinung Entscheidungen für oder gegen militärische Interventionen trifft. Innerhalb dieser öffentlichen Debatte kann und muss auch die evangelische oder katholische Ethik ihren Beitrag leisten. Die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit muss prinzipiell vorgeregelt und geklärt sein, wenn sich aktuell die Frage nach der Notwendigkeit einer Intervention stellt. Es ist dies nicht nur eine Frage der Systematik und Stringenz der Kriterien eines gerechten Krieges, sondern dahinter verbergen sich Grundentscheidungen über die Teleologie der Ethik, ihre Methoden und Prinzipien, über ihr Verhältnis zu Recht und Politik.

Beestermöller fasst diese Grundentscheidungen als teleologische Präliminärethik zusammen, Haspel dagegen spricht von einer »normativen Theorie der internationalen Beziehungen« (218), der es seiner Meinung nach gelingt, den liberal-kantianischen Ansatz des global institutionalisierten Völkerrechts, die auf nationalstaatliche Akteure zielende *just-and-limited-war*-Theorie sowie die Theorie internationaler Verteilungsgerechtigkeit im Gefolge von Rawls und Beitz zu integrieren.

Beide Ethiker, Haspel wie Beestermöller, müssen sich einem Einwand stellen, den Beestermöller so formuliert: »Staaten handeln einfach nach anderen Gesetzen als den Forderungen der Ethik.« (107) In dieser Richtung der Verknüpfung ethischer Reflexion mit politischen Durchsetzungsansprüchen müsste man weiterdenken. Beide, Haspel wie

Beestermöller, haben ein Interesse daran, dass nicht Stimmungen, Sachzwänge, vollendete Tatsachen die politische Entscheidungsfindung bestimmen. Beiden liegt daran, dass hier der Reflexion ethischer Urteilsbildung stärkeres Gewicht verschafft wird.

PD Dr. Wolfgang Vögele, Berlin

Iлона Nord: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe. Partnerschaft und ihre Lebensformen in der pluralen Gesellschaft (Öffentliche Theologie 16), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001.

Dass es innerhalb weniger Jahrzehnte eine signifikante Veränderung der familialen Lebensformen gegeben hat und damit korrelierend eine Transformation sozialer und ethischer Leitbilder, ist unübersehbar. Für die einen ist dies Indiz einer Erosion gesellschaftlicher Solidarität und Ausdruck zunehmender Egomane, für die anderen eine Freiheitsgewinne verbürgende Pluralisierung, welche die überkommenen Zwangskorsette (klein-)bürgerlicher Muffigkeit aufsprengt. Ungeachtet der Bewertung stellen die Veränderungen eine Herausforderung für das Zusammenleben insgesamt, insbesondere aber in Paarbeziehungen und generationenübergreifenden familialen Lebensformen dar. Die Individualisierung biographischer Verläufe macht die Koordination und Verstärkung in intimen Beziehungen, die als Wohn-, Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft verdichtet sind, zunehmend schwieriger. In ihrer Frankfurter, von Yorick Spiegel betreuten sozioethischen Dissertation fragt Iлона Nord, wie vor diesem Hintergrund ein theologisch verantwortetes Konzept der Liebe, angemessene Leitbilder für das Geschlechterverhältnis und für dessen Gestaltung in dauerhaften Lebensformen formuliert werden können.

Ausgangspunkt ist dabei das jeweilige Verständnis des Geschlechterverhältnisses bei Georg Simmel, Paul Tillich und Andrea Maihofer. Trotz der feministischen Kritik an Simmel präsentiert die Autorin ihn als Gewährsmann für ein Differenzmodell, das die Individualität der Frauen gerade in ihrer Unterschiedenheit zu betonen erlaubt. Diese differente Individualität wird allerdings nicht auf eine auf die jeweilige Paarbeziehung

bezogene Komplementarität reduziert, sondern als gesamtgesellschaftlich relevant angesehen. Auf diese Weise wird dieses Modell gegen den separatistischen Differenzfeminismus abgegrenzt. Paul Tillichs Modell der Androgynie bekommt in diesem Kontext die Funktion, Perspektiven zu eröffnen, wie die mit Simmel festgehaltene Differenz der Geschlechter (partiell) überwunden werden kann. Die Tillichsche Metapher des »Lebens auf der Grenze« ist dabei als Aufforderung zur Grenzüberwindung zu lesen. Freilich birgt dieses Modell die Gefahr in sich, dass damit die traditionellen Formen der Vergemeinschaftung zwischen den Geschlechtern gänzlich verflüssigt werden. Die bei Tillich unterentwickelte Gleichheits- und Gerechtigkeitsperspektive soll in einem dritten Schritt mit Andrea Maihofers Forderung von »Gleichheit in der Differenz« sozioethisch kompensiert werden. Zugleich wendet sich die Autorin mit dem Rückgriff auf Maihofer gegen jenen radikalen feministischen Konstruktivismus, der über die Freilegung der sozial zugeschriebenen Bestimmungen des Geschlechts dessen biologische Voraussetzungen gänzlich aus dem Blick verliert, indem auch diese als soziale Konstruktionen zu Phänomenen des (falschen) Bewußtseins umgedeutet werden. Vielmehr will die Autorin von den biologisch grundierten (wenn auch nicht determinierten) Differenzen ausgehen, sie in Differenz gesellschaftlich in der Perspektive von Gleichheit und Gerechtigkeit gestalten und mit dem Tillichschen Modell der Androgynie quasi von innen heraus überwinden.

Neben der sehr zergliederten Vorgehensweise, die Referat an Zusammenfassung, Interpretation an Zwischenbetrachtung reiht und dabei das Maß der didaktisch sinnvollen Redundanz bisweilen überschreitet, ist hier vor allem zu hinterfragen, ob denn diese doch sehr disparaten Theoriemodelle auf einen gemeinsamen Vergleichspunkt bezogen werden können. Für die Autorin ist dieser Fluchtpunkt in der Betonung der Individualität/Subjektivität bei allen drei herangezogenen AutorInnen gegeben. Leider bleibt hier unaufgeklärt, welcher Begriff von Individualität bzw. Subjektivität jeweils vorliegt und wie dieser zum gesellschaftlich-strukturellen Vorgang der Individualisierung in Beziehung zu setzen sei. Dann erst könnte entschieden werden, was Spekulation ist und was durch empirisch-analytische Rekonstruktion in angemessener Weise auf den (gegenwärtigen) gesellschaftlichen Kontext bezogen werden kann.

Nach dieser Bestimmung des Geschlechterverhältnisses kommt in einem zweiten Durchgang die intime Relation der Geschlechter bzw. deren semantische Chiffrierung als Liebe in den Blick. Neben Simmel und Tillich tritt in diesem Abschnitt Anthony Giddens als Referenzpunkt hinzu. Während Simmel noch an der Bestimmung der Liebe als Gefühl festhält und eine Unterscheidung von Liebe und Sexualität vornimmt, schließlich die Liebe aber von fortschreitender Individualität bedroht sieht, verabschiedet sich Giddens von vornherein von der Liebes-Semantik. Gegen den eher passiv verstandenen Begriff des Gefühls als Passion setzt er die Emotion, die als eine aktiv zu gestaltende aufgefaßt wird. Die Liebe wird von ihm somit in die Gestaltungsaufgabe der intimen Beziehung überführt; an die Stelle der Leidenschaft tritt die Verpflichtung zur Beziehungsarbeit mit dem Ziel einer »Erotik der emotionalen Erfüllung« als Überbietung der Liebe. Dagegen wirkt Tillichs Auffassung, welche an der Bezogenheit von Liebe und Sexualität und zugleich mit dem traditionellen Begriff der Agape an einer Bezogenheit der Intimbeziehung auf die sozialen Zusammenhänge festhält, nahezu antiquiert. Gleichwohl scheinen ihm, wie auch im vorigen Themenkreis, die Sympathien der Autorin zu gehören. Nicht zuletzt deshalb, weil mit der sozialen Bezogenheit der Agape eine Gerechtigkeitsperspektive für die Lebensformen der Geschlechter - aber auch darüber hinaus - offengehalten werden kann.

Daran schließen »Neun Thesen für die christliche Sozialethik« an, welche in einen abschließenden Ausblick münden. Diese bleiben von der Position Tillichs geprägt. Die Androgynie wird als ein Konzept profiliert, das die Überwindung traditioneller Geschlechtergrenzen befördern könne und an gegenwärtige gesellschaftliche Tendenzen der Transformation der Rollenmodelle anschlussfähig sei. Man mag es der Autorin zu Gute halten, dass sie sich nicht von einem puritanischen Rigorismus einnehmen lässt, der Tillichs persönliche Lebensführung im Duktus des Moralismus aburteilte. Wenn aber mit Tillichs Androgynie-Konzept so weit reichende Konsequenzen verbunden werden, hätte es durchaus angezeigt sein können zu untersuchen, inwiefern hier die theologisch-philosophische Argumentation für sich begründet oder doch stark von persönlichen Präferenzen abhängig ist. Da die Grenzüberschreitun-

gen bei Tillich ja nicht nur literarisch-ästhetische Qualität besaßen, hinge daran nicht zuletzt die systematische Belastbarkeit seines Konzepts.

Insgesamt bleiben die Thesen und ihre Explikation im Rahmen des erhobenen Materials und dabei auf einem relativ allgemeinen Niveau, ohne dass konzeptionelle Konsequenzen für die Gestaltung von Lebensformen im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext konkrete Gestalt gewinnen. Spätestens hier erweist es sich als problematisch, dass die neuere sozialwissenschaftliche Familien- und Lebensformenforschung nicht herangezogen wurde. Durch Bezugnahme auf sie hätten nicht nur klarere Konsequenzen erarbeitet werden können, sondern es wäre auch garantiert gewesen, dass nicht Problemkonstellationen eines bestimmten Milieus vorschnell verallgemeinert werden, wie dies von den einschlägigen Trend-Soziologinnen vom Starnberger See befördert wird. Zu bedauern ist, dass aus den materialreichen Einzelstudien nicht konturierte Konsequenzen gezogen wurden.

Freilich sollte das nicht den Blick darauf verstellen, dass diese Studie in gewisser Weise Neuland betritt und damit zur Weiterentwicklung einer Sozialethik der Lebensformen wesentlich beiträgt. Zum einen gelingt es der Autorin, die notwendige Kritik am Androzentrismus der noch gar nicht so alten Entwürfe evangelischer Ethik und Anthropologie aufzunehmen, ohne bei dieser Position stehen zu bleiben. Durch die Klärung der Grundkonzepte der intimen Relationen der Geschlechter vor dem Hintergrund neuerer Theorien gewinnt sie ihr Material für die präzisere Beschreibung der Problemstruktur und zum Aufzeigen von Lösungsperspektiven. Dabei wird eine religiöse Dimension der Liebe offengehalten, welche die Fixierung auf den hierarchischen Dual des Geschlechterverhältnisses und dessen religiöse Legitimation überwindet und gerade so ihre sozialetische Relevanz entfaltet: »Es liegt in dem -Begriff- Liebe selbst, wenn sie als eine Bewegung, als eine Sehnsucht nach der Wiedervereinigung des Getrennten verstanden wird, dass in ihr an der Einheit aller Dimensionen der Liebe festgehalten wird. Eine liebende Existenzweise bezieht so alle Lebensbereiche ein, von denen sich das moderne Individuum entfremdet erfährt« (381).

Dr. Michael Haspel, Marburg/Weimar

ChristofMandly: Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie, Mainz 2002.

Wo in der neuzeitlichen Philosophie vom moralischen Subjekt die Rede war, klafft heute, so scheint es, eine offene Stelle. In den gegenwärtigen Diskursen über den (post)modernen Menschen und seine Identität herrscht ein Streit zwischen Subjektphilosophen und Subjektkritikern. Im Pluralismus ist unklar geworden, worauf wir uns beziehen, wenn wir vom »Subjekt« und seiner »Moral« sprechen. Immense Forschungsarbeit wird im Umkreis dieses Themas investiert: Sei es der Ansatz, die »Quellen des Selbst« (Ch. Taylor) zu bedenken, sei es die »Philosophie der Person« (D. Sturma), sei es die Beschreibung einer pluralen Identität im Übergang (W. Welsch), sei es die kontingente Selbsterschaffung (R. Rorty), sei es die Infragestellung des Selbst durch den Anderen (E. Levinas) oder die Kalkulation mit einem »schwachen« Subjekt im Liberalismus – die divergenten Ansätze lassen sich als Auseinandersetzungen mit dem »Verschwinden des Subjekts« (P. Bürger) und dem Problem der ethischen Identität verstehen. Zu dem Diskurs, der sich zu dem Problem der ethischen Identität entwickelt hat, gibt es jetzt mit der kath.-theol. Dissertation von Christof Mandry (Tübingen) einen Beitrag, der die Bezogenheit von Theologie und Philosophie im Dialog mit der Philosophie Paul Ricoeurs in den Blick nimmt. Am Beispiel des Verhältnisses von ethischer Identität und christlichem Glauben geht Mandry der Frage nach, wie Theologie und Philosophie in der theologischen Ethik aufeinander bezogen werden können. Da »die christliche Religion es mit dem geschichtlichen Selbstverständnis von glaubenden Subjekten zu tun hat, die zugleich die Subjekte des ethisch verantworteten Handelns sind«, liegt es Mandry zufolge nahe, die »Perspektive auf das Subjekt des Ethischen und des Religiösen zu untersuchen, so daß deutlich werden kann, wie sich in der ethischen Reflexion auf das Praktische theologische und philosophische Rationalität zueinander verhalten« (S.10). Um zu dieser Aufgabenstellung hinzuleiten, vergleicht Mandry im ersten Teil seiner Arbeit die Positionen von F. Bockle, K. Demmer, G. Ebeling und W. Pannenberg. An Bockles Versuch einer theologischen Letztbegründung einer »autonomen« Moral kritisiert Mandry, dass

Bockle, »das entscheidend Christliche, die Existenzgestaltung nach dem Modell der -Nachfolge-, aus seiner theologischen Ethik [...] auslagern muss. Die Verwandlung des ethischen Subjekts durch den Glauben in die Offenbarung und die Übernahme der Nachfolgeaufforderung wird dadurch unterbelichtet« (S.40). In Demmers moraltheologischer Bestimmung der »Wirkungsgeschichte des Glaubens auf die sittliche Vernunft« (S. 42) werde die Einwirkung des Glaubens auf die Vernunft Mandry zufolge genauer reflektiert, nämlich als »Neuausrichtung durch die theologischen Tugenden« (S. 67). Dabei jedoch zeige Demmer die »Tendenz, die Kirche zu einer Art ethischer Kontrastgesellschaft aufzubauen« (S. 68). Demgegenüber führe es weiter, »die geschichtliche Wirkung des christlichen Glaubens auf das Leben geschichtlicher Subjekte zu untersuchen« (ebd.). Im nächsten Abschnitt referiert Mandry die Kontroverse von W. Pannenberg und G. Ebeling. Ebeling versuche, die Wirklichkeit des Menschen mithilfe der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu überblicken und die menschlichen Daseinserfahrungen als Überforderungen zu kennzeichnen. Denen werde Mandry zufolge »keinerlei sinnvoller, die menschliche Identität ausfüllender Wert zugestanden« (S. 93). Dies führe dazu, »daß auch das Heilswort abstrakt und äußerlich bleibt« (ebd.). Es bleibe fraglich, »wie der Glaube dann die Identität des Selbst verändern und -neu verorten- will« (S. 108). Auch Pannenbergs Versuch, die Erfahrungen der Gottesbeziehung in einen universalen Wahrheitshorizont zu stellen, bleibt Mandry zufolge »abstrakt und riskiert, gerade auf der Ebene der konkreten Erfahrungen der Daseinsbewältigung ein konturenloses Postulat zu bleiben« (ebd.). Aus seiner Kritik an jenen Ansätzen folgt für Mandry die Notwendigkeit, »auf der Ebene der ethischen Theorie eine Vorstellung vom Zusammenhang zwischen strebensethischen und normativ-ethischen Aspekten zu entwickeln« (S. 131).

Diesen Versuch einer Integration von teleologischer Ethik und universaler Moraltheorie in eine Theorie des ethischen Selbst unternimmt Mandry im zweiten Teil seiner Arbeit. Hierzu referiert er die Theorie P. Ricoeurs aus »Das Selbst als ein Anderer«. Im Gespräch mit Ricoeur hofft Mandry, »den Zusammenhang zwischen einem Verständnis des Ethischen und der Identität des ethischen Subjekts herauszuarbeiten, so daß der Anschluss eines christlichen, religiösen Selbstver-

ständnisses an das Ethische einsichtig wird« (S. 141). In einem ersten Schritt folgt Mandry Ricoeurs Theorie, dass sich das handelnde Subjekt im Streben nach dem guten Leben auf sein Selbst bezieht. Im Sollen moralischer Pflichten distanzieren es sich hingegen vom eigenen Handlungsantrieb. Wann immer »der Andere« in die Selbstgenügsamkeit des Subjekts einbreche, achte es ihn als ein Selbst und verbinde das Streben nach dem guten Leben mit der Anerkennung moralischer Normen. Dies sei »auf die Achtung vor dem inneren Gesetz zurückzuführen, das dem Selbst gebietet, den Grund der Bestimmung seines Willens zu einem Handeln auf dessen Universalisierbarkeit zu überprüfen. In der Autonomie... gründet die reflexive Beziehung der Selbstachtung des moralischen Subjekts« (S. 217f.). Ethik und Moral werden bei Ricoeur demnach unter dem Dach einer Ethik der Fürsorge integriert, in der die gleiche Freiheit des Anderen anerkannt wird. Die Moral bestehe darin, nach dem Guten für den Anderen zu streben. Umgekehrt sei die Ethik als Streben nach dem guten Leben darauf angelegt, »durch die Moral hindurch« (S. 146) nach dem guten Leben für den Anderen zu fragen und innerhalb gerechter Institutionen alle Anderen in den Blick zu nehmen. Substantielle Orientierung ergibt sich nach Ricoeur aus der lebensgeschichtlich gewachsenen Überzeugung, welche die ethische Identität des Selbst ausmacht und sich als Zeugnis von dem Guten äußert. Im nächsten Abschnitt macht Mandry »die Frage nach der ethischen Identität des Subjekts« zum Thema (S. 223ff.), wozu er Ch. Taylors und A. MacIntyres Ansätze kritisch diskutiert. Eine Antwort findet Mandry aber bei Ricoeurs »Konzeption der Identität als Antwort auf den Anderen« (S. 235), bei dessen Erzähltheorie der narrativen Identität aus »Zeit und Erzählung« (S. 241ff.) und seiner Rede von dem »inneren Anspruch des Anderen im ethischen Selbstsein« (S. 254): Der Andere wird, so Mandry mit Ricoeur gegen Levinas, als »Ich-Selbst« erfahren (ebd.). Im letzten Abschnitt definiert Mandry das Verhältnis von christlichem Selbstverstehen und ethischem Subjektsein nach Ricoeurs Rede von der »Ökonomie der Gabe« gemäß seiner Schrift »Liebe und Gerechtigkeit«. Die christliche Identität bestehe demnach »in der Überzeugung, einer Ökonomie der Gabe anzugehören, die die zum -liebenden Gehorsam- auffordert und durch diese Zuwendung die Selbstschätzung und den Selbststand der geschichtlichen Person

praktisch möglich macht« (S. 278). Diese Überzeugung tritt Mandry zufolge »in wechselseitigen Austausch mit der moralischen Argumentation [...], der entlang der Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit beide auf ihrem Niveau voranbringt« (ebd.). Sie könne »im argumentativen Diskurs Gehör finden, weil sie die Anwältin eines ethischen Sinnes ist, hinter dessen partikulärer Gestalt das Allgemeine [...] zu verspüren ist, nämlich das Streben nach dem -guten- Leben mit Anderen« (ebd.). In seiner Schlussreflexion beschreibt Mandry das Verhältnis von theologischer und philosophischer Ethik im Bezug auf die ethische Identität von Christen. Philosophie stehe »für Argumentation, Religion für Überzeugung, und Theologie für die Argumentation der Überzeugung« (S. 285). Theologische Ethik sei »formal orientiert, nämlich daran, zu einem guten Leben mit und für andere in gerechten Institutionen beizutragen«, Dies aber geschehe »vom materialen Standpunkt der christlichen Überzeugungen aus der Erfahrung der zuvorkommenden Güte Gottes heraus« (S. 287). Aufgabe der theologischen Ethik sei es, dialektisch »zwischen Logik der Entsprechung der Moral und Logik des Exzeß der Religion« zu vermitteln (S. 289), während die philosophische Ethik »für das Gelingen des Lebens nur formale Bedingungen der Lebensgestaltung formulieren« könne (S. 286). Der theologischen Ethik komme daher die innerkirchliche und gesellschaftliche Funktion einer »strebensethischen Beratung« zu (S. 294f.).

In einem kritischen Gespräch mit Mandrys fein gearbeiteten Beitrag ist weniger von Detailfragen auszugehen als von der Anfrage an das Projekt einer »fundamentalethischen Theorie« (S. 11, S. 223, u.ö.) der Identität. Mit dieser Frage verbindet sich die Beobachtung, dass in dem Beitrag mit Ausnahme von D. Parfit (S. 227f.) keine Stimmen zu hören sind, die einen Schatten auf die Kategorie des Subjekts werfen. Eine Reflexion von Autoren wie Pascal, Horkheimer, Foucault oder Lyotard hätte gewiss Warnzeichen vor eine Fundamentaltheorie der ethischen Identität gesetzt. Auch die biblisch-christliche Tradition gibt der Frage Raum, ob die Selbstwerdung des Menschen als Geschaffenwerden zu dem Menschen, der er im Gedenken Gottes ist (vgl. Ps 8), überhaupt fundamentaltheoretisch reflektiert werden kann. Haben Menschen doch im Zuge jenes Geschaffenwerdens keinen Standpunkt, von dem aus sie das Selbstwerden überblicken. Biblisch-

christliche Traditionen haben die Geschichte der Selbstwerdung daher auch nicht in eine Fundamentaltheorie überführt, sondern als Geschichte Gottes mit seinen Geschöpfen erzählt, als deren Teil sie sich verstanden. Man hat nach den Geschichten gefragt, in denen Menschen ein Selbst werden und diese Frage gegen Versuche gewendet, Menschen Identität zu nehmen, ihnen Identitätsbildung vorzuenthalten oder sie zu manipulieren. Mit der Dramatik der Selbstwerdung werden in diesen Geschichten auch Elemente von Traditionsabbrüchen, Individualisierungs- und Anonymisierungstendenzen reflektiert. Von daher wäre zu fragen, was das Selbstwerden von Menschen jeweils im Besonderen ausmacht - gerade auch im Hinblick darauf, wie der Andere in die Selbstwerdung einbezogen ist und seinerseits ein Selbst wird. Wie kommt der Andere in seiner Besonderheit vor? Soweit Mandry Ricoeur referiert, bleibt bei ihm die Identität des Selbst hermetisch, weil es in allem das Selbst identifiziert, ohne dem Anderen in seiner Besonderheit zu begegnen. Gerade dieses Phänomen hat die biblisch-christliche Tradition jedoch kritisch im Blick, wenn sie das Selbstwerden nicht der gegenseitigen Vereinnahmung überlässt, sondern daran knüpft, wie der Andere den Menschen in seiner Besonderheit erkennt. Selbstwerden heißt in dieser Tradition, dass die Besonderheit jedes Menschen seinem Leben mit Gott entspringt. Hier laufen die Fäden der Logik Ricoeurs und der biblischen Logik des neuen Menschen auseinander. Entsprechend ist an Mandrys Versuch, Ricoeurs

Theorie für eine theologische Fundamentelethik fruchtbar zu machen, die Frage zu stellen, ob sich die Selbstwerdung in jener Geschichte ereignet, mit der Gott in die Welt der Menschen kommt. In dieser Geschichte müssen sie ihre Selbstwerdung nicht gegen Andere behaupten, sondern dürfen sie als Geschöpfe empfangen, erfahren und einander mitteilen. Aus dieser Perspektive verpasst Mandry ansonsten berechtigte Kritik an Ebeling, dass bei ihm »das Heilswort abstrakt und äußerlich bleibt« (S. 93), eine wichtige Pointe: Dass nämlich das Gotteswort als ein »verbum externum« ein kritisches wie schöpferisches Gegenüber bleibt, das Menschen nicht aus der dramatischen Story ihrer Selbstwerdung im Leben mit ihrem Schöpfer in eine unabsehbare Existenzgestaltung entlässt. Mandry's anregende Nachfolge-theorie, in der »der Glaube als Antwort in der Gestalt eines Lebensstils erscheint, der vom Nachfolgemodell refiguriert wird« (S. 280), bleibt leider formal. Man hätte gerne erfahren, was Nachfolge konkret für die ethische Identität der Christen und ihre Funktion in der pluralistischen Gesellschaft heißt. Leider bricht Mandry auch seine Auslegung von Röm 13,14 (»Zieht an den Herrn Jesus Christus«) mit dem Hinweis auf die methodischen Probleme der Übertragung auf die moderne Situation des ethischen Selbst ab (S. 267). Seine überaus differenzierte und durchreflektierte Arbeit macht jedenfalls gespannt auf weitere Beiträge.

Dr. Stefan Heuser; Erlangen

Bibliographie

Alltagsmoral / Alltagsethos / Phänomenologie der Moral

Nissen, Ulrik/ Andersen, Svend/ Reuter, Lars (Hg.): The Sources of Public Morality – On the Ethics and Religion Debate. Proceedings of the annual conference of the Societas Ethica in Berlin, August 2001. (Societas Ethica, Bd. 2) Münster/ Hamburg/ London: Lit 2003. 176 S. € 25,90.

Anthropologie - theologisch / philosophisch / naturwissenschaftlich

Agamben, Giorgio: Das Offene. Der Mensch und das Tier. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp 2003. 120 S. E 7,-.

Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Kusterdingen: Die Graue Edition 2003. 402 S. E 21,-.

Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 144 S. € 14,90.

Dunning, Eriel Elias, Norbert: Sport und Spannung im Prozess der Zivilisation. Gesammelte Schriften Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 504 S. € 34,90.

Hoerster, Norbert: Ethik und Interesse. Ditzingen: Reclam 2003. 235 S. € 6,-.

lankelevitch, Vladimir: Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 296 S. E 29,90.

Kiening, Christian: Das andere Selbst. Figuren des Todes an der Schwelle zur Neuzeit. München: Wilhelm Fink Verlag 2003. 262 S. € 29,90.

Roth, Gerhard: Aus Sicht des Gehirns. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 214 S. € 14,90.

Strelny, Kim: Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition. London: BJackwell 2003, 288 S. £ 16,99.

Bibel und Ethik

Hester, Ioseph P.: The Ten Commandments. A Handbook of Religious, Legal and Social

Issues. London: Eurospan 2002. 352 S. £ 34,50.

Bioethik / Medizinethik

Arntz; Klaus: Unbegrenzte Lebensqualität? Bioethische Herausforderungen der Moralthologie. (Studien der Moralthologie, Bd. 2) Münster/ Hamburg/ London: Ut 22003.480 S. € 30,90.

Ausfeld-Hafer, Brigitte (Hg.): Der hippokratische Eid und die heutige Medizin. (Komplementäre Medizin im interdisziplinären Diskurs, Bd. 7) Bern/Berlin/Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 156 S. € 30,30.

Breuer, Clemens: Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 36) Paderborn: Schöningh 22003.398 S. € 29,-.

lüfte, Robert: Zwischen Lust und Last. Geschichte der Empfängnisverhütung. München: C. H. Beck 2003.368 S. € 14,90.

Keown, Iohn: Euthanasia, Ethics and Public Policy. An Argument Against Legalisation. Cambridge: Cambridge University Press 2002. 338 S. £ 47,50.

Kettner, Matthias (Hg.): Biomedizin und Menschenwürde. Frankfurt: Suhrkamp 2004. 344 S. € 13,-.

Kohler-Weiß, Christiane: Schutz der Menschenwürde. Der Schwangerschaftsabbruch als Thema der evangelischen Ethik. (Öffentliche Theologie, Bd. 17) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 432 S. E 39,95.

Kreß, Hartmut: Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 208 S. € 20,-.

Neuner, Peter (Hg.): Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie. Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild. (Questiones disputatae, Bd. 205) Freiburg: Herder 2003. Ca. 240 S. Ca. E 24,90.

Peintinger, Michael: Therapeutische Partnerschaft. Aufklärung zwischen Patientenautono-

mie und ärztlicher Selbstbestimmung. Wien: Springer 2003. 459 S. € 39,80.

Rhonheimer, Martin: Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2003. 236 S. € 28,-.

Ritschl, Dietrich: Zur Theorie und Ethik der Medizin. Philosophische und theologische Anmerkungen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003. Ca. 250 S. Ca. € 24,90.

Stingelin, Martin (Hg.): Biopolitik und Rassismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2003. 274 S. € 11,-.

Wemstedt, Thela: Sterbehilfe in Europa. (Recht und Medizin Bd. 66) Frankfurt am Main/ Berlin/ Bem/ Brüssel New York/ Oxford/ Wien: Peter Lang 2004. 182 S. € 39,-.

Wettstein, R. Harri: Leben- und Sterbenkönnen. Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person. Bern/ Berlin/ Brüssel u.a.: Peter Lang 32003.875 S. € 77,40.

Feministische Ethik

Gerhard, Ute (Hg.): Erwerbstätige Mütter. Ein europäischer Vergleich. München: C. H. Beck 2003. 253 S. € 14,90.

Graumann, Sigrid/Schneider, Ingrid (Hg.): Verkörperte Technik - entkörperter Frau. Biopolitik und Geschlecht. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2003. 248 S. € 29,90.

Holland-Cunz, Barbara: Die alte neue Frauenfrage. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp 2003. 309 S. € 11,-.

Friedensethik / Krieg und Frieden

Beestermöller, Gerhard: Krieg gegen den Irak. Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive einer Kriegsächtungsethik. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 108 S. € 14,-.

Bultmann, Christoph/Kranemann, Benedikt/Rüpke, Jörg (Hg.): Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit. Probleme - Positionen - Perspektiven. Münster: Aschendorff 2003. 304 S. € 14,80.

Fonk, Peter: Frieden schaffen - auch mit Waffen? Theologisch-ethische Überlegungen zum Einsatz militärischer Gewalt angesichts des inter-

nationalen Terrorismus und der Irak-Politik 2003. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 64 S. € 12,-.

Luttwak, Edward: Strategie. Die Logik von Krieg und Frieden. Lüneburg: Zu Klampen Verlag 2003. 355 S. € 34,-.

Roberts, David E.: Hope in Times of War. A Theological Ethic of Contemporary Conflict. (Pastoral Theology, Vol. 4) Bern/ Berlin/ Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 212 S. E 68,50.

Rupprecht, Johanna: Frieden durch Menschenrechtsschutz. Strategien der Vereinten Nationen zur Verwirklichung der Menschenrechte weltweit. Dissertation. (Demokratie, Sicherheit, Frieden, Bd. 153) Baden-Baden: Nomos Verlag 2003. 363 S. € 48,-.

Walzer, Michael: Erklärte Kriege - Kriegserklärungen. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2003. 150 S. € 14,80.

Wasserstein, Bernard: Israel und Palästina. Warum kämpfen sie und wie können sie aufhören? München: C. H. Beck 2003. 195 S. € 9,90.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit philosophischem Schwerpunkt

Crisp, Roger: Routledge Philosophy GuideBook to Mill on Utilitarianism. London: Routledge 1997. 256 S. £ 9,99.

Esser, Andrea Marlen: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart. Stuttgart: frommann-holzboog 2003. Ca. 380 S. Ca. € 64,-.

Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 808 S. € 19,50.

Himmelmann, Beatrix: Kants Begriff des Glücks. Berlin: Walter de Gruyter 2003. 236 S. € 64,-.

Hoffmann, Thomas S.: Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie. (Quaestiones Bd. 14) Stuttgart: Frommann-Holzboog 2003. 621 S. € 116,-.

McNaughton, David: Moralisches Sehen. Eine Einführung in die Ethik. Frankfurt am Main: Dr. Hänsel-Hohenhausen AG 2003. 246 S. € 30,-.

Neiman, Susan: Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 492 S. € 32,90.

Rese, Friederike: Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in »Nikomachiseher Ethik«, »Rhetorik« und »Politik«. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. Ca. 350 S. Ca. € 50,-.

Schweppenhauser; Gerhard: Grundbegriffe der Ethik zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 2003. 189 S. € 13,50.

Spielthener, Georg: Grundlagen der Ethik. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie, Bd. 657) Bern! Berlin! Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 360 S. E 50,10.

Thomä, Dieter: Vom Glück in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 326 S. E 12,-.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit theologischem Schwerpunkt

lüngel, Eberhard: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens: Theologische Erörterungen IH. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. Ca. 420 S. Ca. € 40,-.

Müller, Wolfgang Erich (Hg.): Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 244 S. € 34,-.

Müller, Wolfgang Erich: Argumentationsmodelle der Ethik. Positionen philosophischer, katholischer und evangelischer Ethik. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 288 S. E 22,-.

Murphy, Nancey u.a. (Hg.): Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre. London: Eurospan 2003. 400 S. £ 20,95.

Pannenberg, Wolfhart: Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 160 S. € 15,90.

Voigt, Friedemann (Hg.): Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 404 S. € 16,90.

Willi, Hans-Peter: Unbegreifliche Sünde. »Die christliche Lehre von der Sünde« als Theorie der Freiheit bei Julius Müller (1801-1878). Berlin: de Gruyter 2003. 470 S. E 98,-.

Historische Fragen der Ethik

Berg, Nicolas: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung.

Göttingen: Wallstein Verlag 2003. 768 S. € 46,-.

Ferrari Zumbini, Massimo: Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus. Das Abendland. Forschung zur Geschichte des europäischen Geisteslebens. NF Bd. 32. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 2003. 774 S. € 49,-.

Greschat, Martin: Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 476 S. € 35,-.

Harpprecht, Klaus: Harald Poelchau. Ein Leben im Widerstand. Reinbek: Rowohlt 2004. 192 S. € 19,90.

Krieger, Karsten: Der Berliner Antisemitismus-Streit 1879-1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. 2 Bd. München: K. G. Saur Verlag 2003. 903 S. € 258,-.

Kirche / Diakonie / Kirchenrecht / Religionssoziologie

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002. (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 32) Münster/ Hamburg! London: Lit 2003. 360 S. € 39,90.

Erbacher, Volker/ Kaiser, Andrea/ Kaiser, Thomas G.R. (Hg.): »Wenn das Geld im Kasten klingt ...« - die Kirche und das Geld. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 112 S. € 18,-.

Graf, Friedrich-Wilhelm (Hg.): Protestantische Lebenswelten. (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 11) Gütersloh: GütersloherVerlagshaus 2003. 432 S. € 39,95.

Jäntti, Athil Michler; Anke! Holtkamp, Marion (Hg.): Die Evangelischen Kirchen im sich vereinigen Europa. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2003. 218 S. € 24,-.

Jelen, Ted G. (Hg.): Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2002. 224 S. £ 51,50.

Köß, Hartmut: »Kirche der Armen«? Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland. (Ethik im theo-

logischen Diskurs, Bd. 6) Münster/Hamburg/
London: Lit 2003. 400 S. € 24,90.

*Monsma, Stephen V. (Hg.): Church – State
Relations in Crisis.* Oxford: Rowman &
Littlefield Publishers 2002. 288 S. £ 53,-.

Rotenberg, Mordechai: Damnation and Deviance.
The Protestant Ethic and the Spirit of Failure.
London: Eurospan 2003. 256 S. £ 20,50.

Schmidt, Heinz/Zitt, Renate (Hg.): Diakonie in
der Stadt. Reflexionen - Modelle - Konkret-
ionen. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 220 S.
€ 20,-.

Spieker, Man/red (Hg.): Katholische Kirche und
Zivilgesellschaften in Osteuropa. Postkommun-
istische Transformationsprozesse in Polen,
Litauen, Tschechien und der Slowakei. (Poli-
tik- und Kommunikationswissenschaftliche
Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft,
Bd. 22) Paderborn: Schöningh 2003. 462 S.
€ 58,-.

Utter, Glenn H./ Storey, John W.: Religion and
Politics. A Reference Handbook. London:
Eurospan 2002. 342 S. £ 34,50.

*Ydsquez, Manuel A./ Friedmann Marquardt,
Marie:* Globalizing the Sacred. Religion
Across the Americas. London: Rutgers
University Press 2003. 256 S. £ 17,50.

Kultur und Ethik / Religion und Ethik

Assmann, Jan: Die Mosaische Unterscheidung
oder der Preis des Monotheismus. München:
Hanser 2003. 284 S. € 19,90.

Barth, Ulrich: Religion in der Moderne. System-
atische und problemgeschichtliche Stud-
ien. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 512 S.
€ 39,-.

Bildungsbericht für Deutschland: Erste Befunde.
Opladen: Leske und Budrich 2003. 369 S.
€ 29,90.

Cortina, Kai S.: Das Bildungswesen in der Bil-
dungsrepublik Deutschland. Strukturen und
Entwicklungen im Überblick. Reinbek: Ro-
wohlt 2003. 912 S. € 16,90.

Faber, Richard/Palmer, Gesine (Hg.): Der Pro-
testantismus. Ideologie, Konfession oder Kul-
tur? Würzburg: Königshausen und Neumann
2003. 288 S. € 29,80.

Hügel, Hans-Otto (Hg.): Handbuch Populäre
Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen.
Stuttgart: Metzler 2003. 580 S. € 49,95.

Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Eu-
ropäischen Union. Schriftenreihe des Arbeits-
kreises Europäische Integration. Baden-Baden:
Nomos Verlag 2003. 200 S. € 36,-.

Maier; Hans (Hg.): Totalitarismus und Politische
Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs
Bd. 3. Paderborn: Ferdinand Schöningh Ver-
lag 2003. 450 S. € 34,90.

Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt
es eine Welt ohne Gott? München: Hanser
2003. 192 S. € 19,90.

Lebensführung / Tugenden

Cohen, Martin: 101 Ethical Dilemmas. London:
Routledge 2003. 288 S. £ 8,99.

Notz, Konstantin v.: Lebensführungspflichten im
evangelischen Kirchenrecht. (Schriften zum
Staatskirchenrecht, Bd. 10) Bern/Berlin/Brüs-
sel u.a.: Peter Lang 2003. 320 S. € 45,50.

Thatcher, Adrian: Living Together and Christian
Ethics. (New Studies in Christian Ethics, 21)
Cambridge: Cambridge University Press 2002.
314 S. £ 45,-.

Medienethik

Eurich, Claus (Hg.): Gesellschaftstheorie und
Mediensystem. Interdisziplinäre Zugänge zur
Beziehung von Medien, Journalismus und Ge-
sellschaft. (Medien: Forschung und Wissen-
schaft, Bd. 2) Münster/ Hamburg/ London: Lit
2003. 144 S. € 14,90.

Huizing, Klaas Rupp, Horst F. (Hg.): Medien-
theorie und Medientheologie. (Symbol- My-
thos – Medien, Bd. 7) Münster/ Hamburg/ Lon-
don: Lit 2003. 144 S. € 19,90.

Schicha, Christian/ Brosda, Carsten (Hg.): Medi-
en und Terrorismus. Reaktionen auf den 11. Sep-
tember 2001. (ikö-Publikationen, Bd. 4) Müns-
ter/ Hamburg/ London: Lit 2003. 208 S. € 20,90.

Natur / Schöpfung und Ethik

Armstrong, Susan/ Bottler, Richard G. (Hg.):
Animal Ethics Reader. London: Routledge
2003. 576 S. £ 17,99.

Fern, Richard L.: Nature, God and Humanity.
Envisioning an Ethics of Nature. Cambridge:

Cambridge University Press 2002. 284 S. £ 45,-.

Schockenhoff, Eberhard/Huber, Max G. (Hg.): Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube. (Reihe Grenzfragen, Bd. 29) Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 2003. 256 S. € 24,-.

Ökologie und Umwelt

Kirkman, Robert: Skeptical Environmentalism. Bloomington: Indiana University Press 2002. 224 S. £ 15,50.

Manstetten, Reiner/Faber, Malte: Mensch - Natur- Wissen. Grundlagen der Umweltbildung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2003. 240 S. € 29,90.

McNeill, Iohn R.: Blue Planet. Die Umweltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2003. 496 S. € 29,90.

Ökumene und Weltreligionen

New, David S.: Holy War. The Rise of Militant Christian, Jewish and Islamic Fundamentalism. London: Eurospan 2002. 244 S. £ 26,95.

Pipes, Daniel: In the Path of God. Islam and Political Power. London: Eurospan 2002. 373 S. £ 24,50.

Schweizer, Gerhard: Islam und Abendland. Geschichte eines Dauerkonflikts. Stuttgart: Klett-Cotta 2003. 381 S. € 19,-.

Schwöbel, Christoph: Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 467 S. € 39,-.

Pädagogik und Ethik / Psychologie und Ethik

Breun, Richard: Verkörperung von Moral. Philosophisch-anthropologische Studien zu einem Moralbegriff in didaktischer Absicht. (Hodos - Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie, Bd. 2) Bern/ Berlin/ Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 529 S. E 79,50.

Hall, Hamld V.I Whitaker; Leighton (Hg.): Collective Violence. Effective Strategies for Assessing and Intervening in Fatal Group and Institutional Aggression. Andover: CRC Press 1999. 760 S. £ 107,-.

Whitaker; Leighton: Understanding and Preventing Violence. The Psychology of Human Destructiveness. (Pacific Institute Series on Forensic Psychology, Vol. 2) Andover: CRC Press 2000. 248 S. £ 36,99.

Politik / Politische Ethik

Abrams, Elliott (Hg.): The Influence of Faith. Religious Groups and U.S. Foreign Policy. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2001. 256 S. £ 18,95.

Dahrendorf, Ralf: Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Eine Politik der Freiheit für das 21. Jahrhundert. (Krupp-Vorlesungen zu Politik und Geschichte im Wissenschaftszentrum NRW Bd. 3) München: C. H. Beck 2003. 147 S. € 14,90.

Demerath.Lll, N. J.: Crossing the Gods. World Religions and Worldly Politics. London: Rutgers University Press 2003. 285 S. £ 19,50.

Hessische Staatskanzlei (Hg.): Die Familienpolitik muss neue Wege gehen! Der, Wiesbadener Entwurf' zur Familienpolitik. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2003. 528 S. E 32,90.

Roth, Klaus: Genealogie des Staates. Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens. Habilitation. (Beiträge zur Politischen Wissenschaft Bd. 130) Berlin: Duncker und Humblot 2003. 940 S. € 126,-.

Shannon, Vaughn P.: Balancing Act. US Foreign Policy and the Arab-Israeli Conflict. London: Ashgate 2003. 162 S. £ 42,50.

Recht / Rechtsethik

Bigler-Eggenberger; Margrith: Justitias Waage - wagemutige Justitia. Die Rechtsprechung des Bundesgerichts zur Gleichstellung von Frau und Mann. Basel: Helbing und Lichtenhahn 2003. 378 S. E 40,-.

Blickle, Peter: Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland. München: C. H. Beck 2003. 426 S. € 36,90.

Boshammer, Susanne: Gruppen, Rechte, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten. Dissertation. Berlin: Walter de Gruyter 2003. 248 S. € 49,95.

Brodkorb, Mathias: Metamorphosen von Rechts. Eine Einführung in Strategie und Ideologie des modernen Rechtsextremismus. Münster: Westfälisches Dampfboot Verlag 2003. 166 S. € 14,90.

Heß, Burkhard (Hg.): Wandel der Rechtsordnung. Ringvorlesung der Juristischen Fakultät der Universität Tübingen im WS 2001/2002. (Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen Bd. 95) Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 239 S. € 59,-.

Krasmann, Susanne: Die Kriminalität der Gesellschaft. Zur Gouvernementalität der Gegenwart. Konstanz: UVK Universitätsverlag 2003. 392 S. € 39,-.

Kriele, Martin: Grundprobleme der Rechtsphilosophie. (Wissenschaftliche Paperbacks, Bd. 10) Münster/ Hamburg/ London: Lit 2003. 232 S. € 19,90.

Künzel, Christine (Hg.): Unzucht, Notzucht, Vergewaltigung. Definitionen und Deutungen sexueller Gewalt von der Aufklärung bis heute. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2003. 283 S. € 34,90.

Manske, Gisela: Verbrechen gegen die Menschlichkeit als Verbrechen an der Menschheit. Zu einem zentralen Begriff der internationalen Strafgerichtsbarkeit. Hamburger Studien zum Europäischen und Internationalen Recht. Berlin: Duncker und Humblot Verlag 2003. 400 S. € 89,90.

Müller-Grafl, Peter-Christian (Hg.): Europäisches Integrationsrecht im Querschnitt. (Heidelberger Schriften zum Wirtschaftsrecht und Europarecht Bd. 10) Baden-Baden: Nomos Verlag 2003. 113 S. € 19,-.

Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Entwurf. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 320 S. € 24,90.

Schabas, William A.: Genozid im Völkerrecht. Hamburg: Edition 2003. 792 S. € 40,-.

Schilling, Theodor: Internationaler Menschenrechtsschutz. Universelles und europäisches Recht. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 302 S. € 24,-.

Schneider, Patricia: Internationale Gerichtsbarkeit als Instrument friedlicher Streitbeilegung. Dis-

sertation. (Demokratie, Sicherheit, Frieden Bd. 154) Baden-Baden: Nomos Verlag 2003. 332 S. € 48,-.

Werle, Gerhard: Völkerstrafrecht. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 553 S. € 89,-.

Wesel, Uwe: Recht, Unrecht, Gerechtigkeit. Von der Weimarer Republik bis heute. München: C. H. Beck 2003. 296 S. E 24,-.

Religionssoziologie

Greeley, Andrew M.: Religion in Europe at the End of the Second Millennium. A Sociological Profile. London: Eurospan 2002. 252 S. £ 28,95.

Pollack, Detlef: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 330 S. E 29,-.

Sexualität / Ehe / Familie

Gallagher, Sally: Evangelical Identity and Gendered Family Life. London: Rutgers University Press 2003. 304 S. £ 17,50.

Grabowski, John S.: Sex and Virtue, An Introduction to Sexual Ethics. London: The Catholic University of America Press 2003. 188 S. £ 32,95.

Sozialethik / Soziale Ordnung / Soziologie und Ethik

Asad, Talal: Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. London: Eurospan 2003. 280 S. £ 15,50.

Bloemers, Wolf: Ethik und Soziale Gerechtigkeit. (Sozialgemeinschaft Europa, Bd. 5) Bern/ Berlin/ Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 378 S. € 49,80.

Breuer, Clemens: Christliche Sozialethik und Moraltheologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 46) Paderborn: Schöningh 2003. 394 S. € 52,-.

Deufel, Konrad/ Wolf, Manfred (Hg.): Ende der Solidarität? Die Zukunft des Sozialstaats. Freiburg: Herder 2003. 336 S. E 14,90.

Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 306 S. € 13,-.

Kaufmann, Franz-Xaver: Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. 329 S. E 12,-.

Leonhard, Joachim-Felix/Ludwig, Hans-Werner/Schwarze, Dietrich/Straßner; Ericli u.a. (Hg.): Medienwissenschaft. Bd. 3. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen. Berlin: Walter de Gruyter 2003. 1100 S. € 368.

Meschnig, Alexander/Stuhr, Mathias (Hg.): Arbeit als Lebensstil. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp 2003. 212 S. € 10,-.

Messner, Johannes: Ausgewählte Werke Bd. 5: Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. München/Wien: Oldenbourg Verlag 2003. 322 S. E 39,80.

Metzler, Gabriele: Der deutsche Sozialstaat. Vom bismarckschen Erfolgsmodell zum Pflegefall: München: Deutsche Verlags-Anstalt 2003. 268 S. € 22,90.

Münker, Stefan/Roesler, Alexander/Sandbothe, Mike: Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs. Frankfurt am Main: Fischer 2003. 200 S. € 12,90.

Schulze, Gerhard: Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert? München: Carl Hanser 2003. 392 S. € 23,50.

Wieviorka, Michel: Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten. Hamburg: Hamburger Edition 2003. 246 S. € 25,-.

Wirtschaftsethik

Baiser; Markusl/Bauchmüller, Michael: Die zehn Irrtümer der Globalisierungsgegner. Wie man Ideologie mit Fakten widerlegt. Frankfurt am Main: Eichborn 2003. 244 S. E 19,90.

Becker, Irene/Hauser, Richard: Anatomie der Einkommensverteilung. Ergebnisse der Einkommens- und Verbrauchsstichproben 1969-1998. Berlin: edition sigma 2003. 315 S. E 18,90.

Deutscher Corporate Governance Kodex. Ein Handbuch für Entscheidungsträger. Stuttgart: Schäffer-Poeschel Verlag 2003. 528 S. € 99,95.

Derber, Charles: One World. Von globaler Gewalt zur sozialen Globalisierung. Hamburg: Europa Verlag 2003. 256 S. E 19,90.

Giersch, Christoph: Zwischen sozialer Gerechtigkeit und ökonomischer Effizienz. Sozialethische Analyse der Chancen und Risiken von Niedriglohnstrategien in Deutschland. Münster: LIT Verlag 2003. 288 S. € 24,90.

Grieswelle, Detlef: Gerechtigkeit zwischen den Generationen. Solidarität, Langfristdenken, Nachhaltigkeit in der Wirtschafts- und Sozialpolitik. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 47) Paderborn: Schöningh 2002. 286 S. E 34,-.

Händler, Erik: Die Geschichte der Zukunft. Sozialverhalten heute und der Wohlstand von morgen. Kondratieffs Globalsicht. Moers: Brendow Verlag 2003. 260 S. € 18,90.

Hopt, Klaus l./von Werder, Axel (Hg.): Handbuch Corporate Governance. Köln/ Stuttgart: Dr. Otto Schmidt Verlag 2003. 811 S. € 168,-.

Hübner, Jürg: Globalisierung - Herausforderung für Kirche und Theologie. Perspektiven einer menschengerechten Weltwirtschaft. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 352 S. € 35,-.

Kesselring, Thomas: Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung. Ethik im technischen Zeitalter. München: C. H. Beck 2003. 323 S. € 24,90.

Merle, Jean-Christophe (Hg.): Globale Gerechtigkeit. (problemata 147) Stuttgart: frommannholzboog 2004. Ca. 700 S. Ca. € 88,-.

Nass, Elmar: Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik. Eine finalethische Positionierung im Spannungsfeld zwischen Ethik und Ökonomik. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 48) Paderborn: Schöningh 2003. 343 S. € 44,-.

Röhrig, Gesine: Arbeitslosigkeit und Gerechtigkeit. Zur Begründung eines Rechts auf Arbeit. Bern/ Berlin/ Brüssel u.a.: Peter Lang 2003. 97 S. E 23,-.

Rüther, Daniela: Der Widerstand des 20. Juli auf dem Weg in die Soziale Marktwirtschaft. Die wirtschaftspolitischen Vorstellungen der bürgerlichen Opposition gegen Hitler. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2003. 491 S. E 68,-.

Schefcyk, Michael: Umverteilung als Legitimationsproblem. (Reihe Praktische Philosophie, Bd. 71) Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 2003. Ca. 288 S. Ca. E 42,-.

Stuhr, Mathias/Meschnig, Alexander (Hg.): Arbeit als Lebensstil. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp 2003. 212 S. E 10,-.

Thöne, Michael: Subventionskontrolle. Ziele - Methoden - internationale Erfahrungen. Berlin: edition sigma 2003. 158 S. € 14,90.

Thurrow, Lester: Die Zukunft der Weltwirtschaft. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2004. 352 S. € 24,90.

Wagner, Adolf: Strukturwandel, Arbeitslosigkeit und Verteilung. (Tübinger Volkswirtschaftliche Schriften 22) Tübingen: Francke Verlag 2003. 671 S. € 78,-.

Wissenschaft und Technik

Barbour, Ian G.: Wissenschaft und Glaube. His-

torische und zeitgenössische Aspekte. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft Bd. 1) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 508 S. € 49,90.

Dolata, Ulrich: Unternehmen Technik. Akteure, Interaktionsmuster und strukturelle Kontexte der Technikentwicklung: Ein Theorierahmen. Berlin: edition sigma 2003. 333 S. € 24,90.

Fohler, Susanne: Techniktheorien. Der Platz der Dinge in der Welt des Menschen. München: Wilhelm Fink 2003. 295 S. € 36,90.

Rees, Martin: Das Rätsel unseres Universums. Hatte Gott eine Wahl? München: C. H. Beck 2003. 219 S. € 19,90.

Zusammengestellt am Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik) der Ruhr-Universität Bochum für den gesamten deutschen Sprachraum 2003 noch einmal gesichtet von Prof. Dr. Christof Frey

Stephan Goertz, Dr. theol., geb. 1964, ist Hochschuldozent für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Katrin Hatzinger, geb. 1975, ist Volljuristin, ihr Studienschwerpunkt an der Universität Bielefeld lag im Europa- und Völkerrecht. Nach Zwischenstationen in der Verwaltung des Deutschen Bundestages und an der Deutschen Botschaft in Ottawa ist sie seit August 2003 juristische Referentin im EKD-Büro Brüssel. Dort arbeitet sie als Redakteurin der EKD-Europa-Informationen und ist u.a. für den Themenbereich Bioethik zuständig.

Stefan Heuser, Dr. theol., geb. 1971, ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Ethik an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Wolfgang Huber, Dr. theol., geb. 1942, war Ordinarius für Systematische Theologie – Ethik in Marburg und Heidelberg und ist jetzt Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz sowie Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland. Sowie Honorarprofessor in Berlin und Heidelberg.

Andreas Klein, Dr. theol., geb. 1967, ist Universitäts-Assistent am Institut für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien.

Ulrich H.l. Körtner, Dr. theol., geb. 1957, ist Ordinarius für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Einleitung

Der im Juni 2004 abgeschlossene Vertrag über eine Verfassung für Europa gilt mit Recht als Meilenstein in der Geschichte der Europäischen Union. Vorangegangen war dem Vertragsabschluss nicht nur ein zähes Ringen um Stimmengewichte und Vetorechte, sondern auch eine intensive Debatte über die Präambel. Allgemein herrscht Konsens, dass sich ein vereinigtes Europa nicht nur als Wirtschaftsgemeinschaft und als politische Union, sondern auch als eine Wertegemeinschaft begreifen muss. Umstritten blieb freilich bis zum Schluss, wie stark der Zusammenhang zwischen moralischen Werten und bestimmten religiösen Traditionen betont werden sollte, ob namentlich das Christentum als Quelle europäischer Werte zu erwähnen und ob ein Gottesbezug in die Verfassung aufzunehmen sei. Für beides haben sich die Kirchen, aber auch Politiker verschiedener Mitgliedsstaaten der EU vergeblich eingesetzt.

Der für die Präambel gefundene politische Kompromiss entspricht der Forderung nach Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum. Mit ihr befasst sich der Beitrag des Zürcher Sozialethikers *Johannes Fischer*. J. Rawls Theorie des Politischen Liberalismus hat eine umfangreiche Debatte zum Thema angestoßen. Aus der Perspektive evangelischer Ethik sprechen für Fischer gewichtige Argumente für das Konzept der öffentlichen Vernunft, das aber an Grenzen stößt, die in bestimmten Fragen eine öffentliche Rücksichtnahme auf religiöse bzw. weltanschauliche Überzeugungen notwendig machen. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Behaupten und Bezeugen argumentiert Fischer, dass christliche Glaubensüberzeugungen in der Situation des weltanschaulichen Pluralismus nicht nur faktisch der allgemeinen Anerkennung entbehren, sondern gar nicht mit dem Anspruch auf allgemeine Anerkennung öffentlich geltend gemacht werden können. Mit dieser These setzt sich Fischer von begründungsbezogenen Auffassungen von praktischer Orientierung ab, wie sie auch innerhalb der evangelischen Theologie verbreitet sind.

Der Forderung nach Selbstbeschränkung religiöser Geltungsansprüche im öffentlichen Raum steht diejenige nach einer Selbstbegrenzung des säkularen Staates und seiner Machtsphäre gegenüber. Ihr hätte nach Ansicht der Befürworter die Nennung Gottes in der Präambel der neuen EU-Verfassung symbolischen Ausdruck verleihen sollen. Insbesondere aus deutscher Sicht, wo sich die beiden großen Kirchen bis zuletzt für einen Gottesbezug stark gemacht haben, mag es überraschen, dass die Kirchen in Österreich in dieser Frage große Zurückhaltung an den Tag gelegt haben. Die Gründe hierfür erläutert der Wiener Jurist *Raoul Kneucker* anhand der aktuellen österreichischen Verfassungsdebatte. Auch Österreich soll demnächst eine neue Verfassung bekommen. Bisher kam die Verfassung ohne Gottesbezug aus. Zur Überraschung von christdemokratischen Politikern, die sich für einen solchen einsetzen, wird ihre Forderung von den Kirchen, die sich auf eine ökumenische Vorgangsweise verständigt haben, keineswegs unterstützt. So betonte die evangelische Kirche A. und H.B. in zwei Stellungnahmen, Gott stehe *über* der Verfassung. Gerade aus theologischen Gründen sollte auf einen Gottesbezug in der Verfassung verzichtet werden, hätten doch viele in der Geschichte, die sich auf Gott berufen hätten, diesen eher *unter* die Verfassung gestellt. Ein Beispiel ist die Verfassung des austrofaschistischen Ständestaates von 1934. Kneuckers Beitrag dürfte auch für andere europäische Länder verfassungsrechtlich wie kirchenrechtlich von einigem Interesse sein.

Die Debatte zum Verhältnis von Ethik und Hirnforschung, zu der in Heft 3 dieses Jahrgangs ein Aufsatz von Andreas Klein erschienen ist, wird durch einen Beitrag von *Christian Walther* fortgesetzt. Im Zentrum der Diskussion, die auch in den Feuilletons großer Tageszeitungen geführt wird, stehen die Ideen der Freiheit und des Subjektes. Die Neurobiologie fördert Einsichten zutage, welche traditionellen Auffassungen vom Wesen menschlicher Freiheit widersprechen. Im Unterschied zu manchen Kritikern plädiert Walther jedoch dafür, die Kooperation der Geisteswissenschaften - einschließlich der Theologie - mit der Hirnforschung eher zu suchen und zu fördern, statt sie zu meiden, auch wenn deren Theoriebildung und ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen einer genauen Prüfung unterzogen werden müssen. Davon könne auch das theologische Verständnis christlicher Freiheit und ihres Verhältnisses zur allgemein menschlichen Entscheidungsfreiheit profitieren. Im Sinne Kants sei die christliche Freiheit als eine transzendente zu verstehen, die zum Grund werde, sich eben nicht einfach deterministischen Zwängen zu unterwerfen.

Handfeste Zwänge und Einschränkungen von Handlungs- und Freiheitsräumen erleben Menschen, die arm sind. Armut ist auch in den reichen Ländern Europas eine Realität. Über eine Tagung des Ethikzentrums und des Philosophischen Seminars der Universität Zürich zum Thema -Armut in der Schweiz und die Aufgaben des Wohlfahrtsstaates- berichten *Mattias Neugebauer* und *Jean-Daniel Strub*.

Ulrich H.J. Körtner

Selbstbestimmung mit Maß

Von Klaus Tanner

»Sterben in Würde« lautet die Formel, die im Zentrum einer neuen Runde der Inanspruchnahme der »Menschenwürde« in legitimatorischer Absicht steht. Die Vorstellung von »Würde« wird dort, wo christliche Traditionen bewusst verabschiedet werden, gefüllt durch eine Minimalbestimmung von-Autonomie«, verstanden als Recht auf »Selbstbestimmung«. Als Realisierungsgestalt solcher minimalistisch verstandenen »Autonomie« wird von Gruppen wie der »Deutschen Gesellschaft für Humanes Sterben«, der »Humanistischen Union« und dem »Humanistischen Verband Deutschland« unter Berufung auf »Werte der Aufklärung« das Recht auf »assistierten Freitod« als »Möglichkeit eines eigenen, selbst gewählten Sterbens« gefordert. Mit jenem gehaltvolleren Verständnis von Autonomie, das Immanuel Kant formulierte, hat das nur noch wenig zu tun. Die »Würde« lag für Kant gerade darin, dass der Mensch sich selbst verpflichtet und damit die Grenzen einer nur am eigenen Ich orientierten Handlungsweise überschreiten kann. Die Selbsttötung lehnte Kant ab als Verletzung einer elementaren Pflicht gegen sich selbst: So über sich selbst zu »disponieren ... als bloßes Mittel [...] heißt die Menschheit in seiner Person abwürdigen« (Metaphysik der Sitten, Tugendlehre § 6). Kant thematisierte auch die Beziehungsstruktur, in der das Leben geführt wird (Pflichten gegen andere). Auch dieses Relationsgefüge wird zerstört durch den Selbstmord, durch den ein Mensch den »uns anvertrauten Posten in der Welt [...] verlässt, ohne davon abgerufen zu sein«. Ob überhaupt und wenn ja woraus sich heute eine innere Bindungskraft des Freiheitsvollzuges generieren kann, ist höchst umstritten. Das erschwert es, Regeln für den Umgang mit Sterbenden zu finden, die für alle Bürger gelten sollen. Juristisch voll regeln lassen werden sich die Probleme sowieso nicht. Das was für alle gilt, trifft nie voll und ganz den Einzelfall. Jeder muss seinen Tod sterben. So allgemein das Sterben ist, so individuell ist es, selbst wenn sich die medizinischen Diagnosen gleichen.

Bei aller Differenz zwischen dem Kantischen Verständnis und den heute im Umlauf befindlichen Minimalbestimmungen von Autonomie gilt aber doch für alle Autonomiekonzepte eine Einsicht, die Kant klar herausgearbeitet hat: Das was hier als ethische Orientierungsmarke in den Blick genommen wird, überschreitet den Bereich des mit den Mitteln der Naturwissenschaften Erfassbaren. Laborwerte, Röntgenbilder, histologische Schnitte zeigen nichts von »Würde« und »Selbstbestimmung«. Autonomie ist nicht verifizierbar als »objektive Gegebenheit« wie die Wirkung eines Medikaments. Wir haben es hier mit Daten einer anderen Art zutun. Dieser anderen Art der »Daten« muss im Umgang mit ihnen auch Rechnung getragen werden.

Mit dem »Werkzeug« der »Selbstbestimmung« soll noch jene Erfahrung fundamentalen Ausgeliefertseins gesteuert werden, die doch das definitive Ende aller unserer Handlungsmöglichkeiten darstellt, der Tod. Ihn muss jeder hinnehmen, aber auf dem Weg dahin, den die moderne Medizin grundlegend verändert hat, befürchten mittlerweile viele, es werde vielleicht einmal in der »Krankenhausmaschinerie« zu viel über sie verfügt, ihr Leiden nicht gelindert, sondern »sinnlos« verlängert. Der Boom der Patientenverfügungen ist ein Indikator dafür, wie stark die Furcht vor »Fremdbestimmung« in der letzten Lebensphase gewachsen ist.

Mehr als 7 Millionen Patientenverfügungen von mehr als 150 Anbietern gibt es. Ein Markt ist entstanden, auf dem verschiedene Anbieter miteinander konkurrieren und auf dem sich durch »Beratung« Geld verdienen lässt. Dieses Angebot droht selbst unübersichtlich zu werden. Es gibt schon detaillierte »Qualitäts-Check-Listen«, die dem Patienten helfen sollen, sich zu orientieren.

Die Diskussion um die Bindungswirkung solcher Verfügungen bildet gegenwärtig einen Schwerpunkt der rechtspolitischen Diskussion über die »Autonomie am Lebensende« in Deutschland. Die »Gefühlslage« der Patienten wird dabei mit dem Stichwort »Stärkung der Autonomie« allein keineswegs zureichend erfasst, wie in Studien gezeigt wurde. Eine vertrauensvolle Beziehung zum Arzt und der Wunsch sich einer »wohlwollenden Fürsorge« anvertrauen zu können, werden z.B. von befragten Patienten für wichtiger gehalten als die »autonome« Selbstbestimmung. In diesem Wunsch bildet sich die realistische Wahrnehmung ab, dass mit der Forderung nach mehr Autonomie in einer Situation, die immer durch assymetrische Beziehungen und Abhängigkeiten gekennzeichnet sein wird, bestenfalls ein Teil des Problems erfasst wird. Einfache dichotomische Beschreibungsmuster verzerren die angemessene Wahrnehmung der Handlungssituation. Selbst- und Fremdbestimmung, handeln und geschehen lassen, sterben und leben lassen sich offensichtlich nicht so glasklar und trennscharf abgrenzen, wie das mancher gerne hätte.

Angst und Unsicherheit im Umgang mit der »letzten Phase des Lebens« fachen in Deutschland die Diskussion um das Sterben, um Sterbebegleitung, um »passive« und »aktive« Sterbehilfe auch deshalb immer wieder neu an, weil die existierenden rechtlichen Rahmenbedingungen von Patienten, Angehörigen, Medizinern und Pflegekräften als unklar erlebt werden. Rechtssicherheit ist ein ethisch hochwertiges Gut. Diese Rechtssicherheit im Hinblick auf die Gültigkeit von Patientenverfügungen und die ärztlichen Handlungsmöglichkeiten in der letzten Lebensphase wird vermisst. Der Chor derer wird größer, die eine Klarstellung durch gesetzgeberisches Handeln anmahnen. Die Justiz hat zwar versucht, den neuen Herausforderungen Rechnung zu tragen auf dem Weg der Rechtsfortbildung durch »Richterrecht«, wie aber die Diskussion nach dem Urteil des 12. Zivilsenats des Bundesgerichtshofs vom 17. März 2003 zur vormundschaftsgerichtlichen Genehmigung von Betreuerentscheidungen im Zusammenhang mit lebensverlängernden Maßnahmen zeigte, hat diese richterliche Rechtsfortbildung viel Verwirrung und Unsicherheit erzeugt. So sprach etwa der Geschäftsführende Vorstand der Deutschen Hospiz Stiftung von einem »Chaos« das die BGH-Entscheidung im Hinblick auf Betreuungsrechtsfragen ausgelöst habe. Ein Jurist attestierte ein »Glanzstück an juristischer Konfusion«. Mit dem Urteil wurde einerseits die Verbindlichkeit der Patientenverfügung als Ausdruck des Selbstbestimmungsrechts des Patienten ausdrücklich anerkannt und gestärkt. Andererseits wurde das Urteil wahrgenommen als eine Schwächung der Verbind-

lichkeit von Patientenverfügungen, weil für Konfliktfälle, dann wenn der Arzt eine lebenserhaltende Behandlung anbietet, der Betreuer aber die Zustimmung verweigert, eine vormundschaftsgerichtliche Überprüfung gefordert wird. Diese Doppelpoligkeit des Urteils löste Verwirrung aus. In der pauschalen Kritik wurde eine andere Grundtendenz des Urteils zu schnell abgeblendet. An der sensiblen und schwierigen Schnittstelle von Patientenautonomie und ärztlichem Auftrag wird im Urteil gerade nicht mit einer minimalistischen Selbstbestimmungsvorstellung gearbeitet. Vielmehr wird wiederholt von den »medizinischen Voraussetzungen« gesprochen, die den Arzt und den gesetzlichen Vertreter »binden«, Die medizinische Indikation, das ärztliche Selbstverständnis, das »fachliche Urteil« werden nicht einfach außer Kraft gesetzt im Horizont des Selbstbestimmungsrechts des Patienten. Sie werden anerkannt als wichtige Bedingungsfaktoren in der Entscheidungssituation. Das Beenden lebenserhaltender oder - verlängernder Maßnahmen wird rückgebunden an ein Urteil darüber, dass das »Grundleiden einen irreversiblen tödlichen Verlauf angenommen« hat. Diese Schranke für die Gültigkeit einer Patientenverfügung begrenzt in der Tat das Selbstbestimmungsrecht des Patienten und gibt dem faktisch immer vorhandenen ärztlichen Entscheidungsspielraum einen Stellenwert. Die Formulierung hat viel Kritik auf sich gezogen, gerade auch bei Medizinerinnen. Es lasse sich nicht immer vollkommen sicher entscheiden, wann ein Krankheitsverlauf »irreversibel tödlich« sei. So richtig das ist, so wenig sinnvoll wäre es dem fachlichen Urteil des Mediziner juristisch gar keinen Stellenwert mehr einzuräumen. Das Urteil ist nicht geleitet von einer minimalistischen Autonomievorstellung, sondern versucht, die Bindungen rechtlicher und vor allem auch medizinischer Art, wie die Verpflichtung des Arztes, das Leben des Patienten zu erhalten, mit in den Blick zu nehmen.

Das BGH- Urteil vom 17. März 2003 und die dadurch ausgelösten Kontroversen bildeten den Ausgangspunkt für den Arbeitsauftrag einer Arbeitsgruppe »Patientenautonomie am Lebensende«, die von der Bundesjustizministerin B. Zypries eingesetzt wurde und sich mit der Verbindlichkeit und Reichweite von Patientenverfügungen befasste. In dem am 10. Juni 2004 vorgelegten Abschlußbericht wird festgestellt, der XII. Zivilsenat des BGH habe eine »Fehlinterpretation« eines Beschlusses des 1. Strafsenats des BGB vom 13. Sept. 1994 vorgelegt. Der Kernpunkt der Kontroverse liegt an der sensiblen Schnittstelle von Patientenautonomie und ärztlicher Entscheidung. Die Arbeitsgruppe stellt das Recht des Patienten auf Selbstbestimmung ganz in den Vordergrund. Gegenüber dem BGH-Urteil wird die Bedeutung der ärztlichen Kompetenz gemindert: »Die Freiheit des Patienten, über das Ob und Wie der Behandlung seiner Krankheit selbst zu entscheiden, darf nicht durch das, was aus ärztlicher Sicht erforderlich und sinnvoll wäre [sie] eingeschränkt werden. [...] Maßgebend für den rechtlich zulässigen Verzicht auf lebenserhaltende Maßnahmen ist nicht der Stand des Krankheitsverlaufs, sondern allein der erklärte oder mutmaßliche Wille des Patienten, sofern sich dieser anhand konkreter Anhaltspunkte ermitteln lässt und auf die individuelle Situation bezogen werden kann«. Beklagt wird in dem Bericht, vielen Ärzten sei nicht bekannt, welche Möglichkeiten für die Nichteinleitung oder den Abbruch lebens verlängernder Maßnahmen schon jetzt unter der derzeit gültigen Rechtslage bestünden. Deshalb schlägt die Arbeitsgruppe eine Erweiterung des § 216 StGB vor, in der ausdrücklich formuliert wird, dass die sog. passive oder indirekte Sterbehilfe nicht strafbar ist. * Das BGB soll um einen Paragraphen § 190Ib ergänzt werden, durch den die Patientenverfügung als »Rechtsinstitut« festgeschrieben wird. ** Die

Komplexität der Situation der Urteilsbildung wird in diesem Bericht nur noch mit einem minimalistischen Konzept von »Selbstbestimmung« erfasst.

Die Grundtendenz im Urteil des BGH vom März 2003 und dem Bericht der Arbeitsgruppe ist klar und begrüßenswert: Die Patientenverfügung als Realisierung des Selbstbestimmungsrechts des Patienten soll gestärkt werden. Breiter Konsens besteht auch darüber, dass eine Klärung der Lage durch den Gesetzgeber erforderlich ist. Die Texte zeigen, dass dabei unterschiedliche Vorstellungen von »Autonomie« im Spiele sind, die noch sorgfältiger Diskussion bedürfen. Ein schlichtes Verständnis von Selbstbestimmung und Autonomie mag vielleicht die Hoffnung auf eine einfache Lösung beflügeln. Wenn es aber der Komplexität der Entscheidungssituation nicht gerecht wird, hilft es in der Praxis wenig. Die Handlungssituation wird m.E. besser erfasst mit einer Beschreibung, die nicht an einem minimalistisch definierten »Prinzip« wie »Selbstbestimmung ausgerichtet ist, sondern an der Konflikthaftigkeit und Ambivalenz der Situation, mit einer Beschreibung, in der Raum besteht für die Anerkennung der Tatsache, dass verschiedene in sich sinnvolle Handlungsziele miteinander kollidieren und unterschiedliche Wahrnehmungsperspektiven sich nicht in einem einfachen entweder- oder abgleichen lassen. Allein durch meine Zustimmung oder Selbstbestimmung wird ja nicht jede Handlung gleichsam automatisch ethisch »weiß gewaschen« bzw. »gut«. Kein Arzt wird eine Behandlung ausführen, die eine zurechnungsfähige Person fordert, von der der Arzt aber weiß, dass sie dieser Person schweren Schaden zufügt. Offensichtlich braucht auch Selbstbestimmung ihr Mass.

Prof Dr. Klaus Tanner

Martin-Luther- Universität Halle- Wittenberg

Franckeplatz 1

Haus 130

D-06099 Halle (Saale)

Anmerkungen

»(3) Nicht strafbar ist

1. Die Anwendung einer medizinisch angezeigten leidmindernden Maßnahme, die das Leben als nicht beabsichtigte Nebenwirkung verkürzt,
2. das Unterlassen oder Beenden einer lebenserhaltenden medizinischen Maßnahme, wenn dies dem Willen des Patienten entspricht.«

** »§ 1901b Patientenverfügungen

(1) Der Betreuer hat den in einer Patientenverfügung geäußerten Willen des Betreuten zu beachten. Liegt eine Patientenverfügung über die Einwilligung oder Verweigerung der Einwilligung in bestimmte ärztliche oder pflegerische Maßnahmen vor, die auf die konkrete Entscheidungssituation zutrifft, so gilt die Entscheidung des Betreuten nach Eintritt der Einwilligungsunfähigkeit fort. Dem Betreuer obliegt es, diese Entscheidung durchzusetzen, soweit ihm dies zumutbar ist. Das gilt auch dann, wenn die Erkrankung noch keinen tödlichen Verlauf genommen hat.«

Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum'

Von Johannes Fischer

1. Das Problem

Die Frage, welche Rolle religiöse Überzeugungen in den öffentlichen Debatten moderner Gesellschaften westlicher Prägung spielen können und sollen, ist Gegenstand einer umfangreichen Debatte innerhalb der Politischen Philosophie. Angestoßen wurde sie durch John Rawls' Theorie des *Politischen Liberalismus*? Ausgangspunkt dieser Theorie ist die Frage, wie »eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl konträre religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen-.' kann. Liberale Gesellschaften sind hiernach durch einen Pluralismus einander ausschließender und gleichwohl vernünftiger umfassender Lehren religiöser, philosophischer oder moralischer Natur gekennzeichnet. Darin liegt die spezifische Pointe der Rawlsschen Konzeption, dass sie - mit gewissen Einschränkungen - religiösen Überzeugungen durchaus Vernünftigkeit zugesteht, aber skeptisch ist hinsichtlich der Rechtfertigbarkeit solcher Überzeugungen mit Gründen, die von jedermann rezipierbar sind. Insofern ist Rawls kein radikaler Skeptizist, der religiösen Überzeugungen die Wahrheitsfähigkeit schlechthin bestreitet, sondern ein justifikatorischer Skeptizist," der die Rechtfertigbarkeit solcher Überzeugungen mit von jedermann einsehbaren Gründen bezweifelt und insofern mit der Möglichkeit *vernünftiger* Meinungsverschiedenheiten rechnet. Er selbst spricht diesbezüglich von den »Bürden des Urteilens-e', die mit unserem Vernunftgebrauch verbunden sind.

Grundlegend für die Konzeption des Politischen Liberalismus ist die Unterscheidung zwischen den Bereichen des Öffentlichen und des Nicht-Öffentlichen. Im Bereich des Öffentlichen geht es um die Grundstruktur der Gesellschaft in Gestalt der Verfassung, auf die die Bürgerinnen und Bürger sich trotz unterschiedlicher umfassender Lehren, denen sie anhängen, verständigen müssen. Da diese Grundstruktur um ihrer Durchsetzung willen mit Sanktionen bewehrt sein muss, kann nach Auffassung vieler Liberaler ihre Legitimation nur über Gründe erfolgen, von denen vernünftigerweise erwartet werden kann, dass sie von allen Bürgerinnen und Bürgern rezipierbar sind. Das entspricht dem liberalen Legitimationsprinzip, wonach »die Ausübung politischer Macht nur dann angemessen und zu rechtfertigen ist, wenn sie in Übereinstimmung mit einer Verfassung geschieht, von der wir vernünftigerweise erwarten können, dass alle Bürger sie im Lichte der von ihnen bejahten Grundsätze und Ideale

anerkennen-". Denn nur dann hat die Ausübung politischer Macht nicht den Charakter eines bloßen äußeren Zwanges, sondern die Bürgerinnen und Bürger akzeptieren sie aufgrund innerer Zustimmung zu den Regeln, nach denen sie erfolgt. Dabei ist es denkbar und auch möglich, dass die Bürgerinnen und Bürger die Anerkennung der Verfassung aus den jeweiligen umfassenden Lehren ableiten, denen sie anhängen, nämlich wenn diese in bezug auf eine bestimmte Ordnung des Zusammenlebens zufällig konvergieren. Doch reicht für Rawls ein solch kontingenter »überlappender Konsens« im Schnittbereich verschiedener umfassender Lehren nicht aus, um die Stabilität einer liberalen Gesellschaft zu gewährleisten. Es handelt sich dann nur um einen faktischen Konsens im Ergebnis, aber nicht um einen Konsens in der Begründung. Zur Stabilität moderner pluralistischer Gesellschaften ist mehr erforderlich, nämlich eine gemeinsame Begründungsbasis in Gestalt von Gründen, die von allen geteilt werden. Die Legitimation der Grundstruktur des politischen Zusammenlebens muss daher über - wie Rawls es nennt - »freistehende Argumente« Argumente erfolgen, die in dem Sinne »freistehend« sind, dass sie nicht aus umfassenden Lehren religiöser, philosophischer oder moralischer Natur abgeleitet sind. Eben dies ist die Idee der Öffentlichen Vernunft. Rawls rechnet damit, dass sich im Bereich des Öffentlichen bzw. Politischen ein solcher Vernunftgebrauch etabliert und um der Stabilität moderner, pluralistischer Gesellschaften willen etablieren *muss*, der von den religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger unabhängig ist.

Damit ergibt sich für die Bürgerinnen und Bürger eine zweifache Orientierung. Einerseits orientieren sie sich im Rahmen umfassender Lehren. Andererseits partizipieren sie in Fragen der Grundstruktur der Gesellschaft an der Öffentlichen Vernunft. Beide Orientierungen beeinflussen sich wechselseitig. Vernünftige umfassende Lehren können unterstützend wirken für öffentliche, politische Werte wie z.B. die Gewissensfreiheit. Ein anderes von Rawls diskutiertes Beispiel ist die Sklavenbefreiung in Amerika, bei der christlich-religiöse Überzeugungen eine wichtige Rolle spielten. Andererseits rechnet Rawls damit, dass eine »vernünftige und wirksame politische Gerechtigkeitskonzeption [...] eine Konvergenz umfassender Lehren auf sich selbst hin bewirken und sie nötigenfalls vom Unvernünftigen zum Vernünftigen umformen«? kann. Die politische Kultur eines demokratischen Gemeinwesens hat hiernach Rückwirkungen auf die religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger.

Das also ist die Kernthese der Konzeption des Politischen Liberalismus: Im Bereich des Öffentlichen, d.h. da, wo es um die Grundstruktur bzw. Verfassung einer liberalen Gesellschaft geht, der alle Bürgerinnen und Bürger unter Androhung von Sanktionen unterworfen sind, müssen religiöse bzw. weltanschauliche Überzeugungen als Legitimationsgründe ausscheiden. Rawls hat allerdings seine Position gerade in diesem Punkt seit der Veröffentlichung von *Political Liberalism* zunehmend abgeschwächt. Dem zuletzt eingenommenen Standpunkt zufolge können religiöse Gründe der Durchsetzung demokratischer politischer Werte förderlich sein, und sie können auch im öffentlichen Diskurs eine Rolle spielen, wenn sie Aussicht bieten, in eine Begründung im Rahmen öffentlicher Vernunft überführt werden zu können."

Die Konzeption des *Political Liberalism* hat, wie gesagt, eine weitverzweigte Debatte ausgelöst. Kritisch ist eingewendet worden, ob der Ausschluss religiöser Überzeugungen aus

dem öffentlichen Vernunftgebrauch der Eigenart religiöser Überzeugungen gerecht wird. Kann z.B. ein überzeugter Christ in politischen Fragen von seinen religiösen Überzeugungen absehen und auf das öffentliche Geltendmachen seines Standpunkts verzichten, falls diese Überzeugungen nicht in Argumente öffentlicher Vernunft überführbar sind?" Ein anderer Einwand macht geltend, dass der Ausschluss religiöser Überzeugungen aus dem öffentlichen Raum seinerseits illiberal ist.¹⁰ Weiterhin ist gefragt worden, ob Rawls der Öffentlichen Vernunft nicht zuviel zutraut und die Bürden des Urteilens unterschätzt, denen die öffentliche Vernunft konfrontiert ist. Schließlich hat man darauf hingewiesen, dass Rawls' Konzept des politischen Liberalismus insofern ein »tragisches«¹¹ Moment enthält, als es das Ideal eines autonomen Bürgers voraussetzen muss, das nicht jedermanns Ideal ist, insbesondere nicht das von traditionellen orientierten Bürgerinnen und Bürgern.

Eine im Blick auf die Ethik wichtige Frage geht dahin, ob sich wirklich eine scharfe Grenze zwischen den Bereichen des Öffentlichen und des Nicht-Öffentlichen ziehen lässt und wo genau diese Grenze verläuft. Fallen moralische Fragen wie die Frage des Schwangerschaftsabbruchs in den Bereich der öffentlichen Vernunft,¹² sind sie also unter Ausschluss umfassender religiöser, philosophischer oder moralischer Lehren zu entscheiden? Herlinde Pauer-Studer hat diese Konsequenz zumindest für *Ethik-Kommissionen* gezogen, »sofern sie sich mit der Ausarbeitung von Empfehlungen zur gesetzlichen Handhabung von medizinisch relevanten Sachlagen beschäftigen!«. Denn hier geht es um sanktionsbewehrte Regelungen, denen alle Bürgerinnen und Bürger unterworfen werden. Insofern sollen auch hier nur freistehende Argumente zum Zuge kommen dürfen. Pauer-Studers Beispiele sind der Schwangerschaftsabbruch und die Sterbehilfe. Während im Fall des Schwangerschaftsabbruchs die für ein Verbot angeführte These von der Heiligkeit des Lebens nur aus der Perspektive einer umfassenden religiösen Lehre einsichtig sei, sei »die Gültigkeit des Arguments von der fehlenden Schmerzempfindlichkeit im Frühstadium embryonaler Entwicklung [...] abhängig von allgemeinen medizinischen Erkenntnissen, [...] aber nicht abhängig von der Akzeptanz einer umfassenden philosophischen oder religiösen Lehre!«. Im Fall der Sterbehilfe ist die Bezugnahme auf die Tun-Unterlassen-Unterscheidung - gleich, ob man ihr eine moralische Relevanz zuschreibt oder nicht - ein freistehendes Argument.¹³ Die Beispiele sind geeignet, die Zumutung zu verdeutlichen, die für religiös eingestellte Menschen im Ausschluss ihrer Überzeugungen aus der Debatte um die gesetzliche Regelung solcher Fragen liegen kann. Für sie ist es schwerlich akzeptabel, dass bei derartigen Fragen nicht das Verständnis menschlichen Lebens und Sterbens leitend sein soll, sondern biologische Fakten oder eine bestimmte Interpretation der Handeln-Unterlassen-Unterscheidung die Entscheidungsgrundlage für entsprechende gesetzliche Regelungen sein sollen.

Ich will im Folgenden aus der Sicht der evangelischen Ethik Stellung nehmen zu dieser Debatte. Dabei sei vorweg betont, dass die von mir vertretene Position keineswegs repräsentativ ist für die gegenwärtige evangelische Ethik insgesamt. Im Gegenteil, hier finden sich sehr unterschiedliche Auffassungen. Ich werde mich im Folgenden auf eine Frage konzentrieren, der m. E. von Seiten der politischen Philosophie zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Sie betrifft die Eigenart christlich-religiöser Überzeugungen. Bevor man sich in den Streit darüber begibt, ob christliche Glaubensüberzeugungen von der öffentlichen Legitimation der politischen Ordnung ausgeschlossen oder nicht ausgeschlossen werden sollen, ist ja zu

fragen, ob Überzeugungen dieser Art sich unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus für eine öffentliche legitimatorische Inanspruchnahme überhaupt eignen. Damit hängt ein zweiter Punkt zusammen, der die kognitivistische Deutung religiöser Überzeugungen betrifft, wie sie insbesondere im Rawlsschen Begriff der »umfassenden Lehre« zum Ausdruck kommt. Die leitende Vorstellung ist, dass der orientierende Gehalt christlicher Glaubensüberzeugungen die Gestalt von *Gründen* hat, die das christliche Handeln bestimmen. Der Ausschluss christlicher Glaubensüberzeugungen aus der Sphäre des Öffentlichen wird dementsprechend als Ausschluss einer bestimmten Art von Gründen vorgestellt. Auch diese Auffassung wirft Fragen auf hinsichtlich der Eigenart christlicher Glaubensüberzeugungen.

Ich werde dafür argumentieren, dass aus der Perspektive der evangelischen Ethik gewichtige Argumente für das Konzept der öffentlichen Vernunft sprechen, zu dem es unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus keine Alternative gibt. Ich will aber auch deutlich machen, dass es Grenzen dieses Konzeptes gibt, die in bestimmten Fragen eine öffentliche Rücksichtnahme auf religiöse bzw. weltanschauliche Überzeugungen notwendig machen. Die Stabilität moderner, pluralistischer Gesellschaften beruht hiernach auf zwei Säulen, einerseits auf der Legitimationsinstanz öffentlicher Vernunft und andererseits auf der Verständigungsbereitschaft und Verständigungsfähigkeit ihrer Bürgerinnen und Bürger, die sich nicht nur als Freie und Gleiche anerkennen, sondern auch in ihrer Besonderheit aufgrund unterschiedlicher Überzeugungen respektieren müssen.

2. Christliche Legitimationen politischer Ordnungen?

Ich wende mich zunächst der Frage zu, ob sich christliche Glaubensüberzeugungen unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus überhaupt dazu eignen, für die öffentliche Legitimation politischer Ordnungen oder gesetzlicher Regelungen in Anspruch genommen zu werden. Ganz offensichtlich ist dies nicht der Fall. Legitimationen sind Rechtfertigungen, die in bestimmte politische bzw. soziale Kontexte eingebettet sind und bestimmte Adressaten haben. Eine Handlung, Regelung oder Ordnung legitimieren heißt, Gründe für deren Richtigkeit nennen, die die betreffenden Adressaten dazu bewegen, ihr zuzustimmen bzw. sie zu akzeptieren. Dazu müssen die Gründe ihrerseits von den Adressaten rezipierbar sein. In weltanschaulich homogenen Gesellschaften erfüllen auch religiöse Überzeugungen diese Bedingung und können folglich legitimatorische Funktionen übernehmen. In der Vergangenheit galt dies auch für christliche Glaubensüberzeugungen. Anders verhält es sich unter weltanschaulich-pluralen Bedingungen. Hier sind christliche Glaubensinhalte nicht allgemein anerkannt oder rezipierbar. Daher können sie hier die Funktion der öffentlichen Legitimation politischer Ordnungen und gesetzlicher Regelungen nicht erfüllen.

Damit ist zunächst nur der äußere Grund benannt, der die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen betrifft. Hinzu kommt ein zweiter Gesichtspunkt, der mit der Eigenart christlicher Glaubensüberzeugungen selbst zu tun hat. Unter pluralistischen Bedingungen entbehren sie nicht nur *faktisch* der allgemeinen Anerkennung, sondern es kann für sie nicht einmal ein *Anspruch* auf allgemeine Anerkennung erhoben werden. Diesbezüglich ist zu unterscheiden zwischen dem Anspruch auf *Wahrheit* und dem Anspruch auf allgemeine *Aner-*

kennung dieser Wahrheit. Bei Letzterem handelt es sich um einen diskursiven Anspruch, der *gegenüber* Anderen erhoben wird und mit dem diesen zu verstehen gegeben wird, dass auch sie, recht begriffen, die betreffende Wahrheit anerkennen müssen. Mit diesem diskursiven Anspruch lädt man sich eine Verpflichtung auf, nämlich dem Skeptiker gegenüber auch den Nachweis zu führen, der ihn zur Anerkennung der betreffenden Wahrheit nötigt. Diese Verpflichtung ist im Falle christlicher Glaubensüberzeugungen nicht einlösbar. Die Wahrheit, die diese zum Inhalt haben, kann im Falle der Strittigkeit Anderen gegenüber nur *bezeugt*, nicht aber diskursiv *behauptet* werden. Mit dem Modus des Bezeugens wird ein *Anspruch auf Wahrheit* erhoben, ohne dass dies wie bei einer Behauptung mit einem *Anspruch auf allgemeine Anerkennung* dieser Wahrheit verknüpft ist und entsprechende diskursive Begründungspflichten nach sich zieht.¹⁶ Ein prominentes Beispiel für diesen Modus sind die Barmer Thesen. Diese sind bekanntlich so aufgebaut, dass ihnen Schriftworte (z.B. Joh 14,6) vorausgehen, auf die sie gewissermaßen antworten. Als Verbindung zwischen Schriftwort und These hat man sich ein implizites »Ja, wir bezeugen ...« - und nicht etwa ein »Deshalb behaupten wir ...« - hinzuzudenken.

Dass für die Wahrheit christlicher Glaubensüberzeugungen kein diskursiver Anspruch auf allgemeine Anerkennung erhoben werden kann, hat seinen Grund nicht etwa darin, dass sie auf blindem Fürwahrhalten beruhen. Sie schließen vielmehr eine bestimmte Form der *Erkenntnis* ein.¹⁷ Man kann sich die formale Eigenart christlicher Glaubensüberzeugungen mit Hilfe von Diltheys Unterscheidung dreier Momente näher verdeutlichen, die sich an allen Verstehensprozessen von Lebensphänomenen unterscheiden lassen, nämlich *Erleben*, *Ausdruck* und *Verstehen*.¹⁸ Auf der elementarsten Ebene ist der christliche Glaube eine Weise des *Erlebens* der Wirklichkeit. Dieses Erleben findet seinen Ausdruck bzw. seine *Artikulation* - um einen Begriff von Charles Taylor aufzugreifen¹⁹ - in den Narrationen und Metaphern der christlichen Glaubensüberlieferung sowie in verdichteter Form in den Begriffen der christlichen Glaubenssprache. Das solchermaßen Artikulierte wiederum ist Gegenstand von *Verstehensbemühungen*, mit denen sich die Glaubenden dessen vergewissern, was sie glauben. Wobei solche Verstehensbemühungen ihrerseits nichts anderes sind als reflektierte Weiterarbeit an der Artikulation. Auf dieser letzten, dritten Stufe ist die Rede vom »christlichen Lebensverständnis« oder vom »christlichen Verständnis des Menschen« angesiedelt, wie sie in der theologischen Ethik geläufig ist. Doch ist es wichtig zu sehen, dass der christliche Glaube nicht nur in einem bestimmten »Wirklichkeitsverständnis« besteht, sondern dass er alle drei Momente umfasst, Erleben, Artikulation und Verstehen. Dass er nicht zum Gegenstand von Behauptungen gemacht werden kann, das hängt letztlich mit seiner Fundierung im Erleben zusammen. Er lokalisiert den Glaubenden auf dieser elementarsten Stufe in einem anderen Raum oder Wirklichkeitszusammenhang, als er für den Nicht-Glaubenden gegeben ist, der die Welt *remoto Deo* erlebt. Konstitutiv für diesen Wirklichkeitszusammenhang ist dessen Fundierung in Gottes Handeln. Jedwedes Erleben, Wahrnehmen oder Unterstellen von Handeln impliziert eine Selbstlokalisierung im Raum der Anwesenheit des Handelnden. Gegenüber jemandem, der nicht an der durch Gottes Handeln bestimmten Wirklichkeit partizipiert und also die entsprechende Selbstlokalisierung nicht vollzieht, kann diese Wirklichkeit nicht aufgewiesen werden." Dies ist der Grund, warum das christliche Verständnis der Wirklichkeit nicht zum Gegenstand von Behauptungen gemacht werden kann. Gegenüber denjeni-

gen, die dieses Wirklichkeitsverständnis teilen, ist es *unsinnig*, es zu behaupten, da es hier nicht strittig ist. Machen doch Behauptungen nur Sinn in bezug auf Sachverhalte, die nicht schon evident oder anerkannt, sondern vielmehr strittig sind. Gegenüber denjenigen, die es nicht teilen, *kann* es nicht behauptet werden, da die damit übernommenen Begründungspflichten aufgrund der Lokalisierungs-differenzen nicht einlösbar sind.

Christliche Glaubensüberzeugungen entbehren also in der Situation des weltanschaulichen Pluralismus nicht nur faktisch der allgemeinen Anerkennung, sondern sie können auch nicht mit dem Anspruch auf allgemeine Anerkennung öffentlich geltend gemacht werden. Die Selbstbeschränkung christlicher Glaubensüberzeugungen im Hinblick auf die öffentliche Legitimation politischer Ordnungen und gesetzlicher Regelungen ist somit etwas, das durch die Eigenart dieser Überzeugungen selbst auferlegt wird. Es handelt sich nicht bloß um eine liberale Forderung, die von außen an Kirche und Theologie herangetragen wird, sondern um eine Forderung, die diese selbst an sich stellen müssen. Das hat nichts mit einer »Privatisierung« religiöser Überzeugungen zu tun, wie sie bisweilen beklagt wird, denn es schließt natürlich in keiner Weise aus, dass Kirche und Theologie sich öffentlich zu Wort melden und ihre Sicht der Dinge kommunizieren, was sie ja auch tun. Aber insoweit sie dabei auf christliche Glaubensüberzeugungen rekurrieren, können sie dies nicht tun mit dem Anspruch, öffentliche Legitimationen bereitzustellen.

Diese Zusammenhänge sind so evident, dass es Mühe bereitet zu verstehen, inwiefern man sie bestreiten kann. Gleichwohl gehen die Meinungen darüber innerhalb der heutigen evangelischen Theologie auseinander. Anderer Auffassung ist in dieser Frage zum Beispiel Eilert Herms." Er argumentiert, dass alles Handeln letztlich in weltanschaulichen Gewissheiten hinsichtlich der Bestimmung des Menschen fundiert ist und dass daher die öffentliche Rechtfertigung von Handlungen und Entscheidungen gar nicht möglich ist ohne den Rekurs auf die leitenden weltanschaulichen Gewissheiten. Doch kann diese Argumentation aus mehreren Gründen nicht überzeugen. Erstens liegt ihr ein Handlungsbegriff zugrunde, der im Hinblick auf das, was wir alltagspraktisch als Handeln begreifen, wenig plausibel ist. Um dies an einem einfachen Beispiel zu verdeutlichen: Wenn mich Hunger zum Kühlschrank treibt und ich mir etwas zu essen hole, dann ist dies eine Handlung. Doch inwiefern bin ich dabei von einer weltanschaulichen Gewissheit hinsichtlich der Bestimmung des Menschen geleitet? Zweitens wird bei dieser Argumentation nicht genügend zwischen der Eigenperspektive des Handelnden und der Perspektive intersubjektiver Rechtfertigung unterschieden. In der Eigenperspektive mag ein Handelnder bei bestimmten Entscheidungen und Handlungen in der Tat von so etwas wie einer weltanschaulichen Gewissheit hinsichtlich der Bestimmung des Menschen geleitet sein. Doch wenn er anderen gegenüber sein Handeln dahingehend ausweisen soll, dass es auch *für sie* akzeptabel, gut oder richtig ist, kann er dies nur, indem er sich auf etwas bezieht, das auch von ihnen anerkannt ist, seien dies Interessen, geschriebene oder ungeschriebene Regeln des Zusammenlebens oder gemeinsam anerkannte Werte. Schon im privaten Bereich verhält es sich ja faktisch nicht so, dass die Rechtfertigung strittiger Entscheidungen oder Handlungen jedes Mal in Fundamentaldiskurse hinsichtlich der Bestimmung des Menschen verstrickt. Müssten wir uns stets erst auf dieser grundsätzlichen aller Ebenen einigen, würden wir nie zu einem koordinierten Miteinander gelangen. Daher ist es eine vollkommen legitime und komplexitätsreduzierende Strategie, solche Fundamentaldiskurse nach

Möglichkeit zu vermeiden, indem man nach Lösungen sucht, die im gemeinsamen *Interesse* der Beteiligten liegen oder sich aus gemeinsam anerkannten Regeln ableiten lassen, unerachtet der die Beteiligten leitenden weltanschaulichen Gewissheiten." Wird gar für den politischen Raum gefordert, dass bei der Gestaltung der Ordnung des Zusammenlebens die unterschiedlichen weltanschaulichen Gewissheiten der Bürgerinnen und Bürger zum Gegenstand öffentlicher Verständigung gemacht werden sollen, dann läuft dies ersichtlich auf eine Überforderung der Sphäre des Politischen hinaus. Drittens ist zu fragen, ob Herms der Eigenart religiöser Überzeugungen genügend Rechnung trägt. Er ist offenbar der Auffassung, dass es sich bei weltanschaulichen Gewissheiten um »Behauptungene." handelt und dass bei der öffentlichen Rechtfertigung von Entscheidungen oder Handlungen die leitende weltanschauliche Perspektive »nicht nur öffentlich ausgesprochen und verständlich gemacht, sondern vor allem auch als das de facto inhaltlich ausschlaggebende Kriterium für die Vorzüglichkeit von gewählten Zielen als *gültig anerkannt* werden, und zwar wiederum *öffentlich*: vor allen und von allen (Betroffenen)«?". Wie das in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft möglich sein soll, ist nicht recht zu sehen." Warum soll sich die öffentliche Rechtfertigung von Entscheidungen oder Handlungen nicht darauf beschränken können, die verfolgten Ziele als im Interesse aller Betroffenen liegend auszuweisen, und zwar dem von ihnen *öffentlich artikulierten* Interesse, ohne dass man sich dazu über die *Gültigkeit* der sie leitenden weltanschaulichen Überzeugungen verständigen müsste?

3. Die sittliche Orientierung christlichen Lebens und Handeins

Nun hat die christliche Theologie in ihrer Geschichte mannigfach die Funktion wahrgenommen, Legitimationen für politische Ordnungen und öffentlich zu regelnde Materien bereitzustellen. Das konnte so lange funktionieren, wie der christliche Glaube - ab dem 16. Jahrhundert in konfessioneller Gestalt - innerhalb eines weltanschaulich homogenen Staatswesens konkurrenzlos und hinsichtlich seiner Geltung unstrittig war, so dass sich das Problem seiner allgemeinen Anerkennung und die Frage seiner Behauptbarkeit nicht stellten. Unter heutigen pluralistischen Bedingungen scheint sich demgegenüber die Legitimationskraft christlicher Überzeugungen von der öffentlichen auf die *interne* Legitimation innerhalb der Kirchen zu beschränken. Das würde dem Rawlsschen Modell entsprechen: Die religiösen Gemeinschaften, insoweit sie sich an *vernünftigen* umfassenden Lehren orientieren, die für die Kooperation mit Menschen anderer Glaubensrichtungen und Weltanschauungen offen sind, stellen für ihre Mitglieder religiöse Gründe und Motivationen für die politische Ordnung des Zusammenlebens bereit, im öffentlichen Raum dagegen gelten Gründe öffentlicher Vernunft.

Doch ist nach dem Gesagten sehr zu fragen, ob dieses Bild der Eigenart der christlichen Orientierung gerecht wird. Es war bereits davon die Rede, dass der Rawlsschen Konzeption eine ausgesprochen kognitivistische Auffassung von religiöser Orientierung zugrunde liegt. Die Orientierungsleistung der Religionen vollzieht sich hiernach über die Gründe, die sie ihren Anhängern zur Verfügung stellen, und die beschränkte Reichweite ihrer Legitimationskraft hat damit zu tun, dass es sich um Gründe handelt, die nicht von jedermann rezipierbar sind. Dieser Fokussierung auf *Gründe* liegt eine spezifische Auffassung von praktischer Ori-

entierung zugrunde. Sie hat mit einem Verständnis des menschlichen Handeins zu tun, das aus der Perspektive der *Verständigung* über Handlungen gebildet und dabei an der *Warum-Frage* orientiert ist. Während die vormoderne Auffassung des menschlichen Handeins an der *Worumwillen-Frage* ausgerichtet war, die ihre Antwort in dem *Telos* bzw. *Ziel* hat, das mit der Handlung erstrebt wird, ist für die moderne Auffassung die *Warum-Frage* leitend, auf die es eine dreifache Antwort gibt in Gestalt der *Gründe*, der *Motive* oder der *Ursachen* einer Handlung. *Orientierend* hinsichtlich der Richtigkeit oder Falschheit des Handeins sind dabei allein die Gründe. Sich im Handeln orientieren heisst dementsprechend: sich anhand von Gründen orientieren. Diese Auffassung des Handeins liegt dem modernen Verständnis von Moral und Ethik zugrunde. Ersichtlich ist auch die Rawlssche Konzeption von dieser begründungsbezogenen Auffassung von praktischer Orientierung geleitet. Wenn orientierend allein Gründe sind, dann können auch Religionen nur über Gründe zur Orientierung ihrer Mitglieder beitragen.

Man muss einräumen, dass diese begründungsbezogene Auffassung von praktischer Orientierung auch innerhalb der evangelischen Theologie verbreitet ist, so dass Rawls für seine kognitivistische Auffassung religiöser Orientierung dort genügend Belege finden könnte. Hiernach liefert die Theologie theologische Begründungen und Legitimationen, wo die Philosophie philosophische Begründungen bereitstellt. Die im 20. Jahrhundert in der evangelischen Sozialethik geführte Kontroverse zwischen schöpfungstheologischen und christologischen Ansätzen war eine Kontroverse um die theologisch sachgemäße Begründung. Leitend war dabei ein sehr spezifisches, nämlich *absolutes* Verständnis von -Begründung-, demzufolge es bei der theologischen Begründung einer Ordnung - sei es des Staates, der Ehe, des Berufes usw. - um deren Wesensbestimmung bzw. ontologische Fundierung geht. Nur deshalb ist es nicht belanglos, ob etwa die Ordnung des Politischen schöpfungstheologisch oder christologisch zu begründen ist. Diesem absoluten Verständnis von Begründung ist es zuzuschreiben, dass die betreffenden theologischen Schulrichtungen sich schwer damit getan haben, sich auf philosophische Paradigmen der Staats- und Rechtsbegründung überhaupt einzulassen. Scheinen diese doch das eigentliche Wesen des Staates und des Rechtes zu verkennen, das angemessen nur theologisch bestimmt werden kann. Demgegenüber gibt es ein *relatives* Verständnis von Begründung, wonach eine Begründung ihr *Telos* darin hat, einen Anderen zu überzeugen, was bedeutet, dass mit solchen Gründen argumentiert werden muss, die von ihm rezipierbar sind. Beim relativen Verständnis haben Gründe also einen bestimmten Adressaten, und je nach Adressat können sie unterschiedliche Gestalt annehmen. Eben dies ist die Zumutung des Rawlsschen Modells, dass die Gründe, die öffentlich geltend gemacht werden, der öffentlichen Sphäre angepasst sein müssen, in der es darum geht, auf eine für jedermann rezipierbare Weise zu argumentieren. Absolute Begründungen, die diese Bedingung nicht erfüllen, haben daher in der öffentlichen Sphäre nichts zu suchen. Dieser Ausschluss aus dem öffentlichen Raum ist für die Anhänger absoluter Begründungen freilich kaum akzeptabel. Muss doch nach ihrer Auffassung die Gestaltung der politischen Ordnung dem Wesen des Politischen entsprechen, wie es durch die betreffenden absoluten Begründungen bestimmt wird. Daher muss für diese Begründungen öffentliches Gehör gefordert und darauf insistiert werden, dass sie bei der Gestaltung der politischen Ordnung Berücksichtigung erfahren. So tut sich hier ein kaum lösbarer Konflikt auf. Dessen eigentliche Wurzel liegt in der begründungsbezogenen Auffassung von praktischer Orientierung und in deren theologischer Adaption.

Auch übrigens der innerhalb der evangelischen Sozialethik geführte Streit darüber, ob deren Begründungen »positionell« von Prämissen des christlichen Glaubens oder aber von jedermann zugänglichen Prämissen der Vernunft ausgehen sollen, ist dieser Auffassung von praktischer Orientierung verhaftet.

Kritisch hat Bernard Williams auf den Reduktionismus hingewiesen, der dieser Auffassung zugrunde liegt. Ihm zufolge ergibt sich »der Trend zu einer *rationalistischen Konzeption von Rationalität* [...] aus gesellschaftlichen Grundzügen der modernen Welt, die der persönlichen Überlegung und der Idee der praktischen Vernunft selbst ein Modell aufzwingen, das seinerseits auf eine bestimmte Auffassung von öffentlicher Vernunft zurückgeht. Diese Auffassung verlangt im Prinzip von jeder Entscheidung, dass sie auf diskursiv erkläraren Gründen beruhe. Diese Forderung wird de facto nicht erfüllt und trägt wahrscheinlich nicht viel zu der Zielvorstellung bei, dass Autorität sich zu verantworten habe. Aber es ist ein einflussreiches Ideal und kann, mittels einer Verkehrung der Ursachen, den Anschein erwecken, als resultiere es aus der Anwendung eines unabhängigen Ideals von Rationalität auf die Öffentlichkeit«-.

Vor allem aber im Blick auf die theologische Ethik wird man bezweifeln müssen, ob diese Auffassung von praktischer Orientierung sachgemäß ist. Oben wurde die formale Eigenart des christlichen Glaubens mit Hilfe der Diltheyschen Unterscheidung von Erleben, Ausdruck und Verstehen näherbestimmt. Danach ist der christliche Glaube auf der elementarsten Stufe eine bestimmte Weise des Erlebens der Wirklichkeit, er hat seine artikulierte Gestalt in der Sprache der christlichen Glaubensüberlieferung, und er wird sich selbst zum Thema im Verstehen des solchermaßen Artikulierten. Für unseren Zusammenhang ist es nun wichtig, dass bereits die Stufe des Erlebens eine *praktische* Dimension hat insofern, als das Erlebte - der Raum der Gemeinde, die narrativen Glaubensüberlieferungen – formend und prägend ist für den christlichen Lebensvollzug bis in das konkrete Handeln hinein. Die Diltheysche Unterscheidung muss daher auch auf die praktische Ausrichtung christlicher Existenz bezogen werden. Sie ist fundiert im Erleben, findet ihren Ausdruck in der Sprache des christlichen Ethos und wird sich selbst zum Thema in dessen Reflexion und Explikation. Die christliche Tradition hat der sittlichen Ausrichtung christlicher Existenz umfassend mit dem Wort -Liebe- Ausdruck gegeben. Das damit Gemeinte wurde dahingehend expliziert, dass die christliche Liebe auf den Nutzen des Nächsten gerichtet ist²⁸, und zwar unter dem Gesichtspunkt sowohl seines Heiles wie seines Wohles. Es ist nicht unwichtig zu sehen, dass diese Explikation ein kritisches Korrektiv darstellt gegen den bloß intuitiven Impuls der Liebe: Ist ein als Liebe gemeintes Verhalten wirklich zum Nutzen des Anderen? Wie zum christlichen Glauben insgesamt so gehört auch zur christlichen Liebe solch kritische Selbstvergewisserung. Insofern sie dabei auf ein bestimmtes Ziel in Gestalt des Nutzens des Nächsten gerichtet ist, ist sie mehr als nur eine Sekundärtugend nach Art der Tapferkeit, die für unterschiedlichste und mitunter fragwürdigste Ziele eingesetzt werden kann? Sie strebt dabei dieses Ziel an, nicht weil es moralisch wertvoll, gut oder ein (höchstes) Gut ist, sondern ganz und ungeteilt um des Nächsten willen. Sie ist m. a. W. nicht moralisch orientiert, ein Punkt, der von erheblicher Bedeutung ist im Blick auf die theologische Bewertung heutiger Debatten über die Konstitution des Selbst.³⁰

Damit kommt eine andere Art von praktischer Orientierung in den Blick, die sich von der begründungsbezogenen Auffassung ersichtlich unterscheidet. Weil die christliche Liebe in ihrer elementarsten Schicht im Erleben fundiert ist, ist ein Handeln aus Liebe etwas Anderes

als ein Handeln aus Gründen, d.h. aufgrund von Überlegung, so sehr es auch in der Regel von Überlegung begleitet sein wird. Man kann sich den Unterschied an einem in der philosophischen Debatte zitierten Beispiel verdeutlichen, das zwar nicht von Liebe im christlichen Sinne handelt, das aber doch die Sache trifft." Ein Mann kann von mehreren Personen, die sich in einem brennenden Haus aufhalten, nur eine retten und rettet seine Frau Rose. Warum gerade sie? Er könnte sagen: »Weil ich sie liebe.« Als eine Erklärung *ex post* geht dies völlig in Ordnung. Schwierig wird es, wenn man sich dies als einen *ex-ante-Grund* denkt. Das würde nämlich bedeuten, dass er seine Frau aufgrund der Beantwortung der Frage »Warum soll ich gerade sie retten?« gerettet hat. Dass dies für ihn überhaupt zur Frage werden könnte, die eine Begründung erfordert, ist offenbar mit dem Wesen der Liebe unvereinbar. Wenn wir sagen, dass jemand etwas *aus Liebe* tut, dann meinen wir, dass es die Liebe ist, die ihn dazu bewegt, und nicht eine bestimmte rationale Begründung.

Der unterschiedliche Status von *ex-ante-* und *ex-post-Gründen* in diesem Beispiel macht auf etwas aufmerksam, das bei der begründungsorientierten Auffassung von praktischer Orientierung leicht übersehen wird. Das allermeiste von dem, was wir am Leitfaden der Warum-Frage *ex post* als ein Handeln aus Gründen konzeptualisieren können, erfolgt nicht aus einem *ex-ante-Grund*, sondern spontan." Das bedeutet, dass unser Handeln bei Weitem voraussetzungsvoller ist, als dies die begründungsbezogene Auffassung praktischer Orientierung nahe legt. Es muss dann nämlich bereits unsere Spontaneität vernünftig gerichtet sein, damit in der Perspektive der Verständigung über das Warum unseres Verhaltens dieses als ein Handeln aus nachvollziehbaren *Gründen* konzeptualisiert werden kann und nicht, wie bei rational unverständlichem Verhalten etwa in Gestalt psychischer Störungen, als durch *Ursachen* determiniert konzeptualisiert werden muss. Selbst dort, wo wir nicht spontan handeln, sondern uns rational anhand wohlüberlegter Gründe orientieren, ist dennoch Spontaneität immer schon im Spiel. Wenn wir uns entschließen, aus einem bestimmten Grund heraus etwas Bestimmtes zu tun, dann geht dem in der Regel nicht ein Beschluss voraus, aus einem bestimmten Grund heraus diesen Beschluss zu fassen, und diesem der wohlüberlegte Beschluss zum Beschluss usw.. Die Vorstellung, wir könnten uns in allem, was wir tun, vorab durch Gründe bestimmen, führt zu einem unendlichen Iterationsproblem, das uns gar nicht erst zum Handeln kommen ließe. Dass wir überhaupt handeln, ist nicht auf eine ursprüngliche Selbstbestimmung durch Gründe zurückzuführen, sondern auf die Gerichtetheit unserer Spontaneität, welche auch noch das Nachdenken über und das Sich-Entschließen zu Handlungen bestimmt. Man muss sich dazu nur Zustände vergegenwärtigen, bei denen solche Gerichtetheit der Spontaneität fehlt wie z.B. bei schweren Depressionen. In dieser Gerichtetheit der Spontaneität hat die menschliche Freiheit ihre eigentlichen Wurzeln.

Die Frage ist damit, wie es zu solcher vernünftigen Gerichtetheit der Spontaneität kommt. Darauf sind verschiedene Antworten gegeben worden. Eine ist die der antiken bzw. aristotelischen Tugendlehre. Danach kann die Spontaneität durch Übung und Gewöhnung geprägt werden. Eine andere Antwort rechnet mit einer natürlichen Anlage im Menschen, die ihn affektiv gerichtet macht nicht nur im Sinne der Selbstliebe, sondern auch im Sinne der Menschenliebe, in der die Moral ihre Grundlage hat." Demgegenüber ist Liebe im christlichen Verständnis etwas, das weder durch Übung und Gewöhnung angeeignet noch den natürlichen Affekten bzw. dem Gefühl zugeordnet werden kann." Im Hinblick auf dasjenige, was zu sol-

eher Liebe gerichtet macht, spricht die christliche Tradition von -Geist- bzw. von >Gottes Geiste. Auch dieses Wort ist im Sinne der Diltheyschen Unterscheidung als Artikulation von etwas zu begreifen, das im Erleben fundiert ist und das sich auf der Ebene des Verstehens so umschreiben lässt, dass es jenseits menschlichen Vermögens dem Lebensvollzug in der ihm eigentümlichen Spontaneität beziehungs-fähige Gerichtetheit gibt.

4. Ist Liebe eine zureichende Orientierung in moralischen Fragen?

Damit ist jene Art von praktischer Orientierung in Umrissen bestimmt, um die es in christlicher Perspektive geht. Die in ethischer Hinsicht fundamentale Frage betrifft hier nicht Gründe, Prinzipien oder normative Kriterien, an denen wir uns orientieren sollen, sondern den Geist, von dem wir uns im praktischen Urteilen, Entscheiden und Handeln leiten lassen sollen. Die christliche Antwort hierauf ist, wie gesagt, die Liebe (vgl. Gal 5, 22ff.). Sie ist kein normatives Kriterium, das man an Handlungen anlegen könnte, um sie solchermaßen zu beurteilen, sondern vielmehr als eine bestimmte Ausrichtung des sittlichen Sinnes und Vermögens die *urteilende Instanz*, die in Verbindung mit der Vernunft das Urteil trifft. Das christliche Ethos besteht nicht einfach in Regeln für menschliches Handeln und Verhalten, sondern in eben solcher Ausrichtung der sittlichen Sensibilität und Urteilskraft. Man muss freilich einräumen, dass es auch in diesem Punkt innerhalb der evangelischen Ethik unterschiedliche Auffassungen gibt. So gibt es die Tendenz, der Liebe eine eher motivationale als orientierende Bedeutung für das christliche Handeln zuzuerkennen." Orientierend ist dann allein die Vernunft. Offensichtlich wirkt sich auch hier die skizzierte Auffassung von praktischer Orientierung aus, welche sich diese nicht anders als in Gestalt von Gründen denken kann. Aus der Perspektive dieser Auffassung muss die christliche Liebe als ein völlig unzureichender Orientierungsmaßstab in Anbetracht der heutigen moralischen Herausforderungen erscheinen. »Die Fragestellungen einer normativen Ethik lassen sich [...] nicht auf das Liebesgebot reduzieren-s". Ist das mit dem Wort -Liebe- Bezeichnete nicht viel zu vage und unbestimmt, als dass man je hoffen könnte, von dort aus zu konkreten normativen Lösungen moralischer Probleme zu gelangen, und zwar auf einem argumentativ transparenten und nachvollziehbaren Weg? Und isoliert sich die theologische Ethik nicht in der allgemeinen Ethik-Debatte, wenn sie auf einen solch fragwürdige Leitorientierung setzt statt auf Gründe und Argumente der Vernunft?

Man kann solcher Skepsis entgegenhalten, dass nach der Rationalitätskritik der zurückliegenden Jahrzehnte auch in der philosophischen Diskussion die Dinge heute keineswegs so eindeutig liegen, wie man vielleicht meinen könnte. Zumindest ist es umstritten, ob die Vernunft überhaupt in der Lage ist, aus sich selbst heraus moralische Kriterien zu entwickeln. Die Debatte über »Ethik und Gefühle« ist Ausdruck der veränderten Diskussionslage. Im Grunde handelt es sich um eine alte Debatte. Klassisch hat David Hume deren Fragestellung formuliert, nämlich »ob Moral aus VERNUNFT abgeleitet sei oder vom GEFÜHL; ob unser Wissen von ihr durch eine Schlussreihe und durch Induktion oder durch ein unmittelbares Gefühl und einen feineren inneren Sinn erlangt werde [...]«. ³⁷ Er selbst fand mit seiner durch Newton inspirierten »experimentellen Methode« die Grundlage der Moral in der natürlichen Anlage der *humanity*, der Menschenliebe, die es dem Menschen schlechterdings unmöglich macht,

dem Wohlergehen oder Leid seiner Mitbewesen vollkommen gleichgültig gegenüberzuste-
hen und nicht das für gut zu halten, was ihr Glück fördert, und das für schlecht zu halten, was
ihnen Leid verursacht, und zwar »ohne weiter darüber nachzudenken oder überlegen zu müs-
sen«. Die Vernunft kommt für Hume ins Spiel, wenn es um die Einschätzung der Wirkungen
von Handlungen in bezug auf diejenigen Ziele geht, die das Gefühl positiv besetzt. Das Zu-
sammenspiel von Vernunft und Gefühl wird von ihm so beschrieben, dass »uns *Vernunft* [...] über die möglichen Richtungen von Handlungen ins Bild« setzt und dass die *humanity* dieje-
nigen auswählt, »die nützlich und vorteilhaft sind?«, »Die leidenschaftslose und interessen-
freie Vernunft bewegt nicht zu Handlungen und lenkt nur den Impuls, den sie von einem
Bedürfnis oder einer Neigung erhalten hat, indem sie uns die Mittel zum Glück oder der
Vermeidung von Unglück zeigt«. Hume hat bekanntlich mit seiner deskriptiven Analyse der
Moral eine breite Wirkungsgeschichte innerhalb der angelsächsischen Ethik entfaltet, die bis
in die heutige Debatte über die Bedeutung der Gefühle für die moralische Orientierung reicht.
Erwähnenswert ist dies hier nur deshalb, weil es deutlich macht, dass die theologische Ethik
durchaus nicht isoliert dasteht, wenn sie die Grundlage der praktischen Orientierung christli-
cher Existenz nicht in Vernunftgründen, sondern in der christlichen Liebe aufsucht. Allerdings,
wie gesagt, begreift sie diese als eine *geistliche* Orientierung. Als solche nimmt sie eben den
Platz ein, den bei Hume das in der menschlichen Natur angelegte *Gefühl* der *humanity* inne-
hat. Hier tut sich ein interdisziplinäres Forschungsfeld auf zu Wesen und Eigenart praktischer
Orientierung, zu dem die Theologie auf dem Hintergrund ihrer Tradition einen wesentlichen
Beitrag leisten kann. Im Zentrum steht dabei die Unterscheidung und das Verhältnis von Geist
und Gefühl mitsamt den damit verknüpften anthropologischen Implikationen." Kurzum, die
Befürchtung einer Selbstisolierung einer am Liebesgedanken orientierten theologischen Ethik
scheint eher aus einem rationalistisch verengten Blickwinkel zu resultieren. Ihr lässt sich ent-
gegenhalten, ob es nicht in Wahrheit die begründungsbezogene Auffassung von praktischer
Orientierung und das dabei leitende *absolute* Verständnis von Begründung gewesen sind, durch
das sich bestimmte Schulrichtungen der Theologie bzw. der theologische Ethik gegenüber der
allgemeinen Ethik-Debatte isoliert haben.

Was aber den Einwand der Vagheit und argumentativen Intransparenz betrifft, so ist hier
noch einmal daran zu erinnern, dass es *drei* Ebenen sind, auf denen die christliche Liebe ihre
Gestalt gewinnt, nämlich Erleben, Ausdruck und Verstehen. So richtig es ist, dass Liebe »durch
Spontaneität bestimmte" ist, insofern sie in der ersten Ebene fundiert ist, so falsch ist es, sie
auf diese Ebene zu reduzieren mit der Folge, dass Liebe und verstehende Vernunft auseinan-
derfallen. Sie umfasst auch die beiden anderen Ebenen, auf denen sie sich ihrer selbst bewusst
wird. Die *ethische* Reflexion setzt auf der Ebene des Verstehens ein. Die explizierende Deu-
tung, wonach die christliche Liebe auf den Nutzen des Nächsten gerichtet ist, war schon für
die Reformatoren der sozialetische Ausgangspunkt. Sie gibt auch der heutigen Sozialetik
ein normatives Kriterium" an die Hand, mit dem sie anschlussfähig ist für sozialphilosophi-
sche Debatten, bei denen ebenfalls der Gesichtspunkt des Nutzens eine zentrale Rolle spielt
für die Begründung sozialer und politischer Ordnungen." In theologischer Perspektive geht
es hier um die Frage, wessen Nutzen gemeint ist, wenn vom »Nutzen des Nächsten« die Rede
ist, wie dieser Nutzen jeweils zu bestimmen und von welchen anthropologischen Annahmen
dabei auszugehen ist. So ist die christliche Nächstenliebe zum Beispiels mit einer utilitaristi-

sehen Position unvereinbar. Denn sie schließt eine Aggregation des Nutzes auf Kosten von Minderheiten aus, da auch deren Angehörige »Nächste« sind und als solche um so größere Priorität genießen, je schlechter sie gestellt sind. Ebenso ist die christliche Liebe mit einer egalitaristischen Position unvereinbar, die Gleichheit als einen intrinsischen Wert betrachtet, der um seiner selbst willen angestrebt werden sollte. Die Zuwendung zum Nächsten gilt diesem um seiner willen und nicht um der Verwirklichung von Gleichheit willen. Die Angleichung verschiedener sozialer Niveaus mag eine Folge praktisch gewordener Nächstenliebe sein, aber sie ist nicht Selbstzweck. Schließlich wird man auch fragen müssen, ob der Gesichtspunkt des Nutzens gleichbedeutend ist mit einer strikt konsequentialistischen Position. So spielt bei der Frage, was für den Nächsten von Nutzen ist, auch der Gesichtspunkt eine Rolle, was ihm als Menschen angemessen und geschuldet ist, und dieser Gesichtspunkt steht in enger Verbindung mit dem Gedanken der Würde. Es gibt Handlungen, die als solche und nicht erst über ihre negativen Folgen einem Menschen unangemessen sind: Das macht man mit einem Menschen nicht. Hier greifen christlicher Liebesgedanke und das christliche Verständnis des Menschen ineinander. Diese wenigen Andeutungen müssen genügen um deutlich zu machen, dass der christliche Liebesgedanke einerseits ein *distinktes* Ethos impliziert, das sich von anderen Moralauffassungen und ethischen Konzeptionen, die am Gesichtspunkt des Nutzes orientiert sind, unterscheidet, und dass sich andererseits von ihm her eine direkte Linie ziehen lässt zu aktuellen ethischen Debatten insbesondere zur Gleichheits- und Gerechtigkeitsthematik. Auch hier tut sich ein interdisziplinäres Forschungsfeld auf zu der Frage, wie sich die heute diskutierten Gerechtigkeitskonzeptionen zum christlichen Liebesgedanken ins Verhältnis setzen lassen. Lassen sich z.B. die Gerechtigkeitskonzeption von Amartya Sen oder Rawls' Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness auf der Linie dieses Gedankens verstehen?" Nur mit solchen Untersuchungen kommt die theologische Ethik ihrer Aufgabe einer gegenwartsbezogenen Artikulation und Auslegung des christlichen Ethos nach, die dieses sprach- und anschlussfähig hält im Blick auf heutige Orientierungsfragen.

5. Die christliche Mitverantwortung für die Förderung der öffentlichen säkularen Kultur

Ich fasse den bisherigen Argumentationsgang zusammen: Wenn es sich so verhält, dass die dem christlichen Glauben eigentümliche sittliche Orientierung ihren Kern in der christlichen Liebe hat, und wenn weiterhin gilt, dass diese gar nicht die Gestalt eines *ex-ante-Grundes* haben und annehmen kann, dann kann die Aufgabe der diese Orientierung explizierenden theologischen Ethik auch nicht darin bestehen, *absolute Begründungen* für Handlungen oder für die Legitimation von Ordnungen bereitzustellen. Dann ist es vielmehr ihre Aufgabe, für das gegenwärtige Verstehen auszulegen, woraufhin die christliche Existenz in der ihr eigentümlichen Spontaneität und Freiheit gerichtet ist und welche praktischen Konsequenzen dies hat einerseits für den individuellen Lebensvollzug und andererseits für die Gestaltung gesellschaftlicher und politischer Strukturen. Es geht dann nicht um die direkte Ableitung gesellschaftlicher und politischer Ordnungen aus religiösen bzw. theologischen Prämissen, sondern vielmehr um die Frage, wie gesellschaftliche und politische Strukturen dem Richtungssinn

der christlichen Liebe gemäss zu gestalten sind, der auf das Wohl und den Nutzen des Nächsten zielt.⁴⁷

Das Rawssche Modell, wonach religiöse Überzeugungen deshalb aus der öffentlichen Verständigung über die Grundstruktur der Gesellschaft ausgeschlossen werden sollen, weil sie die Gestalt von *Gründen* haben, die nicht von allen Bürgerinnen und Bürgern rezipierbar sind, trifft mithin auf eine sich derart begreifende theologische Ethik nicht zu. Aus deren Perspektive ist es umgekehrt die Frage, ob die Stabilität moderner liberaler Gesellschaften tatsächlich primär auf einem Konsens ihrer Mitglieder hinsichtlich gewisser kognitiver Überzeugungen beruht, die die Gerechtigkeitsprinzipien betreffen, welche die Grundstruktur der Gesellschaft regeln, oder ob nicht fundamentaler für die Stabilität die in prärationale Schichten des Erlebens reichenden Einstellungen der Bürgerinnen und Bürger sind. Pointiert ausgedrückt: Ist nicht entscheidender als die Übereinstimmung in kognitiven Überzeugungen, dass es so etwas wie einen *Geist* der Liberalität gibt, der den gesellschaftlichen Umgang bestimmt und der sich darin zeigt, wie die Missachtung oder Verletzung der Freiheit oder Gleichheit eines Anderen *erlebt* wird? Es war davon die Rede, dass alle rationale Orientierung immer schon eine vernünftige Gerichtetheit der Spontaneität zur Voraussetzung hat. Diese aber kann sich aus ganz unterschiedlichen Quellen speisen und mit unterschiedlichen kognitiven Überzeugungen verbinden, zu denen auch religiöse Überzeugungen gehören.

Unter dem Leitgesichtspunkt des Nutzens für den Nächsten kann die theologische Ethik die Rawssche Fragestellung ohne Einschränkung mitgehen, wie eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger mit unterschiedlichen religiösen, philosophischen und moralischen Überzeugungen dauerhaft bestehen kann. Rawls' These ist, wie gesagt, dass ohne gemeinsame, von allen Bürgerinnen und Bürgern geteilte öffentliche Werte als Grundlage für die Beurteilung der Legitimität oder Illegitimität von Handlungen, Entscheidungen und Regelungen eine solche Gesellschaft nicht denkbar ist. Dieser These lässt sich schwerlich widersprechen. Das entscheidende Argument zu ihren Gunsten betrifft das Problem der wechselseitigen Achtung. Grundvoraussetzung für gesellschaftliche Stabilität ist die wechselseitige Achtung als Bürgerinnen und Bürger, und diese setzt ein gemeinsames Selbstverständnis hinsichtlich bestimmter Werte und Regeln voraus, die den Status des Bürgers definieren und festlegen, in bezug worauf ihm Achtung geschuldet ist. Ohne ein solches gemeinsames Selbstverständnis wäre die moralische und politische Berücksichtigung, die A in den Augen von B verdient, in kontingenter Weise abhängig von den partikularen Überzeugungen von B, die A möglicherweise nicht teilt. In diesem Fall könnte von einer *Achtung* von A durch B nicht die Rede sein, da dies die Anerkennung und Berücksichtigung des Selbstverständnisses von A voraussetzen würde. Dessen Behandlung nach Maßgabe nur der - z.B. religiösen - Vorstellungen von B darüber, wie A behandelt werden sollte, ohne Berücksichtigung dessen, wie A selbst sich versteht und behandelt werden möchte, ist ersichtlich das Gegenteil von Achtung. Wenn aber andererseits auch das Selbstverständnis von A weltanschaulich-partikularen Charakter hat, und zwar in inhaltlich konträrer Weise zu B, dann ist nicht zu sehen, wie B dieses als maßgebend für die moralische und politische Berücksichtigung und Behandlung von A soll anerkennen können. Das Modell einer weltanschaulich radikal segmentierten Gesellschaft ohne den Bezugspunkt eines die Bürgerinnen und Bürger verbindenden gemeinsamen Selbstverständnisses hinsichtlich bestimmter, für ihr Zusammenleben grundlegender Werte ist da-

her mit dem Gedanken wechselseitiger Achtung schwerlich vereinbar. Vielmehr sind hier Konflikte vorprogrammiert. Daran kann auch die grundsätzliche Bereitschaft zur Anerkennung eines „Pluralismus weltanschaulicher Überzeugungen.“ nichts ändern, da sie das Problem der Achtung im konkreten Fall nicht löst, wenn es z.B. um Verhalten geht, das in der Perspektive der weltanschaulichen Überzeugung von A angemessen und in der von B diskriminierend ist. Eine in wechselseitiger Achtung fundierte stabile Ordnung des Zusammenlebens ist nicht denkbar ohne gemeinsame Werte, an denen sich bemisst, wofür ein jeder Achtung zu beanspruchen ein Recht hat. Unter weltanschaulich pluralen Bedingungen können diese nur säkularen Charakter haben.

Aus der Säkularisierung der öffentlichen Sphäre resultiert für Christinnen und Christen die Zumutung, dass sie sich zweifach orientieren müssen, einerseits in der Perspektive ihres Glaubens und andererseits im Horizont säkularer Vernunft. Daraus folgt für die theologische Ethik, dass sie eine zweifache Aufgabe hat: einerseits die Auslegung und problembezogene Konkretisierung des christlichen Ethos - also z.B. die Explikation des christlichen Lebensverständnisses und die Erhellung von dessen Implikationen im Hinblick auf aktuelle bioethische Fragen -; andererseits die Anwaltschaft für das vom christlichen Ethos her Gebotene im Horizont öffentlicher Vernunft durch dessen Übersetzung in allgemein rezipierbare Gründe und Argumente. Tatsächlich geschieht solche Übersetzung ja ständig in theologischen und kirchlichen Texten, zum Beispiel in der Verbindung des biblischen Gedankens der Gottebenbildlichkeit mit dem für die säkulare öffentliche Kultur zentralen Gedanken der Menschenwürde. Dass auch Letzterer »weltanschaulichen« Charakter hat und in nichts »rationaler« ist als der Gedanke der Gottebenbildlichkeit, braucht dabei gar nicht bestritten zu werden. Entscheidend ist die Tatsache, dass es derartige »Topoi« als gemeinsame Bezugspunkte für die öffentliche Legitimierung von Entscheidungen, Regelungen oder Handlungen gibt und dass sie auch im Recht verankert sind. Sie rücken damit in jene Funktion ein, die in der Vergangenheit in weltanschaulich homogenen Gesellschaften religiöse Überzeugungen hatten.

Als Fazit bleibt festzuhalten, dass es vom christlichen Liebesgedanken her eine christliche Mitverantwortung für die Förderung und Weiterentwicklung der säkularen öffentlichen Kultur gibt. Denn wie sich am Problem der wechselseitigen Achtung zeigt, gibt es unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus hierzu keine Alternative.

6. Die Respektiverung des Differenten und die Unterscheidung zwischen dem moralisch Richtigen und dem politisch Richtigen

Es war davon die Rede, dass die theologische Ethik eine zweifache Aufgabe hat, die Auslegung und problembezogene Konkretisierung des christlichen Ethos und die Anwaltschaft für das vom christlichen Ethos her Gebotene im Horizont öffentlicher Vernunft. Es muss nun zum Schluss von den Grenzen die Rede sein, an die die theologische Ethik in Wahrnehmung der zweiten Aufgabe stößt. Aufgrund des distinkten Charakters des christlichen Ethos muss damit gerechnet werden, dass sich nicht alles, was zur sittlichen Orientierung des christlichen Glaubens gehört, in allseits rezipierbare säkulare Argumente übersetzen lässt. Oben wurde diese Orientierung als eine bestimmte Ausrichtung des Lebensvollzugs beschrieben, der die christ-

liehe Tradition umfassend mit dem Wort -Liebe- Ausdruck gegeben hat. Sie bezieht ihre Eigentümlichkeit von dem her, woraufhin sie ausgerichtet ist. Das ist die erlebte, artikulierte und dem Verstehen aufgegebene Wirklichkeit, auf die der christliche Glaube bezogen ist. Liebe im christlichen Sinne ist daher nicht eine allgemeinmenschliche und im Prinzip jedermann mögliche Einstellung. Sie ist engstens verknüpft mit dem christlichen Wirklichkeitsverständnis. Daher können Divergenzen zwischen christlicher Orientierung und öffentlicher Vernunft nicht ausgeschlossen werden.

Wie ist in dieser Situation zu verfahren? Wie ist zu verfahren - um einen besonders umstrittenen Bereich zu nennen -, wenn es um die rechtliche Regelung bioethischer Fragen geht, bei denen das christliche Verständnis des Lebens oder des Menschen im Konflikt liegt mit anderen Auffassungen? Es war von dem Vorschlag von Herlinde Pauer-Studer die Rede, in Ethikkommissionen, die mit rechtlichen Regelungen befasst sind, in solchen Fällen nur freistehende Argumente zuzulassen. Doch gegen den Ausschluss oder die Selbstbeschränkung religiöser Orientierungen zugunsten öffentlicher Vernunft spricht hier Mehreres. Zum einen kann man in Aufnahme eines Begriffs von Harry Frankfurt argumentieren, dass der Gläubige bei derartigen Fragen unter so etwas wie einer »volitionalen Nötigung-s" stehen kann. Er ist sozusagen durch die Richtung seines eigenen Willens genötigt, sich für das einzusetzen, was für ihn unaufgebbar ist. Ein Absehen davon zugunsten der Argumente öffentlicher Vernunft ist ihm schlechterdings nicht möglich. An dieser Stelle erlangt noch einmal die Tatsache Gewicht, dass es sich bei religiösen Überzeugungen nicht einfach nur um kognitive *Gründe* einer bestimmten Art handelt, sondern darum, wie ein Mensch die Wirklichkeit *erlebt* und wie er dieses Erleben in dessen Artikulation und Verstehen verarbeitet. Eben dies prägt die Richtung seines Willens. Frankfurt illustriert solch volitionale Nötigung an Luthers Ausspruch vor dem Reichstag zu Worms »Hier stehe ich, ich kann nicht anders«. Das kann die Situation eines religiös gebundenen Menschen auch bei bioethischen Fragen sein.

Zum anderen lässt sich einwenden, dass der Vorschlag von Herlinde Pauer-Studer der Eigenart moralischer Probleme nicht genügend Rechnung trägt. Die Tatsache, dass etwas überhaupt zu einem moralischen Problem wird, setzt immer schon eine bestimmte Orientierung voraus, gemessen an der es zum moralischen Problem wird. Die Zumutung, von dieser Orientierung abzusehen zugunsten von freistehenden Argumenten ist gleichbedeutend mit der Zumutung, von dem abzusehen, was das Problem zum Problem macht, und die vermeintliche Klärung mit Argumenten öffentlicher Vernunft klärt daher in Wahrheit das Problem nicht, sondern lässt es bestehen. Um dies auf Pauer-Studers Beispiel der aktiven Sterbehilfe zuzuspitzen: Es mag zutreffen, dass die Handeln-Unterlassen-Debatte im Prinzip von jedermann rezipierbar ist; aber es ist nicht von jedermann rezipierbar, dass sie den Ausschlag geben soll für die gesetzliche Regelung der aktiven Sterbehilfe.

Daher kann in solchen Fällen von den vorhandenen religiösen bzw. weltanschaulichen Orientierungen nicht abgesehen werden. Sie müssen vielmehr in der öffentlichen Debatte Berücksichtigung erfahren. Das bedeutet, dass die Stabilität liberaler demokratischer Gesellschaften nicht nur darauf beruht, dass die Bürgerinnen und Bürger einander als Freie und Gleiche anerkennen, sondern auch darauf, dass sie sich wechselseitig in ihren Besonderheiten respektieren und auf der Ebene rechtlicher Regelungen solche Lösungen in Gestalt von *Kom-*

promissen suchen, die die Zumutung, unter einem Recht leben zu müssen, das nicht in jeder Hinsicht den eigenen sittlichen Überzeugungen entspricht, für alle nach Möglichkeit in erträglichen Grenzen hält. Wobei hier gleich hinzuzufügen ist, dass Konflikte nicht ausgeschlossen werden können, für die alle denkbaren Regelungen dieses Kriterium nicht zureichend erfüllen können. Es lassen sich leicht Beispiele ausdenken - z.B. die Forderung nach Einführung der Todesstrafe oder die Praxis der Mädchenbeschneidung -, bei denen wir uns aus tiefster Überzeugung zu Kompromissen außerstande sehen. Hier bleibt ein Dilemma.

Letztlich bedeutet dies die Zumutung an alle Bürgerinnen und Bürger zu unterscheiden zwischen dem in ihrer Sicht ethisch Richtigen und dem politisch Richtigen. Wobei das politisch Richtige in einem übergeordneten Sinne auch ein ethisch Richtiges ist, insofern es auf die Wahrung der Voraussetzungen gesellschaftlichen Zusammenlebens zielt. Wir leben in einer in ihrer Grundverfassung liberalen Gesellschaft, in der es jedem freigestellt ist, seine Vorstellung von einem guten Leben zu verwirklichen, ohne dass wir uns dazu auf ein gemeinsames Konzept von einem guten Leben verständigen müssten. Worüber wir uns jedoch verständigen müssen, ist das, was man eine »gute Gesellschaft« nennen kann. Gemeint ist damit die Gesellschaft, in der wir gemeinsam leben wollen. So, wie wir nicht in einer Gesellschaft leben wollen, in der es willkürliche Grausamkeit gegenüber Tieren gibt und Tierquälerei dem individuellen Belieben des einzelnen überlassen ist, so geht uns z.B. auch gemeinsam die Frage an, wie in der Gesellschaft, in der wir leben, mit menschlichem Leben in seinem frühesten Stadium umgegangen werden soll. Bei der gesetzlichen Regelung dieser Frage geht es nun aber nicht nur um das moralisch Richtige und Falsche, sondern auch um die Frage, was die Bürgerinnen und Bürger eines Landes aus eigener Überzeugung mitzutragen in der Lage sind. Denn andernfalls könnte die Situation entstehen, dass die Gesellschaft, in der sie leben, eben nicht *die* Gesellschaft ist, in der sie leben *wollen*, also eine in ihren Augen gute Gesellschaft, weil in ihr Dinge geschehen, die sie aus tiefster Überzeugung verabscheuen. Insofern hat es seinen guten Sinn, dass das, was zum für alle verbindlichen Gesetz wird, in einem *politischen* Prozess entschieden wird, bei dem am Ende in der Regel ein Kompromiss steht, der auf eine Mehrheit und möglichst breite Abstützung zielt. Der Beschluss des Deutschen Bundestags zum Import und zur Forschung an embryonalen Stammzellen kann als ein Beispiel hierfür gelten. Je nach ethischem Standpunkt mag man ihn als suboptimal oder falsch betrachten. Er spiegelt das wider, was in der gegebenen Situation auf der Ebene politischer Verständigung möglich war.

So richtig es ist, in der Auseinandersetzung um das moralisch Richtige den eigenen Standpunkt mit den bestmöglichen Argumenten zu vertreten, so wichtig ist es doch auch, auf Gesetzebene das politische Ziel einer für die Gesellschaft im Ganzen akzeptablen Regelung im Auge zu behalten. Das bedeutet, dass wir uns hier als Bürgerinnen und Bürger verstehen sollten, die das gemeinsame Interesse an einem Gemeinwesen verbindet, mit dem sich nach Möglichkeit auch der Andersdenkende soll identifizieren können. Insoweit dies in den eigenen Willen hineingenommen wird, sind Regelungen auf der politischen Ebene, die dem Andersdenkenden entgegenkommen und dabei Abstriche in bezug auf die eigene Überzeugung notwendig machen, kein von außen auferlegter Zwang, sondern etwas selbst Bejahtes. Wobei dies, wie gesagt, mit der Einschränkung versehen ist, dass es Fragen geben kann, bei denen wir uns zu einem solchen Entgegenkommen außerstande sehen.

Faktisch verhält es sich ja so, dass wir in aller Regel die Ergebnisse politischer Prozesse auch dort akzeptieren, wo wir sie nicht für richtig halten und wo wir die Gründe, die den Ausschlag gegeben haben, nicht teilen. Entscheidend ist, dass sie in einem fairen Verfahren zustande gekommen sind und dass wir durch sie nicht in unseren Grundrechten verletzt werden." Insofern fordert das liberale Legitimitätsprinzip, wonach die Gründe, auf die sich gesetzliche Regelungen stützen, im Prinzip von jedermann rezipierbar sein sollen, mehr, als in Anbetracht der Praxis politischer Deliberation gefordert werden muss.

Prof Dr. Johannes Fischer
Institut für Sozialethik
Zollikerstrasse 117
CU-8008 Zürich

Abstract

The essay is dealing critically with views from the area of evangelical theology, that understand secularisation and ideological neutrality of the public sphere as a misfortune and as a marginalisation of religion. In contrast to this, the paper argues that there is a Christian responsibility for an ideologically neutral public sphere.

Anmerkungen

1. Vortrag auf Einladung des Instituts für christliche Gesellschaftswissenschaften der Universität Münster im Rahmen der Vortragsreihe »Religiöse Überzeugungen und öffentlicher Vernunftgebrauch« am 14. Januar 2004. Für mancherlei Anregungen habe ich meinem Mitarbeiter Stefan Grotefeld zu danken.
2. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993. Deutsche Ausgabe: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 1998.
3. A.a.O., 22f.
4. Ich übernehme diese treffende Charakterisierung von Stefan Grotefeld.
5. *Politischer Liberalismus*, a.a.O., 127ff.
6. A.a.O., 317.
7. A.a.O., 353.
8. J. Rawls, *Das Recht der Völker*, 2002, 165-218.
9. S. Grotefeld, *Politische Deliberation und religiöse Überzeugungen. Kritische Überlegungen zu John Rawls' Idee öffentlicher Vernunft aus theologischer Sicht*, in: Klaus Peter Rippe (Hg.), *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, 1999, 83-107.
10. N. Wolterstorff, *The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues*, in: R. Audi/ders.: *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, 1997, Lanham/ Boulder/ New York/ London, 67-120.
11. Bert van der Brink, *The Tragedy of Liberalism. An Alternative Defense of a Political Tradition*, 2000.
12. Dieser Auffassung scheint Rawls im Blick auf den Schwangerschaftsabbruch zu sein, vgl. *Politischer Liberalismus*, a.a.O., 349, Anm. 32.
13. H. Pauer-Studer, *Öffentliche Vernunft und Medizinethik*, in: K. P. Rippe, *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, 1999, 371-384, 376f.
14. A.a.O., 379.
15. Ebd.
16. Vgl. dazu J. Fischer, *Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott*, in: *ZThK* 87 (1990), 224-244.
17. Zum Erkenntnischarakter des christlichen Glaubens vgl. J. Fischer, *Glaube als Erkenntnis*, 1989, 17-75.
18. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (J 926), GS VII, 86.

19. *eh. Taylor*, Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, 1996, insb. 146ff'.
20. Vgl. dazu *J. Fischer*, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, 2002, 17ff.
21. Vgl. dazu etwa *E. Herms*, Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung, in: *H. Steinmann/A. Löhr* (Hg.), Unternehmensethik, 21991, 69-102.
22. Vgl. dazu die erfrischende Kritik am Letztbegründungsprogramm der Diskursethik bei Hermann Lübke, Sind Normen methodisch begründbar? Rekonstruktion der Antwort Max Webers, in: *W. Oelmüller* (Hg.), Transzendentalphilosophische Normenbegründung. 1978,38-49.
23. A.a.O., 93.
24. A.a.O., 92f.
25. Vgl. dazu *S. Grotefeld*, Distinkt, aber nicht illegitim. Protestantische Ethik und die liberale Forderung nach Selbstbeschränkung, ZEE 45. Jg. (2001),262-284,271.
26. Vgl. *M. Honecker*, Vernunft, Gewissen, Glaube. Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik, ZThK 77. Jg. (1980), 325-344.
27. *B. Williams*, Ethik und die Grenzen der Philosophie, 1999, 33f.
28. *M. Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7, 34ff
29. *W. Härte*, Die gewinnende Kraft des Guten. Ansatz einer evangelischen Ethik, in: ThLZ 129 (2004) 2, 124, vgl. 128f.
30. Erhellend in bezug auf diese Differenzierung ist Harry Frankfurts Unterscheidung zwischen der moralischen Frage, was man tun soll, und der Frage, worum man sich kümmern soll (Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens, in: *ders.*, Freiheit und Selbstbestimmung, 2001, 98-115). Frankfurt illustriert den Unterschied an der Sorge einer Mutter für ihr Kind, die nicht moralisch begründet ist darin, dass sie gut oder moralisch wertvoll ist, sondern die in einer inneren, willentlichen Verbundenheit fundiert ist, bezüglich derer Frankfurt von »volitionaler Nötigung« spricht. Das Selbst baut sich hiernach nicht über moralische Wertungen auf (Charles Taylor), sondern über die volitionale Ausrichtung der Person.
31. Ich entnehme das Beispiel *T. van Willigenburg*, Morally Relevant Facts: Particularism and Intuitionistic Rationality, in: *W. van der Burg/T. van Willigenburg* (Hg.), Reflective Equilibrium. Essays in Honor of Robert Heeger, 1998, 41-54,47f.
32. Dies ist kritisch gegenüber gewissen Definitionen oder Bestimmungen von -handeln- zu betonen, die der Spontaneität des Handelns keine oder zu wenig Beachtung schenken. So ist Eiler Herms der Auffassung, dass Handeln auf einer »selbstbewussten freien Wahl« beruht. Vgl. *E. Herms*, Grundlinien einer ethischen Theorie der Bildung von ethischen Vorzüglichkeitsurteilen, in: *ders.*, Gesellschaft gestalten, 1991,44-55,45. Diese Bestimmung ist schwerlich zu vereinbaren damit, wie wir in unseren alltäglichen Bezügen das Wort -handeln- gebrauchen. Wenn ich auf der Strasse jemandem spontan zuwinke, dann treffe ich dabei keine Wahl, d.h. Entscheidung in bezug auf die Alternative zu winken oder nicht zu winken. Andernfalls wäre das Winken nicht spontan. Es ist zumindest in hohem Masse erläuterungsbedürftig, wie der Begriff einer »selbstbewussten freien Wahl« auf derartige Handlungen sinnvoll angewendet werden kann. Herms leitet aus seiner Definition des Handelns weitreichende Konsequenzen ab, und sie ist für seine gesamte Ethik-Konzeption grundlegend. In Verbindung mit der – ebenfalls nicht unanfechtbaren – These, dass alles Handeln auf Ziele gerichtet ist, wird aus ihr abgeleitet, dass alles Handeln auf einer Wahl von Zielen beruht. Soll diese Wahl nicht willkürlich, sondern begründet erfolgen, dann muss es eine Instanz geben, an der sich die Zielwahl orientiert. Soll nun wiederum auch diese Instanz nicht einfach willkürlich gesetzt sein, muss sie dem Handelnden vorgegeben sein. »Nun gibt es aber nur einen einzigen Sachverhalt, der Personen (handelnden Individuen) in einer ihrer Willkür völlig entzogenen Weise vorgegeben ist: ihre eigene Existenz als Personen«. (Der religiöse Sinn der Moral, a.a.O.; 82) So gelangt Herms zu seiner Schlussfolgerung, dass alles Handeln letztlich in einer Gewissheit hinsichtlich der Bestimmung des Menschen fundiert ist. Doch steht und fällt dieses Resultat mit dem vorausgesetzten Handlungsbegriff. Letztlich geht es hier um eine Frage des methodischen Vorgehens im Bereich der Ethik. Ist dieses hermeneutisch orientiert, geht es also darum, zu verstehen, was eigentlich wir thematisieren, wenn wir von Handlungen sprechen, oder beruht es auf Konstruktion auf der Grundlage dezisionistisch eingeführter Prämissen?
33. *D. Hume*, Eine Untersuchung der Grundlagen der Moral, hg. von *K. Hepfer*, 2002.
34. Vgl. *1. Fischer*, Gefühl der Liebe und Geist der Liebe, in: ZThK 97 (2000), 88-109.
35. *M. Honecker*, Einführung in die Theologische Ethik, 1990, 152f.
36. A.a.O.,157.
37. *D. Hume*, a.a.O; 4.
38. A.a.O.,8.
39. A.a.O., 58. Bereits bei Hume findet man Reflexionen zum Verhältnis von Erleben (Gefühl), Artikulation und Verstehen, ohne dass dies von ihm ausdrücklich so benannt wird. Vgl. a.a.O; 57f.
40. A.a.O., 110.
41. A.a.O., 117.
42. Dazu sei hier nur so viel angemerkt: Ein offensichtlicher Unterschied zwischen Gefühl und Geist der Liebe besteht darin, dass das Gefühl der Liebe individuell zuschreibbar ist als mein, Dein oder ihr Gefühl, während dies beim

Geist der Liebe nicht der Fall ist. Man könnte sagen, dass Letzterer sich in einer bestimmten Gerichtetheit der ganzen Person darstellt, die jedoch nicht wie das Gefühl an diese gebunden ist. Damit hängt ein Zweites zusammen, nämlich dass wir das Gefühl der Liebe im Inneren der Person lozieren, während Geist im Sinne von Pneuma die Unterscheidung von Innen und Außen transzendiert und sich in einer bestimmten Gerichtetheit der Person darstellt, die gleichermaßen Affekt und Verstand und äußeres Handeln umfasst. Weniger klar ist ein anderer Unterschied. Man könnte versucht sein zu sagen, dass sich das Gefühl der Liebe auf eine bestimmte Person bezieht, die geliebt wird, während der Geist der Liebe auf den *Nächsten* in der Person des Anderen hin ausgerichtet, was bedeutet, dass Liebe im letzteren Sinne von den individuellen Eigenschaften, Vorzügen oder Defiziten der betreffenden Person unabhängig ist. Der Nächste kann in vielen Personen begegnen. Doch scheint Humes *Gefühl der humanity* eine ähnliche Struktur zu haben, insofern sie sich auf alle Menschen erstreckt. Hier wäre zu fragen, ob sich dieses Gefühl auf alle Menschen als individuelle Personen bezieht oder auf *den Menschen* in der Person eines Anderen. Letzteres hätte eine strukturelle Ähnlichkeit zur Nächstenliebe, würde sich aber darin von dieser unterscheiden, dass diese ein bestimmtes Bezogensein auf den Nächsten bezeichnet.

43. *M. Honecker*, Einführung in die Theologische Ethik, a.a.O., 153.
44. Dies ist, wie gesagt, nicht in dem Sinne misszuverstehen, dass die christliche Liebe als solche ein normatives Kriterium für die Beurteilung von Handlungen, Regeln oder Ordnungen ist. Der Gesichtspunkt des Nutzes benennt vielmehr, woraufhin die christliche Liebe als *beurteilende Instanz* gerichtet ist und woran sie Handlungen, Regelungen und Ordnungen bemisst.
45. So findet sich schon bei Hume die Überlegung, dass der Wert der *Gerechtigkeit* ~ die Hume in enger Verbindung mit dem Eigentum begriffen - allein in ihrer Nützlichkeit für das allgemeine Wohlergehen begründet ist (a.a.O., 15ff.).
46. So die These von *H. Beckley*, *Capability as Opportunity*. How Amartya Sen Revises Equal Opportunity, *Journal of Religious Ethics*, 30.1 (2002), 107-135.
47. Diese Aufgabenstellung impliziert ein spezifisches Verständnis von theologischer Ethik. Diese ist dann nämlich nicht der *normativen Ethik* zuzuordnen, die Urteile über die Richtigkeit von Handlungen, Regeln oder Ordnungen fällt. Vielmehr verfährt die theologische Ethik deskriptiv, indem sie die praktischen Implikationen einer bestimmten Orientierung - der christlichen Liebe - expliziert. Als Nachdenken über diese Orientierung nimmt sie einen anderen Standpunkt ein als diese Orientierung selbst. Daher kann sie nur sagen, was *im Sinne der christlichen Liebe* geboten oder richtig ist, aber sie kann nicht in einem absoluten oder kategorischen Sinne sagen, was richtig oder falsch ist. Die Zurückhaltung, die sie sich damit auferlegt, unterscheidet sie von absoluten - sei es christologischen oder ordnungstheologischen - Begründungen, die in einem kategorischen Sinne Aussagen über das Wesen, die Legitimität oder Richtigkeit von Ordnungen oder Handlungen machen.
48. Vgl. *E. Herms*, *Theologie und Politik*. Die Zwei-Reiche-Lehre als Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus, in: ders., *Gesellschaft gestalten*, a.a.O., 95-124.
49. *H. Frankfurt*, Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens, in: ders., *Freiheit und Selbstbestimmung*, 2001, 98-115.
50. *W. van der Burg/F. W. A. Brom*, Eine Verteidigung der staatlichen Neutralität, in: *K. P. Rippe* (Hg.), *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, 1999, 53-82.
51. Ich übernehme dieses Argument von Stefan Grotefeld.

Strukturwandel der Freiheit

Gedanken zu einer aktuellen Kontroverse.

Von Christian Walther

1. Einen Gegensatz überwinden:

Über Freiheit ist gerade im Laufe der letzten drei Jahrhunderte viel geredet und geschrieben worden. Wem fiel in diesem Zusammenhang nicht Carl Valentins ironische Bemerkung ein: »Es ist alles schon gesagt, nur noch nicht von allen.« Da könnte man jetzt auf den Verdacht kommen, dass eigentlich viel Gescheites nicht mehr dazu beizutragen ist. Doch erstaunlicher Weise hat sich in den letzten Monaten, angestoßen von Hirn Forschern, die Debatte über Freiheit wieder verlebendigt. Bemerkenswert daran ist, dass diese Debatte nicht nur in Fachtagungen, hinter Institutstüren oder in Laboratorien geführt wird, sondern öffentlich zum Beispiel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. Am Anfang der Auseinandersetzungen steht die These, dass Freiheit nicht mehr als eine Illusion sei. Denn auch das Bewusstsein der Freiheit sei eine für Manipulationen zugängliche Größe. Darum will man, wie Gerhard Roth von der Universität Bremen ausführt, auch nicht mehr den Begriff der Willensfreiheit benutzen, sondern plädiert dafür, lieber von »Handlungsautonomie« zu sprechen. Darunter wird ein Prinzip verstanden, das den »offensichtlichen Unterschied zwischen Handlungen [...], bei denen der Handelnde mit sich »im Einklang« ist, und solchen, bei denen er sich getrieben fühlt«, wieder zu Geltung bringen soll. »Ich handle frei, wenn ich nicht aus äußerem oder innerem Zwang, sondern »aus mir«, d.h. entsprechend aller meiner bewussten und insbesondere unbewussten Erfahrungen handle. Dies ist völlig vereinbar mit einem Determinismus des Naturgeschehens-!.

Zweifellos sind durch die Hirnforschung neue Einsichten gewonnen und verbreitet worden. Gegen die Deutungen der Forschungsergebnisse ist aber auch Widerspruch laut geworden und Gegensätze haben sich aufgetan. Statt vieler Einzelhinweise zitiere ich hier nur aus Leserschriften: »So sind die axiomatischen Grundpfeiler der Werkzeuge reduktionistisch. Z.B.: Ob Bewusstsein außerhalb des Gehirns möglich ist, wissen wir nicht. Hirnforscher wissen es genau: Bewusstsein ist an Gehirn Aktivitäten gebunden. [...] Offene Fragen werden mit mehr oder weniger spekulativen Aussagen zugeschüttet. [...] Hirnforscher pflegen Phänomene, die nicht in ihr enges Korsett passen, auszublenden oder mit geradezu abenteuerlichen Argumenten in ihr Weltbild zu integrieren. [...] Hirnforschung ist notwendig und nützlich. Wenn sie aber mit reduzierten Voraussetzungen argumentiert und gleichzeitig ihre Grenzen überschreitet, wird sie demagogisch-e-.

Die Kritik an den axiomatischen Grundlagen der Hirnforschung bezieht besonders auch die Determinismus These ein. Dazu heißt es: »Gehirne sind aber wegen der Zahl der einzelnen Elemente und noch mehr wegen deren unzähliger Verbindungen und durch die Fähigkeit zur Plastizität außerordentlich komplexe Systeme mit inhärentem Vermögen, unvorhergese-

hen oder offen zu reagieren. Eine eventuelle Determinierung ist auch mit neuesten neurowissenschaftlichen Techniken derzeit nicht annähernd begründbar«'.

Es kann hier nur ein Ausschnitt aus der gegenwärtigen Debatte behandelt werden. Aber zuvor soll ein immer wieder gerne aufgerissener, gewissermaßen schon stereotyper Gegensatz zur Sprache gebracht werden. Es handelt sich darum, dass die Geisteswissenschaften generell unter den Verdacht gestellt werden, abgehoben zu sprechen und um Realitäten und Fakten, speziell um naturwissenschaftliche, sich wenig oder gar nicht zu kümmern. Dagegen reklamieren die mehr der naturwissenschaftlichen Forschung und den praktischen Dingen des Lebens zugewandten Wissenschaften für sich Realitätsnähe und vor allem Praktikabilität. Die Dinge haben sich seit dem 19. Jahrhundert eben so entwickelt. Wem fiel an dieser Stelle nicht Wilhelm Diltheys Bemerkung ein: Man könne Geistes- und Naturwissenschaften nicht mehr in einem Kopf zusammen denken. Womit dann auch gesagt wäre: Es gibt keine Universalgenies, wie es beispielsweise Leibniz noch gewesen ist, mehr. Darüber hinaus hat dieser Gegensatz bereits im 19. Jahrhundert bekanntlich zu einer folgenreichen Forderung geführt: Damals formulierte beispielsweise Karl Marx seine berühmte 11. These gegen Hegel. Sie lautete: »Die Philosophen haben die Welt nur interpretiert; es kömmt aber drauf an, sie zu verändern.« Lässt sich Wissenschaft aber als Weltveränderungsfaktor begreifen und wenn ja: in welcher Hinsicht? Seither sehen sich jedenfalls Wissenschaften überhaupt mit der Forderung konfrontiert, entweder für den technischen Fortschritt, die ökonomische Entwicklung, die Vermehrung von Arbeitsplätzen und nicht zuletzt für das individuelle Einkommen Verwertbares zu liefern, oder sie erhalten den Stempel: gesellschaftlich unbrauchbar. Dass damals eine Tradition begründet wurde, die auch heute noch wirksam ist, kann man an manchen Äußerungen zur gegenwärtigen Bildungs- und Universitätsreform ablesen.

Aber ist hier möglicherweise ein Gegensatz konstruiert worden, der einfach so nicht stehen bleiben darf? Können wir überhaupt auf einen Dialog zwischen beiden, vor allem in ihren Methoden und Gegenständen verschiedenen Wissenschaften verzichten? Leben in einer Vielheit bleibt doch ein Ganzes, auch wenn es von verschiedenen Seiten erforscht und in seiner jeweiligen Eigenart verstanden wird. Es geht im weiteren dann um die Prüfung dessen, was uns in der Praxis bestimmt. Und in dieser Beziehung halten die sogen. Geisteswissenschaften Kriterien bereit, um das, was hinter den Forderungen nach praktischer Verwertbarkeit steht und welche Zwecke damit verfolgt werden, im Blick auf seine Bedeutung für den Vollzug der Existenz verstehbar zu machen. Wie gehen wir mit unserem Können um und wohin führt das? Es geht gar nicht darum, einer heute auch gängigen Kulturkritik mit ihrer teilweisen Apokalyptik zu folgen, sondern um Prüfungen dessen, was hinter unseren Entscheidungen und Handlungen steht. Solche Fragen werden sich nur klären lassen, wenn man sich zunächst von dem Verwertbarkeitspostulat distanziert und dem Grundsätzlichen als dem Grundlegenden, zugegeben dem sich jenem Postulat Verweigernden, zuwendet. Es geht ja auch in den Naturwissenschaften dort um Grundlegendes, wo sie Grundlagenforschung betreibt, und die ist bekanntlich auch nicht apriori von dem Verwertbarkeitspostulat bestimmt, obwohl sie a posteriori durchaus Verwertbares liefern kann.

Der Versuch der Hirnforschung, die neuronalen Bedingungen für Entscheidungen und Handlungen zu untersuchen, lässt sich gleichfalls jener Erforschung des Grundlegenden zuordnen. Doch welche Sicht des Menschen wird hier manifest? Tritt er als ein von neuro-

nenalen Prozessen Getriebener auf, dem alles zu zutrauen ist, der aber für nichts verantwortlich gemacht werden darf? Schon wurde ja in der Diskussion die Anregung gegeben, ob wir auf Grund der Ergebnisse der Hirnforschung nicht überhaupt auf die Verwendung solcher Kategorien wie Verantwortung, Freiheit und Schuld besser verzichten sollten. Jedenfalls erst aus der angesprochenen Distanz heraus kann eine Bewertung dessen erfolgen, was die Hirnforschung an bewegenden Elementen sichtbar macht, wenn Menschen etwas entscheiden oder tun.

Dabei geht es nicht um eine heute, vor allem auch in der Politik, so beliebte moralistische Betrachtungsweise, die in politischer Korrektheit ihre Rechtfertigung sucht, aber dann in reichlichem Maß jene Keulen liefert, die sich politische Gegner gerne auf den Kopf schlagen; sondern es geht um die Verstehbarkeit der Beweggründe und der Ziele, die verfolgt werden sollen. Bedarf es dazu überhaupt noch eines Beweises, dass das Gehirn dafür ebenso eine unabdingbare Voraussetzung ist wie die ebenfalls mit dem Gehirn zusammenhängende Intelligenz? Ja, es wäre geradezu zu fragen, ob nicht Freiheit auch als eine Funktion des Gehirns begriffen werden kann, insofern seine Prozesse für das Abwägen von Alternativen wichtig sind. Freiheit, jedenfalls im Augustinischen Sinne, lässt sich als »Abwägen und Wählen Können« begreifen. Der Akt des Verstehbarnachens selber aber ist als Ausdruck der Freiheit des Entscheidens und damit des Abklärens des Willens zu sehen. Denn, das darf nicht vergessen werden: Hinter jeder Handlung steht als Grundvoraussetzung Freiheit der Entscheidung, Bestimmtes zu tun oder zu lassen. Freiheit der Entscheidung geht der Tat voraus. Das trifft auch auf den Hirnforscher zu. Denn es lässt sich sicher nicht beweisen, dass seine Existenz als Hirnforscher bereits eine Folge neuronaler Determiniertheit ist. Der in Berlin lehrende Philosoph Peter Bieri hat zu dem hier angesprochenen Komplex einen nachdenkenswertem Gedanken beigetragen. In seinem Buch -Das Handwerk der Freiheit-, heißt es dazu: »Es ist der Gedanke, dass wir, indem wir die Freiheit der Entscheidung ausüben, etwas mit uns und für uns machen. [...] Dieser gestaltende, schöpferische Aspekt des Entscheidens beruht [...] auf der Fähigkeit, einen inneren Abstand zu uns selbst aufzubauen und uns dadurch in unserem Willen zum Thema zu werden-s". Dem wäre nur noch hinzu zu fügen, dass ohne das Wollen einer solchen Distanz, die ja den Raum der Selbstprüfung eröffnet, das Denken in den Kreislauf steriler Routine geriete. Selbstprüfung aber, die unter anderem die Prüfung unserer Vor - Urteile einschließt, wie es gerade Hans Georg Gadamer so nachdrücklich eingeschärft hat, ist eine Seite dessen, wofür der Begriff Freiheit steht. Womit wir hier in letzter Konsequenz konfrontiert werden, ist ein Strukturwandel der Freiheit, der sich spätestens mit dem Ende idealisierender Überhöhungen menschlichen Vermögens gegen Endes des vorigen Jahrhunderts abzuzeichnen begann. Nur über den Wolken kann die Freiheit noch grenzenlos sein, wie Reinhard Mey in seinem bekannten Lied es ausdrückt, nicht aber auf der Erde. Da begegnen wir stets den Grenzen der Freiheit. Und eine vornehme wissenschaftliche Aufgabe ist es, diese Grenzen zu beschreiben und die Konsequenzen deutlich zu machen, die aus dem Bedenken der Grenzen der Freiheit zu ziehen wären. Ich sehe in den Aussagen der Hirnforschung durchaus eine Herausforderung, dem respice finem eine neue Aktualität zu verleihen, selbst wenn diese Aussagen auch Anlass für Missverständnisse und Missdeutungen sein können. Wäre es nicht an der Zeit, in den theologisch - ethischen Diskurs auch das wieder aktuell gewordene Freiheitsthema aufzunehmen?

2. Das Missverständnis der Freiheit

Freiheit gehört zu den konstitutiven Faktoren unseres politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens. Es genügt ein Blick in die im Grundgesetz ausdrücklich genannten Freiheitsrechte. Was allerdings daran ebenfalls sichtbar wird, ist, dass Freiheit hier wesentlich als ein Haben beschrieben wird, als ein gewissermaßen einklagbares Eigentum. Wie gefährlich diese Sichtweise aber sein kann, wird dann sichtbar, wenn die Frage gestellt wird, wie mit diesem Haben umgegangen wird und wie eigentlich mit ihm umgegangen werden sollte. Wenn also die Frage des verantwortungs- und pflichtbewussten Umgangs in den Vordergrund tritt. In der Logik des Forschens selbst braucht sie noch nicht aufzutreten. Sie tritt erst sekundär auf, wenn es um die Überführung von Forschungsergebnissen in Technologien geht. Auch das Grundgesetz sagt nichts über den Umgang mit Freiheit aus, sondern setzt offenbar voraus, dass der Bürger mit den Freiheitsrechten in einer Weise umgeht, die in Respekt und Besorgtheit um ihre Unversehrtheit gründet. Blickt man jedoch zum Beispiel auf die Meinungsfreiheit, dann kommen Zweifel auf, ob jene Voraussetzung tatsächlich zutrifft. Die Regenbogen- und Sensationspresse liefert täglich massenhaft Beispiele für einen respektlosen Umgang mit dieser Freiheit beispielsweise in der Form wahrheitswidriger Berichterstattungen bis hin zu Meinungsmanipulationen. Nicht viel anders sieht es auf dem Gebiet der künstlerischen Freiheit aus. Auch hier gibt es Beispiele für den Missbrauch dieser Freiheit in Gestalt von Vulgarisierungen und Obszönitäten.

Die Frage des Missbrauchs der Freiheit ist ein längst bekanntes und viel verhandeltes Thema. Es ist auch absehbar, dass, solange es Menschen gibt, dieses Thema immer gegenwärtig sein wird. Nur in der Utopie des Gutmenschen wird das anders gesehen, ändert indessen nichts an den Fakten. Im übrigen war schon Kant der Ansicht, dass der Mensch »ein krummes Holz sei, aus dem nichts Grades werden könne.« Aber die Missbrauchsthematik zeigt, dass Freiheit immer auch als angefochtene, zum Missbrauch herausfordernde Größe des Schutzes bedarf. Es waren die zerstörerischen Taten, die im Zuge der französischen Revolution im Namen der Freiheit begangen wurden, die zur Entwicklung einer »Kultur der Freiheit« aufrufen ließen, wie es beispielsweise Fichte in Auseinandersetzung mit der französischen Revolution getan hat, und Kultur bedeutet hier in elementarem Sinne: Pflege der Freiheit durch eben einen verantwortlichen und respektvollen Umgang mit ihr.

3. Ist es überhaupt noch berechtigt, von Freiheit zu sprechen?

Gegenwärtig steht jedoch noch ein anderes Thema im Mittelpunkt der Diskussion. Es beinhaltet die alte Streitfrage, in wie weit nicht eher von Determiniertheit als von Freiheit gesprochen werden müsste. Ausgelöst worden ist diese Kontroverse, wie bereits angedeutet, von Konsequenzen, die aus Ergebnissen der Hirnforschung gezogen werden, und die zeigen, in welchem Maße Willensbildung, Entscheidungen und Handlungen von neuronalen Prozessen bestimmt werden. Der Philosoph Hans Lenk hat diesen Sachverhalt in prägnanter Kürze wie folgt beschrieben: »Ich hatte bereits erwähnt, dass das Gehirn im Wesentlichen ein Überlebensorgan ist, das eine unaufhörliche Aktivität des Organismus in seiner Umgebung erforder-

lich macht, um die Flexibilität des Handeins sowie des Verhaltens zu ermöglichen und zu erhalten und entsprechend die flexiblen Reaktionen auf Umgebungsreize und auf möglicherweise aversiv zu bewertende Reize (wie Gefahren) verarbeitet. Das Gehirn dient also ständig dem *aktiven* Leben. Ständiges Wählen, Suchen, Bewerten, Entscheiden ist unter dem Gesichtspunkt der Lebenserhaltung und -verbesserung oder der Bedürfnisbefriedigung entscheidend«5.

In der jetzt laufenden Diskussion hat Wolf Singer, Direktor am Max - Planck -Institut für Hirnforschung in Frankfurt, Argumente vorgetragen, die auf das traditionelle, wesentlich idealistische Freiheitsverständnis provozierend wirken mussten. In seinem viel beachteten Beitrag in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung unter dem Titel: -Keiner kann anders, als er ist-; setzt er sich mit zwei Grundanschauungen in Bezug auf Freiheit auseinander. Die eine, er nennt sie die »dualistische«, lässt Freiheit »in einer von neuronalen Prozessen unabhängigen Instanz« gegründet sein. Sie stellt dann gleichsam einen »immateriellen Dirigenten« dar, »der das neuronale Substrat nur nutzt, um sich zu informieren und seine Entscheidungen in Handlungen zu verwandeln.« Aber er sieht diese Position dann sofort mit dem »Verursachungsproblem« konfrontiert und hält sie für »mit bekannten Naturgesetzen unvereinbar. Sie hat den Status unwiderlegbarer Überzeugungen-s". Denn wer oder was ist dieser Dirigent und wie kann man seiner im Sinne wissenschaftlicher Nachweisbarkeit habhaft werden?

Die andere von ihm kritisierte Position erkennt zwar an, »dass auch die sogenannten»freien Entscheidungen« vom Gehirn selbst getroffen werden, dass die zugrundeliegenden Prozesse sich aber aus nicht näher spezifizierten Gründen über den neuronalen Determinismus erheben können.«

Beide Grundanschauungen sind für Singer keine zureichenden Erklärungen dafür, wie Willensbildung, Entscheidungen und Handlungen zustande kommen. Ihre Ursachen bleiben gewissermaßen in einem metaphysischen Dunkel. Um aus diesem Dunkel jedoch herauszukommen, das sich in bloßen Überzeugungen niederschlägt, beharrt er darauf, bewusste und unbewusste Entscheidungen gleichermaßen auf »neuronalen Determinismus« zu begründen. Wenn dem so ist, dann gibt es ebenso wenig eine Freiheit wie den freien Willen. Wichtiger indes ist, dass in letzter Konsequenz Hirnforschung, konfrontiert man ihre Aussagen mit Kants Begriff der sittlichen Freiheit, in Gefahr gerät, nicht mehr zu wissen, was Freiheit ist. Darauf macht Otfried Höffe, aufmerksam.' Ebenso wenig weiß man etwas mit dem Ich und seinem Bewusstsein anzufangen, weil es sich in einen naturalistischen und biologistischen Kausalnexus nicht einfangen lässt.

Es ist nun bemerkenswert, dass in der Philosophie, wenn auch auf anderem Denkweg, das Postulat eines unbedingten freien Willens bestritten wird. Bei dem bereits zitierten Peter Bieri findet sich dazu folgende Aussage: »Es wäre ein Wille, der von nichts abhinge: ein vollständig losgelöster, von allen ursächlichen Zusammenhängen freier Wille. Ein solcher Wille wäre ein aberwitziger, abstruser Wille. Seine Losgelöstheit nämlich würde bedeuten, dass er unabhängig wäre von Ihrem Körper, Ihrem Charakter, Ihren Gedanken und Empfindungen, Ihren Phantasien und Erinnerungen. Es wäre, mit anderen Worten, ein Wille ohne Zusammenhang mit all dem, was Sie zu einer bestimmten Person machte". An anderer Stelle heißt es: »Es gibt keinen unbedingten freien Willen. [...] Beides, die Freiheit ebenso wie die Unfreiheit, sind Phänomene, dies es, begrifflich gesehen, nur im Rahmen vielfältiger Bedingtheit geben kann. Die Idee der

Bedingtheit ist gegenüber den Ideen der Freiheit und Unfreiheit vorgeordnet, und deshalb begeht man einen schwerwiegenden und folgenreichen Fehler, wenn man den Gedanken der Bedingtheit benutzt, um den Unterschied zwischen Freiheit und Unfreiheit zu klären, denn das bedeutet, die wahre begriffliche Ordnung auf den Kopf zu stellen-s".

Die Hirnforschung darf als der naturwissenschaftliche Versuch gewertet werden, zu klären, worin Bedingtheit näherhin besteht und welche Faktoren sie bestimmen. Singer fasst das Ergebnis in folgender Aussage zusammen: »Die in der lebensweltlichen Praxis gängige Unterscheidung von gänzlich unfreien, etwas freieren und ganz freien Entscheidungen erscheint in Kenntnis der zugrundeliegenden neuronalen Prozesse problematisch. Unterschiedlich sind lediglich die Herkunft der Variablen und die Art ihrer Verhandlung: Genetische Faktoren, frühe Prägungen, soziale Lernvorgänge und aktuelle Auslöser, zu denen auch Befehle, Wünsche und Argumente anderer zählen, wirken stets untrennbar zusammen und legen das Ergebnis fest, gleich ob sich Entscheidungen mehr unbewussten oder bewussten Motiven verdanken. Sie bestimmen gemeinsam die dynamischen Zustände der »entscheidenden« Nervennetze«".

Aber ist das schon das letzte Wort zum Prozess der Ich - gebundenen Willensbildung? Am Beispiel abweichenden Verhaltens macht er sodann Konsequenzen im Blick auf die Beurteilung jenes durch neuronale Prozesse festgelegten Ergebnisses kenntlich. »Genetische Dispositionen können Verschaltungen hervorgebracht haben, die das Speichern oder Abrufen sozialer Regeln erschweren, oder die sozialen Regeln wurden nicht rechtzeitig oder tief genug eingepägt, oder es wurden von der Norm abweichende Regeln erlernt, oder die Fähigkeit zur rationalen Abwägung wurde wegen fehlgeleiteter Prägung ungenügend ausdifferenziert. Keiner kann anders, als er ist«".

Es sind, um auch dies zu erwähnen, gerade diese Konsequenzen, die zu Einwänden und Widerspruch führten. Aus dem Bereich der forensischen Psychiatrie z.B. wird von Hans-Ludwig Kröber darauf hingewiesen, dass sich die Hirnforschung bestimmter Sprachspiele bediene.¹² Diese zeichneten sich dadurch aus, »dass bestimmte anatomische und funktionelle Strukturen sozusagen beseelt werden und in die Position eines Homunculus hineinwachsen, eines kleinen Menschen im Menschen, der mit anderen cerebralen Homunculi im Widerstreit oder Austausch steht und schließlich auch Regierungsmacht über die ganze Person oder das ganze Gehirn gewinnt.« Der Verfasser fragt weiter, warum die Entscheidung in gleichsam »geheimen Werkstätten« und nicht durch das Ich getroffen worden sind. Denn dass »unsere Entscheidungen auf einer materiell faßbaren biologischen Grundlage erfolgen besagt noch nichts, ob es freie Entscheidungen sind. [...]«¹³. Das Urteil darüber fällt erst dort, wo Entscheidungen »von vernünftigen Erwägungen« abhängen und wo die Breitschaft besteht, »Wünsche kritisch zu bewerten«¹⁴. Es scheint jedenfalls so zu sein, dass das Ich und sein Bewusstsein von der Hirnforschung nicht in ihren Kausalnexus integriert zu werden vermag, weil ihm eine Faktizität im naturwissenschaftlich - gesetzmäßigen Sinne nicht zuerkannt werden kann.

Dieser kritische Einwand, dass dem entscheidenden und handelnden Ich und seinem Willen nicht oder noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit seitens der Hirnforschung zuteil geworden ist, findet sich auch in einem Beitrag des Philosophen Thomas Buchheim." Er wendet ein, dass Singer durchweg betone, dass es das Gehirn sei, das entscheide, Prioritäten setze etc.

»Doch ist dies«, so kritisiert er, »wie schon Aristoteles tadelt, ein seltsamer Missbrauch der Sprache, der für die Theorie nicht folgenlos bleibt: [...] »denn«, wie Aristoteles sagt, »nicht die Seele ist zornig oder bedrückt oder denkt, sowenig wie sie webt oder ein Haus baut, sondern besser ist zu sagen, der Mensch tue dies kraft seiner Seele.« »So muss man wohl für heutige Verhältnisse besser sagen: Der Mensch tut das meiste von dem, was er tut, kraft seines Gehirns. [...] Dadurch, dass ich mit dem Gehirn denke, denkt aber doch noch nicht das Gehirn statt meiner«.

Was aber ist es, das mich mit dem Gehirn zu denken veranlasst und nicht mit dem »Bauch«, wie es in trivialen Redewendungen heute auch als Möglichkeit behauptet wird? Die Beantwortung dieser Frage weist auf den persönlichen Willen und seine Bildung hin. Spricht man diesen Vorgang an, dann berührt man damit zwangsläufig ebenfalls das Problem der Freiheit. Diese erweist sich, wie Peter Bieri gezeigt hat, eben nicht als ein bloßes, von allen möglichen Veränderungen losgelöstes Haben, sondern sie ist eine Grundbedingung der Willensbildung und ihrer Aneignung. Freiheit in diesem Sinne hat es damit zu tun, dass man sich den Willen »erarbeiten« muss. »Was man an Freiheit erreicht hat, kann wieder verloren gehen. Willensfreiheit ist ein zerbrechliches Gut, um das man sich stets von neuem bemühen muss!«, Weil der Wille, ich erinnere an Hans Lenks Hinweis auf das aktive Leben und die darin implizierte Aufgabe, eines ständigen Suchens, Wählens, Bewertens und Entscheidens, »das Gesetz eines fließenden Selbst« ist, und darum eben nie für immer gelten kann, bedarf es der Freiheit, die Dynamik immer neuer Willensbildungen zu erhalten, mit denen die Identifikation für die nächste Zukunft möglich wird. Am Beispiel Raskolnikovs macht Bieri deutlich, dass Willensbildung vor allem heißt: Alternativen mit zu bedenken. Der Student, der seine Wirtin tötete, weil sie ihm keine wirtschaftliche Erleichterung gewähren wollte, hätte eben auch andere Möglichkeiten in Erwägung ziehen können. Es ist der Gedanke der Veränderbarkeit, des auch »Anders-Könnens«, der hier auf die Freiheit des Willens Anwendung findet. Denn danach kann es einen stets gleichbleibenden und damit über allen neuen situativen Bedingungen stehenden Willen nur in der Weise des »unbedingten Willens und seiner Freiheit« geben. Die aber sind von Bieri zutreffend als »Fata Morgana« als »Alptraum« bezeichnet worden." Darum kann er dann schließlich auch zu der Aussage gelangen: »Ein Selbst, wie es sich aus dem inneren Abstand zu uns selbst entwickelt, ist ein vorübergehendes Gebilde auf schwankendem Grund, und es gehört zu den Voraussetzungen für Willensfreiheit, diese einfache und eigentlich offensichtliche Tatsache anzuerkennen. Genauso wie die Tatsache, dass es Zeiten gibt, in denen wir weder autonom sind noch das Gegenteil«¹⁹. Vor diesem Hintergrund erscheint dann die Freiheit als etwas Aktives, als ein »Handwerk«, wie der Buchtitel besagt, mit dessen Hilfe sich der Wille ständig neu formt und die Freiheit, sich in Können Ausdruck zu geben, auslötet.

4. Konsequenzen

Aber dieser Prozess der Willensbildung geschieht, wie gerade auch von den Kritikern anerkannt wird, nicht gegen, sondern unter Mitwirkung des Gehirns. Dessen neuronale Vernetzungen und Prozesse zu erforschen, stellt eine bejahenswerte Voraussetzung für ein besseres Verständnis der Willensbildung und damit auch der Zurechenbarkeit von Verantwortung und

Schuld dar. Wenn dem so ist, dann legt sich die Konsequenz nahe, die Kooperation mit der Hirnforschung eher zu suchen und zu fördern, statt sie zu meiden und, weil sie Einsichten zutage fördert, die traditionellen Anschauungen widersprechen, nur zu kritisieren. Unter diesem Aspekt wird man sich der Konsequenz nicht verschließen können, dass es an der Zeit ist, »die Schützengräben zu verlassen. Beide Sphären, Neurobiologie und Philosophie, erkunden eine einzige Welt?«. Ist das Erkunden einer einzigen Welt nicht auch eine Aufgabe theologischer Ethik?

Es ist darüber hinaus noch eine weitere Konsequenz zu bedenken. Zutreffend weist Lutz Wingert, Philosoph an der Universität Dortmund darauf hin, dass »Reifungsprozesse des menschlichen Hirns« von der »Erziehung des Heranwachsenden und damit von der Interaktion zwischen Menschen?« abhängt. Wolf Singer verdeutlicht die Wichtigkeit dieses Aspekts, indem er auf jene Mitmenschen weist, »die das Pech hatten, mit einem Organ volljährig geworden zu sein, dessen funktionelle Architektur ihnen kein angepasstes Verhalten erlaubt-e«, in denen sich also ein dichtes neuronales Netz nicht entwickeln konnte, mit dessen Hilfe differenzierte und somit Feinabstimmung ermöglichende Such- und Abwägungsprozesse ablaufen konnten. Angesichts solcher Möglichkeit dürfte die Annahme erlaubt sein, dass es neben Lebenserfahrung, Lebensumständen, Bildung und sozialem Umfeld gerade auch Erziehung ist, die ebenso einen Einfluss darauf besitzt, dass sich das »Überlebensorgan Gehirn« (H. Lenk) zu einem dichten neuronalen Netz entwickelt, wie von ihr Prägungen ausgehen, Hans Lenk spricht sogar von Imprägnierungen, die zu bestimmenden Größen für die Bahnen werden, in denen sich die prozesshaften Abläufe im Gehirn bewegen. Man möchte Eltern und Lehrern wünschen, dass sie die hier sichtbar werdenden Zusammenhänge zur Kenntnis nehmen und in ihren jeweiligen Aufgabenkreisen zur Wirkung kommen lassen.

Schließlich möchte ich noch auf eine dritte Konsequenz hinweisen. Nicht von ungefähr wird in der von Hirnforschern angeregten Diskussion die Frage aufgeworfen, was es bedeutet, wenn »die Neurobiologie [...] in ihre technologische Phase tritt«, wenn also einem spezifischen Können Möglichkeiten zur »Manipulierbarkeit« eröffnet werden, weil »die Fragilität von Gedanken, Willen und Bewusstsein besonders offenkundig« werden. Der Autor weist in diesem Zusammenhang auf »Gehirnscanner im Anti - Terror - Kampf, Vergessenspillen für Soldaten, Konsumlockstoffe im Kaufhaus« hin, auf Techniken also, die zwar »futuristisch« anmuten, aber näher sind, »als wir denken-«. Die hier ins Auge gefasste Entwicklung macht auf die Notwendigkeit aufmerksam, eine Kooperation von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften überhaupt als ein interdisziplinäres Unternehmen zu betrachten, das die Grenzen eines auf Forschungsergebnissen aufbauenden, technologischen Könnens immer wieder erforscht, damit der lebensdienliche Charakter von Wissenschaft nicht verloren geht. In diesem Sinne hat bereits der Tübinger Philosoph Walter Schulz in seinem grundlegenden Werk -Philosophie in der veränderten Welt-, darauf hingewiesen, dass weil das Wissen um Determination und Freiheit zu den akzeptierten Größen des heutigen Bewusstseins gehört, sich die Frage »in vorher nicht bekannter Dringlichkeit« erhebt, was man mit den aus naturwissenschaftlicher Forschung, er erwähnt hier vor allem die Genforschung, gewonnenen Erkenntnissen »praktisch - pragmatisch anfangen kann und vor allem: anfangen darf<«. Diese Frage ist in der Tat inzwischen zur Schicksalsfrage der hochentwickelten Industriegesellschaften überhaupt geworden. Es wird nicht zuletzt davon abhängen, wie mit der Freiheit umgegangen

wird, ob diese Frage auf eine Weise beantwortet werden kann, die die Menschheit nach vorne bringt oder zerstört.

Damit ist auch ein Problem angesprochen, das aber eigentlich eine eigene thematische Erörterung verlangt. Es handelt sich hierbei um den Problembereich: Freiheit und Risiko. In vielen Stellungnahmen zur sozialen und wirtschaftlichen Lage, in der sich Deutschland befindet, wird immer wieder Mut zum Risiko gefordert. Dies geschieht vor dem Hintergrund des Vorwurfs, dass in Deutschland die Neigung viel stärker entwickelt sei, auf dem Erreichten zu beharren, ja es, wie z.B. den Sozialstaat, mit Klauen und Zähnen zu verteidigen, auch wenn dieses Beharren einem Verharren auf verlorenem Posten gleichkommt. Gerade am Beispiel des Sozialstaats wird ja immer deutlicher, dass er so, wie er sich nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt hat, nicht mehr zu halten ist. Es ist diese mit Begriffen wie »Besitzstandswahrung« oder »Blockadehaltung« umschriebene Grundeinstellung, die in einem offenbaren Gegensatz zur Freiheit und ihrem »Handwerkssteht. Denn Freiheit ist eben nicht nur auf etwas Erreichtes zu beziehen, sondern weist in eine Zukunftsdimension. Gerade als Handwerk, um hier noch einmal Peter Bieris Formulierung aufzunehmen, als ein Tun also, lassen sich ihr nicht nur Kräfte des Bewahrens zurechnen, die sie auch besitzen kann, sondern es wird zugleich hervorgehoben werden müssen, dass ihr auch ein über das Erreichte Hinausstreben zu eigen ist. Erst die Analyse der geschichtlichen Situation und daraus abgeleitete Bewertungen zeigen, ob es sich nahe legt, dass beispielsweise der politische Wille sich entweder zu der einen oder der anderen Seite neigt. Die Freiheit der Willensbildung wird sich dann daran orientieren, was zum Überleben notwendig ist, wie es das Gehirn als Überlebensorgan ja auch nahe legt. In jedem Falle aber bleibt immer ein Risiko, das angestrebte Ziel, Entwicklungen zu fördern, die Überlebenschancen sichern und vergrößern, nicht oder nur teilweise zu erreichen. Freiheit recht verstanden lässt jedenfalls vor Risiken der Gestaltung unserer Lebensverhältnisse nicht resignieren, gerade auch dann nicht, wenn die Freiheit nicht grenzenlos ist.

Schließlich soll wenigstens noch ein weiteres Thema angesprochen werden, das ebenfalls eine eigene Behandlung verdient. Es geht hierbei um die Frage, in welchem Verhältnis die »christliche« Freiheit zu der hier behandelten Freiheit der Entscheidung steht. Gibt es da überhaupt eine Beziehung und wenn ja, wie lässt sie sich beschreiben? Im Kant Jahr legt es sich nahe, an dieser Stelle die christliche Freiheit als eine transzendente Freiheit zu verstehen, die dem der glaubt, gleichsam im Rücken steht. Kausal wird sie nicht verrechnet werden können. Aber als Bestandteil einer Rückbindung, die ja der Glaube ist - Rückbindung nämlich an ein historisches Ereignis, durch das zugleich die transzendente Öffnung auf eine alles Wirkliche durchdringende Macht erfolgt, die durch jenes Ereignis als wirklich bezeugt wird -, wird die Freiheit des Glaubens zum Grund, sich nicht einfach deterministischen Zwängen unterwerfen zu müssen. Vielmehr wird sie zum Impuls, das Handwerk der Freiheit im Sinne Bieris zu entwickeln und zu fördern, um so Alternativen zum Besseren entdecken und nutzen zu können. Denn darin liegt schließlich der Sinn der Rationalität zu dem die Freiheit des Glaubens in keinem Gegensatz stehen muss. Und es ist dann auch nicht ausgeschlossen, dass sie einen Mut entbinden hilft, der den Träumen von der absoluten, weil unbedingten Macht des Menschen, wie sie in den Hirnen der Weltverbesserer und selbst ernannten Heilsbringer gerade auch der in der Politik tätigen – gerne ihr Unwesen treibt, den Abschied gibt und statt dessen die Bereitschaft weckt, sich der vielen kleinen relativen Freiheiten zu bedienen, die es

in der historischen Situation ja auch immer noch gibt, die aber entdeckt werden wollen. Schließlich hat die Berufung auf unbedingte totale Freiheit in der Geschichte der Menschheit die fatale Tendenz gefördert, die Durchsetzung der Freiheit in Diktaturen ausarten zu lassen. Die modernen Diktaturen ob sozialistisch oder faschistisch bieten ein geeignetes Anschauungsmaterial. Und die Gefahr, dass dem Einzelnen, der »innerhalb der Schranken der Regeln des gerechten Verhaltens sein Wissen in der Verfolgung seiner selbst gewählten Ziele verwenden darf«, dies eben verwehrt ist, weil er einem System untergeordnet wird, »unter dem alle den von der Obrigkeit festgesetzten Zielen dienen müssen, scheint mir immer noch grundsätzlich und unüberbrückbar-e".

Überlegungen zur Freiheitsproblematik, wie sie hier angestellt wurden, können nur so beendet werden, dass darauf verwiesen wird, welche Fülle von Rätseln die große Komplexität des Gehirns immer noch trotz einer bereits Jahrhunderte währenden Forschung bereithält. Angesichts dieses Sachverhalts ist die Ermahnung des Züricher Wissenschaftshistorikers Michael Hagner nur zu berechtigt, wenn er schreibt: »Von einem so nachhaltig faszinierenden Gegenstand wie der Erforschung des Gehirns und des Geistes, der zudem eine reichhaltige Geschichte vorweisen kann, darf ein reflexives Problembewusstsein vorausgesetzt werden. Ansonsten steht zu befürchten, dass die Welt der Neuronen und die Welt, in der wir leben, tatsächlich nichts mehr miteinander zu tun haben-s".

Prof em. Dr. Christian Walther
Heiderosenweg 17
D-22359 Hamburg

Abstract

In consequence of developments particularly in Brain - Research, freedom has become again subject of a newly opened debate. The number of different and controversial positions is remarkable. Has freedom to be understood as result of determinism based on neural processes? To what extend does this affect traditional teachings of guilt and responsibility? Or has freedom still to be seen as being grounded in man's undetermined free will? What are the consequences Ethics has to face in view of traditional concepts of freedom? To what extend do those concepts have to be critically re-examined? This essay is focussing on different and controversial arguments that are exchanged in the ongoing debate, as it even tries to line out ways of approach to solve a vital issue.

Anmerkungen

1. G. Roth, Kant und die Hirnforschung, in: Forschung und Lehre 3 (2004), 133.
2. W. Kinnebrock, FAZ v. 29. Januar 2004, 10.
3. K. Clausberg/C. Weiler, Mach Dir ein Bild vom Hirn, FAZ v. 31. Januar 2004, 31
4. P. Bieri, Das Handwerk der Freiheit, München 2001, 383.
5. H. Lenk, Kleine Philosophie des Gehirns, Darmstadt 2001, 21.
6. W. Singer, Keiner kann anders, als er ist, FAZ v. 8. Januar 2004, 33.
7. O. Höjfe, Der entlarvte Ruck, FAZ v. 11. Februar 2004, 33.
8. P. Bieri, a.a.O., 230.

9. A.a.O.,242f.
10. *W. Singer*, a.a.O., 33.
11. Ebd.
12. *Hans-Ludwig Krdber*, Das limbische System - ein moralischer Limbus?, FAZ v. 11. November 2003,37.
13. Ebd.
14. Ebd.
15. *Thomas Buchheim*, Der Zorn des Gehirns, FAZ v. 19.Januar 2004,27.
16. *P. Bieri*, a.a.O., 383.
17. *P. Bieri*, a.a.O; 423.
18. Vgl. *P. Bieri*, a.a.O. 230ff.
19. Ebd.
20. *Chr. Schwägerl*, Neurodämmerung. Wer den Geist schützen will, sollte seine Moleküle kennen, FAZ v. 23. Januar 2004,31.
21. *L. Wingert*, Mein Ärger verraucht, FAZ v. 12. Januar 2004,25.
22. *W. Singer*, a.a.O. 339.
23. *Chr. Schwägerl*, a.a.O., 31.
24. *W. Schutz*, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 21974, .755f.
25. *Fr. v. Hayek*, Der Weg zur Knechtschaft, Neuausgabe München 2003, 16.
26. *M. Hagner*, Homo cerebralis?, FAZ v. 22. März 2004,31.

Gott über der, in der, unter der Verfassung?

Ein Beitrag zur Debatte über den Gottesbezug in einer neuen österreichischen Bundesverfassung

Von Raoul F. Kneucker

Präpositionen besitzen offensichtlich einen hohen analytischen und didaktischen Wert; denn nichts könnte das Wesentliche des öffentlichen Diskurses um »Gottesbezug« und / oder »religiöses Erbe« in den Bemühungen um eine neue österreichische Bundesverfassung treffender ausdrücken als die drei Präpositionen des Titels: Begonnen wurde die Diskussion mit einem Vorschlag des Präsidenten des Nationalrates A. Khol; falls die Verfassung eine Präambel erhalten sollte, meinte er, »sollte darin auch auf unser religiöses Erbe als eine der Quellen der in unserer Verfassung zum Ausdruck kommenden Grundwerte verwiesen werden-s“; der Bezug sollte also *in* die Verfassung aufgenommen oder genauer *in* der Präambel verankert werden. Noll/Welan“ setzten ein Fragezeichen an die Stelle des Khol'schen Rufzeichens; die Präposition blieb. Die Evangelische Kirche A. und H.B. in Österreich betonte in zwei Stellungnahmen, Gott stehe *über* der Verfassung; aus theologischen Gründen sollte auf einen Gottesbezug in der Verfassung verzichtet werden. Sie erinnerte daran, dass in der Geschichte viele, die sich auf Gott berufen hatten, Gott eher *unter* die Verfassung gestellt hätten.¹ Da die Aufforderung A. Khol's durch die europäische Diskussion, in den EU-Mitgliedstaaten und im Konvent zur Ausarbeitung des Entwurfes eines Verfassungsvertrages für Europa, inspiriert war², war damit von Anfang an die Frage verbunden gewesen, ob die neue österreichische Bundesverfassung entgegen der bisherigen Praxis - eine Präambel erhalten sollte. Diese Frage blieb in der folgenden Diskussion mit dem Textelement »Gottesbezug« und/oder »geistig-religiöses Erbe« verknüpft - was weder juristisch noch inhaltlich der Fall sein müsste.

Öffentliche Diskurse zu (verfassungsrechtlichen) Grundsatzfragen sind rar in Österreich. Nach einer ersten in Fachkreisen geführten Diskussionsrunde bemühten sich die Medien der Thematik. Die gemeinsame Stellungnahme aller, *nota bene!* aller christlichen Kirchen in Österreich vor dem »Österreich-Konvent«, der mit der Ausarbeitung eines Entwurfes der neuen Bundesverfassung betraut ist,³ interpretierten die Medien als Kontroverse: A. Khol gegen die Kirchen. Keine Woche vergeht seither ohne Stellungnahmen, Leserbriefe, Berichte.“ Offenbar unabhängig von parteipolitischer Provenienz oder Religionszugehörigkeit äußern sich Befürworter oder Gegner. Es ist in Fachkreisen zu spüren, dass die Erinnerung an die Auseinandersetzungen zwischen der österreichischen Schule des Rechtspositivismus und des Naturrechts noch lebt; in der skeptischen oder ablehnenden Haltung einiger fachkundiger Konventsmitglieder, wie z.B. H. Mayer,⁴ gegenüber den Wünschen, Grundwerte und Staatszielbestimmungen in den Verfassungstext aufzunehmen, ist die Nachwirkung des rechtsphilosophischen Streites fühlbar. Bei den Befürwortern gewinnt man den Eindruck, dass die politische Symbolik einer Präambel mit Gottesbezug oder einer Gottesanrufung motiviert; viele Befürworter wollen auch bekennen. Noch sind keine verlässlichen Umfragedaten bekannt.⁵ Es scheint, dass übliche oder zu erwartende Parteilinien nicht oder noch nicht er-

kennbar sind. Einzelne Persönlichkeiten haben für sich persönlich Stellung bezogen, vehement positiv z.B. die Bundesministerin für Bildung, Wissenschaft und Kultur E. Gehrler oder die Frau Landeshauptmann der Steiermark W. Klasnic, ablehnend z.B. der sozialdemokratische Kandidat für die Bundespräsidentenwahl 2004 und zweite Präsident des Nationalrates H. Fischer" oder die Grüne Abgeordnete M. Petrovic. Auch die Kirchen wurden von den Medien zu den Ablehnenden gezählt. Der emeritierte Salzburger Erzbischof G. Eder wetterte über diese »gott-lose« Haltung; viele Bekenner meinten, die Kirchen hätten ihre Sendung verraten. Ein Missverständnis? Oder wollten die Medien einfach nicht wahrhaben, dass die Kirchen, statt allein »über Gott« zu reden und ein Symbol einzumahnen, aus ihrer Sicht vielmehr einen Beitrag zur Verfassungsreform leisten wollten? Die Texte sprechen eindeutig von einem solchen Beitrag, in dem z.B. von der Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Bund, Ländern und Gemeinden im Geiste des Föderalismus und des europäischen Regionalismus - eigentlich im Geiste der Subsidiarität, einem christlichen Sozialprinzip, - genauso die Rede ist wie vom Wunsch, Grundwerte und Ziele staatlicher Tätigkeit, und nicht nur - wie bisher - die Staatsformdefinitionen in der Verfassung verankert zu sehen.¹⁰ Der Ausbau der Grundrechte, einschließlich der sozialen Grundrechte, wird gefordert, der Wunsch nach einer besonderen Stellung der staatlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften »in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen gesamtstaatlichen Beitrages«¹¹ wird geäußert. Eine Präambel wird *expressis verbis* nicht abgelehnt; vielmehr wird angekündigt, dafür einen gemeinsamen Textvorschlag vorzulegen, wenn nach Ansicht des Konvents die neue Verfassung eine Präambel erhalten würde. Der entscheidende Punkt in der Einschätzung der kirchlichen Stellungnahme ist aber juristischer Natur: die Kirchen wollen, dass ihre Anliegen im Text der Verfassung enthalten sind, und nicht in einer Präambel, die - rechtlich unverbindlich - nur wichtige Motive dokumentiert und - nur manchmal - eine Interpretationshilfe für Höchstgerichte darstellen kann. Ihre Anliegen sind daher vordringlich nicht ein symbolhafter Gottesbezug oder ein Hinweis auf das religiöse Erbe; diese Textelemente könnten nie und nimmer die konkreten Vorschläge der Kirchen für die Gestaltung der neuen Verfassung abdecken oder ersetzen. Es wird von den Kirchen vielmehr befürchtet, dass die Frage der Präambel von den wesentlichen Fragen ablenken könnte. Präambeln sind zudem Texte, die meist nach Fertigstellung des Verfassungstextes überlegt und verfasst werden.¹²

Die Kontroverse um Gottesbezug und / oder geistig-religiöses Erbe einerseits und um Präambel oder keine Präambel andererseits nimmt (bisher) den breitesten Raum in den Diskussionen über die neue Bundesverfassung ein. Darin liegt das Erstaunliche. Bei aller Anerkennung der Bedeutung von Präambeln und Grundwerten bleibt die Gestaltung der staatlichen Strukturen die wichtigste Aufgabe der neuen Verfassung. Die Diskussion erscheint eigentümlich verzerrt, weil die Gestaltungsfragen, etwa die bundesstaatliche Neuordnung, die bei weitem heftigsten Konflikte erwarten lassen. Bereits das Regierungsprogramm 2002 der gegenwärtigen Bundesregierung hatte erklärt, dass eine Adaptierung der Bundesverfassung nicht genüge, dass vielmehr eine umfassende »Bereinigung« erforderlich sei und dass dafür ein Verfassungskonvent eingerichtet werden müsse. Die Einsetzung einer Enquete-Kommission, das sonst übliche parlamentarische Instrument, wurde als nicht passend angesehen; eine besondere Form sollte gefunden werden, und sie wurde, weil die Erfahrungen mit dem Konvent über den Verfassungsvertrag für Europa in Österreich positiv bewertet wurden, in dem Vor-

gang gefunden, einen Konvent mit der Aufgabe zu betrauen. Ein Gründungskomitee der 12 obersten politischen Repräsentanten wurde mit Zustimmung aller politischen Parteien gebildet; es berief den 70köpfigen Konvent und legte als dessen Ziel fest, »Vorschläge für die grundlegende Staats- und Verfassungsreform« auszuarbeiten und zugleich die »Voraussetzungen für eine effizientere Verwaltung« zu schaffen.

Die (verfassungspolitische und -rechtliche) Debatte über Präambel mit oder ohne Gottesbezug und mit oder ohne Hinweis auf das religiöse Erbe ist selbstverständlich nicht abgeschlossen; die Frage ist zurzeit nur in den Hintergrund getreten. Da im öffentlichen Diskurs in Österreich bisher ein staatsrechtlicher und verfassungshistorischer Diskussionsbeitrag fehlt, wähle ich diesen Ansatz für meinen Beitrag. Er geht vom Menschenbild in den europäischen Rechtssystemen aus, m.E. der Angelpunkt für die Analyse, ob, ob nicht oder inwiefern religiöse Hinweise in einer modernen Verfassung enthalten sein sollen. Der Beitrag lässt sich übrigens durch die schon genannten drei Präpositionen übersichtlich gliedern.

1. Fragestellung: das verfassungsrechtliche Erbe der Philosophie der Aufklärung

In der Direktion *Claus Peymann* spielte das Wiener Burgtheater den »Kaufmann von Venedig« in modernen Kleidern. Diese Art der Aktualisierung ist bei vielen *Shakespeare* Dramen möglich und oft unternommen worden; nur beim »Kaufmann von Venedig« ist sie prinzipiell, nämlich rechtshistorisch und staatsphilosophisch falsch.¹³ Die Figur des Shylock ist seit der Aufklärung und der so genannten Emanzipation der Juden in (West)Europa nicht mehr auf diese Weise zu aktualisieren; denn die Berufsverbote für Juden fielen, ihre Gleichstellung durch Gewährung der Bürgerrechte wurde verbürgt, die Konfiskationen jüdischen Vermögens wurden der Machthaber- und Schutzmachtwillkür entzogen. Juden werden »jüdische Bürger« und sind nicht mehr »Juden in« Venedig, Italien, Österreich, Deutschland etc. Die Verfolgung der Juden und die Morde an Juden im 20. Jahrhundert sind Rückfälle in die Zeit vor der Aufklärung, - und wären daher erst recht durch historische Kostüme zu charakterisieren. Natürlich sollte das Drama, in historischen Kleidern, immer wieder aufgeführt werden! Sein Thema ist übrigens auch nicht Judenhass und Verfolgung, sondern vielmehr an dem damals eben recht- und wehrlosen Shylock exemplifiziert - die Auseinandersetzung zwischen absolutem und relativen Rechtsverständnis: soll Recht als Selbstzweck oder als Mittel zum Zweck der Konfliktslösung dienen? *Fiat iustitia, pereat mundus!* oder Abwägung der im Recht verankerten Werte und Sinngebungen für die Lösung der Rechtsfragen? Und in diesem Sinn ist das Stück trotz historischer Kleider wahrlich nicht unmodern! Anlässe finden sich gegenwärtig in mehreren »fundamentalistischen« Positionen für aktuelle gesellschaftliche Konflikte.

Gäbe es schon ein klassisches Drama über das Thema Gottesbezug in der Verfassung, so dürfte man es - im Gegensatz zum »Kaufmann« - nie anders als in modernen Kleider spielen; denn die Philosophie der Aufklärung bedeutete auch insofern eine Zäsur, als sie einen paradigmatischen Wandel zu einer grundlegend veränderten Beziehung zwischen Mensch, Bürger und Staat verursachte: Der moderne Mensch, daher in seinen jeweils aktuellen Kleidern, ist

seither nicht mehr Rechtsperson kraft Staatsakt oder Machthabergnade, nicht mehr Untertan, der – den Willkür übenden Machthabern ausgeliefert – diese Machthaber an Gott erinnern muss, an das ihnen von Gott zuge dachte Amt, und dessen Aufgaben und Schranken. Er ist nicht mehr der wehrlose Untertan, der in seiner Existenz bedroht, sogar Widerstand gegen Tyrannen üben darf." Der Mensch wird frei in dem Sinne der Antwort *Mirabeaus* aus dem Ballhaus im Juni 1789: »..was berechtigt Sie, uns hier Befehle anzudeuten? Wir sind die Vertreter der Nation. Die Nation gibt Befehle, und empfängt keine«. Und an dieser Stelle sei auch an die Worte *John Locke's* erinnert: »to avoid this state of war (wherein there is no appeal but to heaven, where there is no authority to decide between the contenders) is one great reason of men's putting themselves into society, and quitting the state of nature«¹⁵, nämlich durch einen Sozialkontrakt.

Diese paradigmatisch neue Stellung des Bürgers im Staat erlaubt es, folgende These zu formulieren: Der gleichberechtigte und gleichverpflichtete Bürger ist frei in seiner politischen Entscheidung; er ist autonom bei der Verwirklichung seiner eigenen Wertvorstellungen und Absichten im politischen Prozess. Er ist dafür sich selbst, sich ganz persönlich verantwortlich. Der Staat ist religiös »blind«¹⁶; er schützt jedoch die Autonomie der Bürger – allgemein und ganz besonders bei religiös bestimmten Wertungen im politischen Handeln.

2. Gott über der Verfassung

Die These korreliert zum Ergebnis der rund 200jährigen europäischen Staatsentwicklung, die mit der Aufklärung, praktisch mit der Französischen Revolution, einsetzt und sich schrittweise entfaltet hat". Sie weist zwei Stränge auf: Die Bürger werden zu Staatsbürgern, der Staat selbst wird im Sinne der Gewaltentrennung grundlegend neu organisiert. Staatsangehörige und Staatsbewohner werden frei zuerst im Bereich der Menschen- und Bürgerrechte, die ihrem persönlichen Schutz gegen Staatsorgane als »Abwehrrechte« dienen. Es sind die politischen Verfassungsrechte in dem Sinne, dass den staatlichen Organen Eingriffe in die persönliche Sphäre verwehrt wird. Viel später folgt, wenn auch von Anfang an schon mitgedacht, aber erst mit dem Liberalismus durchsetzbar, die Freiheit, durch Wahlen und politische Parteien schrittweise gleichberechtigt an der Staatswillensbildung selbst mitzuwirken. Diese Schritte im Laufe des 19. Jahrhunderts wirken auf die Entwicklung der Grundrechte zurück; die Grundrechte werden ergänzt durch oder entfalten sich im 20. Jahrhundert zu »Gewährleistungsrechten«, zu »Teilhabe- oder Teilnahmerechten«, die den Bürgern und Bewohnern Rechte in dem Sinne gewähren, dass sie deren Möglichkeit, im politischen Prozess tatsächlich mitzuwirken, verbessern und mehr Gleichberechtigung schaffen. Der weitere Ausbau der Demokratie in den europäischen Staaten und die Entwicklung einer »dritten Generation der Grundrechte«, und die »Internationalisierung der Grund und Menschenrechte«, bewirkt seit dem 11. Weltkrieg, dass die ursprünglich getrennt sich entfaltenden Stränge politischer Freiheit wieder systemisch zusammengeführt werden und nun verbunden sind.

Diese Entwicklung setzte ein mit der Bestimmung eines neuen Mittelpunkts des politischen Systems: Nicht der Fürst, sondern der Mensch bildet diesen Mittelpunkt. Er ist die neue Rechtsperson. Der Mensch ist Rechtssubjekt kraft seines Menschseins." Er wird zum

Maß der politischen Dinge. Er ist Quelle und Ziel der politischen Gestaltungen. Die europäische Aufklärung wurde in den christlichen Kirchen im 19. und sogar noch im 20. Jahrhundert sehr kontroversiell diskutiert; in der Bewertung des Menschen als Rechtsperson, als Mittelpunkt des politischen Geschehens stimmen Aufklärungsphilosophie und christliche Sicht trotz unterschiedlicher Begründungen überein. In der Sicht der Aufklärung ist »Vernunft« die Quelle des Rechtssubjektes, in der christlichen Sicht ist die »Gottesebenbildlichkeit« die Begründung der Rechtsperson.

Der Mensch erhält diesen Charakter nicht erst durch die Rechtsordnung; diese konkretisiert nur - übrigens durch eine schrittweise verwirklichte, demokratische Mitwirkung der Bürger- die Rechte und Pflichten der BürgerInnen und Bewohner.

Vier Prinzipien stützen dieses neue Menschenbild: (a) der Sozialkontrakt als Legitimation des Staates, die (b) im Prinzip der Gleichheit sowohl den Gründungsakt staatlicher Organisation als auch alle nachfolgenden Bestätigungsakte durch Referenden und Wahlen betrifft; (c) der Rechtsstaat und Rechtswegestaat, und (d) das Prinzip der Trennung von Staat und Gesellschaft. Auf dieses vierte Prinzip ist das Augenmerk ganz besonders zu lenken. Es sagt und bewirkt, dass der Staat, das größte aller »Ungeheuer«, den Menschen grundsätzlich nicht vereinnahmen darf. Es ist vielmehr umgekehrt der Bürger, der sich des Staats zum Dienst an Menschen und Bürgern bemächtigt und ihn zu diesen Diensten ermächtigt. Daher schöpft der verfasste, rechtsstaatliche und demokratische Staat seine Ziele und Schranken, seine Dienste und Aufgaben nicht aus einem Gottesbezug, sondern aus den gestalterischen Absichten der Menschen und BürgerInnen im politischen Prozess. Ein Verweis auf religiöse Inhalte stellte einen systemischen Fremdkörper dar. Er wäre auch unnötig, weil er nichts an der persönlichen Verantwortung des einzelnen mitwirkenden Menschen veränderte. Es kann niemand Gott für sich beanspruchen, und eine Berufung auf Gott ist rechtlich weder schuld- noch verantwortungsbefreiend. Der Verweis hätte freilich Symbolwert und Signalwirkung, - in dem aber zugleich ein gefährliches Ausgrenzungspotential enthalten sein kann.¹⁹

BürgerInnen und Menschen mögen ihre politischen Absichten aus einem Gottesbezug schöpfen, wenn und insoweit sie sich von religiösen, biblischen oder christlichen Bezügen bestimmt sehen; oder sie lehnen diesen Bezug ab und schöpfen ihre Absichten aus anderen Quellen. Die Bestimmungsgründe für politisches Handeln sind dem politischen Handeln selbst vorgeordnet, aber nur dieses ist Gegenstand der Verfassung. Die Bestimmungsgründe liegen in der persönlichen Verantwortung des Menschen - ein besonderes Element seiner Menschenwürde. Den Menschen ist es überlassen und aufgebürdet, ihre Bestimmungsgründe jeweils selbst zur Geltung zu bringen. Wenn Menschen sich zu Gottes Wort bekennen, leben sie aus dem Gottesbezug. Sie mediatisieren den Gottesbezug in ihrer und durch ihre politische Mitwirkung. Gott handelt immer durch Menschen, nicht immer durch gläubige. Er wählt dafür, wen er will. Er steht *über* der Verfassung."

3. Gott in der Verfassung

Den Schutz für die Rechtsperson und für ihre Rolle als Rechtsgestalter im politischen System bilden die Menschen- und Bürgerrechte. Die Rechtsperson stellt ja eine »absolute« Minder-

heit in der Gesellschaft dar; ihr müssen daher die Grundrechte, Rechtsquellen im höchsten Rang, die Freiheit zusichern, ihre Bestimmungsgründe für den eigenen Lebensplan und für die Gestaltung der staatlichen Gemeinschaft autonom vertreten zu können.

Die Grundrechte müssen Schranken für die staatliche Macht vor allem dort aufrichten, wo und wenn religiöse und weltanschauliche Bestimmungsgründe im politischen Handeln wirksam werden sollen. Das Bekenntnis zu Gott, zu Religion, Religiosität, Konfession – in gleicher Weise zu keinem Gott, zu keiner Religion, zu keiner Konfession, ja gegen Gott – ist daher individuell und kollektiv in öffentlicher Gemeinschaft verbürgt." Es sind allesamt Menschen- und nicht nur Bürgerrechte. Sie stehen zum Teil unter dem Vorbehalt der Gesetze. Die bürgerlichen Rechte und Pflichten sind von den Bekenntnissen unabhängig. Da die Beziehungen zu Gott, Religion und Konfession nicht ein für allemal bestimmt sein können, ist der freie Religions- und Weltanschauungswechsel in gleicher Weise gewährleistet. Alle Menschen und Bürger sind gleich frei, gleich verantwortlich, vor wem und für wen immer auch verpflichtet. Sie entscheiden in ihrer politischen Mitwirkung, was sie persönlich bewegt. Menschenwürde wird damit positiv definiert; sie fließt aus dem Hauch Gottes, der den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat. Sie ist also nicht nur in den Einschränkungen der Menschenwürde definierbar und damit negativ umschrieben. Religiösen Werten verpflichtet sein zu können und verpflichtet zu sein, bedeutet, Gott *in* die Verfassung zu nehmen.

Präambeln und *invocationes Dei* können diesen Schutz der Rechtsperson, wie ihn die Grundrechte bieten, nicht leisten. Sie sind rechtlich von ganz anderer Qualität; sie haben eben Bekenntnis- und Symbolcharakter, sie dokumentieren Motive und Absichten, manchmal auch Ziele; sie können als Interpretationsgrundlage herangezogen werden. Sie allein der Verfassung voranzustellen, heißt rechtlich, in religiösen Bezügen unverbindlich zu bleiben. Sie können nicht leisten, was im Text der Verfassung verankerte Grundwerte und Staatszielbestimmungen für die Sicherung der Menschen und Bürger bewirken. Über die Verankerung der Grundrechte ist kein weiteres Wort zu verlieren; darüber besteht ohnedies Einigkeit. Einigkeit besteht hingegen nicht in der Frage der Aufnahme von Staatszielen. Als Begründung für die Aufnahme mögen folgende ergänzende Ausführungen dienen:

Der Entwurf für einen europäischen Verfassungsvertrag enthält eine trefflich formulierte Präambel. Für Europas Zukunft ist es gerechtfertigt, an die allen gemeinsamen und alle bestimmenden Werte, gerade auch an die religiösen Werte, die weiterwirken, zu erinnern. Selbst jene, die einzelne Werte und Quellen, aus denen Europa schöpft, gering schätzen oder ablehnen, werden zugestehen, dass sie tatsächlich wirksam sind oder wirksam blieben. Für die Verfasser der nationalen Verfassungen kann dieses Argument in bestimmten historischen Lagen gelten, muss aber nicht zutreffen. Ob die neue österreichische Bundesverfassung eine Präambel erhält, ist offen. Eine Präambel kann aus mehreren Gründen guten Sinn machen. In Hinblick auf die verfassungshistorische Analyse des Themas ist aber Stellung zu beziehen zunächst für die Aufnahme von Grundwerten, wie die Achtung der Menschenwürde, in den Text der Verfassung, für die Aufnahme von Staatszielen in den Text der Verfassung, wie z.B. die Anerkennung und Förderung der kulturellen, sprachlichen, ethnischen, religiösen und politischen Vielfalt, die Verantwortung des Staates in der Schöpfung und für eine nachhaltige gesellschaftliche Entwicklung. Im Text der Bundesverfassung enthalten, würden die Grundwerte und Staatsziele Gesetzgebung und Vollziehung binden; darin läge die Verbesserung.

Es gibt weitere Gründe, die staatliche Tätigkeit an Grundsätze und Ziele zu binden, um gesetzgeberische und behördliche Macht zu beschränken, und damit mehr zu vermitteln als Motive und Interpretationshilfen, wie sie Präambeln bieten: Seit den frühen Jahren des 20. Jahrhunderts verändern sich die Funktionen der Verfassung und der Gesetze signifikant. Gesetze werden immer weniger allgemeine Grundsatzregeln für die großen gesellschaftlichen Konflikte, sondern immer mehr zu »einfachen« Mehrheitsentscheidungen für den »Tag«. Im Vergleich zu den Gesetzen des 19. Jahrhunderts liegt darin eine »Entwertung« des Instrumentes Gesetz, wengleich sie strukturell verbunden ist mit der parlamentarischen Demokratie. Es tritt der Wunsch nach »höherem« Recht als Schutz vor dem einfachen Gesetzgeber oder als Schranke für den Gesetzgeber hervor. Die »Grundprinzipien«, insbesondere der österreichischen Bundesverfassung, dienen diesem Zweck kaum, denn sie enthalten vor allem die Bestimmung der Staatsform und der grundlegenden staatlichen Organisation, obwohl in der 2. Republik - beeinflusst von der deutschen Verfassungsreformdiskussion - eine Reihe von Staatszielen in den Verfassungstext aufgenommen wurden." Die Verfassung enthält daher nicht mehr allein die »Spielregeln« für die durch Parteien und Wahlen gestaltete »politische Arena«, in der Regierung und Parlament die Hauptakteure sind. Diese Entwicklung ist auch erkennbar in den zahlreichen Verfassungsbestimmungen außerhalb der Bundesverfassung, in der Schulverfassung und in der »Beseitigung« von politisch unerwünschten Entscheidungen des Verfassungsgerichtshofes durch eine neuerliche, zumeist unveränderte Beschlussfassung des Parlaments im Range eines Verfassungsgesetzes, mit dem es die gerichtliche Überprüfung des Gesetzes umgeht; der Gesetzgeber selbst will seine politische Lösung eben durch »höheres« Recht durchsetzen und sichern."

Verschärft wird die Lage heute durch den radikalen Strukturwandel der Staaten in Europa; dafür nur zwei Hinweise: die demographische Entwicklung mit den Herausforderungen für soziale Sicherheit, Weiterbildung und Berufswelt; und der Beitritt zur Europäischen Union mit deren Herausforderungen, nämlich gleichzeitig nationale Interessen zu vertreten und für die Entwicklung eines gemeinsamen Europas Verantwortung zu übernehmen und zu tragen. Neue Aufgaben erfordern den Umbau staatlicher Strukturen, für die eine Diskussion staatlicher Ziele und Aufgaben demokratiepolitisch geboten und in jedem Fall nützlich wäre. Im gemeinsamen Europa ist es heute üblich, voneinander und von den Maßnahmen der europäischen Organe »zu lernen«. Es enthalten alle Programme der Union, auch der Entwurf eines Verfassungsvertrages für Europa als Wertegemeinschaft, in ihrem Aufbau eine Art »betriebswirtschaftliches« Schema in dem Sinne, dass sie festlegen, was jeweils Vision, Mission, Ziele, Maßnahmen und Instrumente des (staatlichen) Handeln sein sollen. Ähnliche Fragen auf nationaler Ebene zu stellen, was Aufgaben und Ziele des Staates heute sein sollen, ist m.E. demokratiepolitisch sinnvoll, und das europäische Beispiel ist dafür zurecht ein gutes Vorbild für die nationale Verfassungsgebung.

Die in europäischen Verfassungen enthaltenen Präambeln sind wenig brauchbare Vorbilder für eine neue Bundesverfassung." Irland und Griechenland rufen die Dreifaltigkeit an, die deutsche Verfassung formuliert »Verantwortung vor Gott und(?) den Menschen«. Die polnische Verfassung nennt gleichzeitig Gott und andere Quellen und bleibt damit offen oder redundant. Die Schweizer setzen ihre Tradition seit 1291 fort: »In Nomine Domini«. Diese Texte sind alle christlich im Ton; sie sind historisch zu deuten. Selbst wenn eine »Neuinterpretati-

on« Gottes als das für alle höchste Wesen in einem nicht spezifisch christlichen Sinne oder Kontext vorgenommen würde, wäre dann eine solche Nennung akzeptabel für die moderne pluralistische Gesellschaft?" Wie kämen Nichtchristen zurecht? Agnostiker und Atheisten? Übrigens kennt der Buddhismus, eine in Österreich gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaft, keinen mit den monotheistischen Religionen vergleichbaren Gottesbegriff. Sollen Muslime und Juden verfremdet werden? Juden nehmen das zweite Gebot sehr ernst. Wer darf IHN nennen? Mit den jüdischen MitbürgerInnen beten wir aber gemeinsam »er führet mich auf rechter Straße um seines *Namens* willen«?".

4. Gott unter der Verfassung

Personen, die Minderheiten angehören, oder Personen, die in der Diaspora leben, sind sehr sensibel - auch wenn sie nicht um ihr Überleben, sondern um ihre soziale, ethnische, sprachliche oder kulturelle Identität und deren Behauptung kämpfen. Minderheiten erinnern sich an die schmerzlichen Verhaltensweisen der politisch bestimmenden Mehrheiten in der europäischen Geschichte. Mehrheiten haben diskriminiert, konfisziert, vertrieben, verfolgt und getötet. Mehrheiten waren selbstverständlich auch tolerant. Es ist nach allen Erniedrigungen, Pogromen und der Shoa zu begrüßen, dass sich die Mehrheiten heute zunächst an das Schicksal der jüdischen Minderheiten in Europa erinnern. In der Geschichte der protestantischen Kirchen gab es freilich auch Erniedrigungen, Verfolgungen, religiöse Säuberungen und Konfiskationen. Daran ist in Österreich durchaus zu erinnern, obwohl sich jeder Vergleich mit den Verbrechen an der jüdischen Minderheit, eben wegen deren besonderen Geschichte (in Österreich), durchaus verbietet. Im Schreiben des Oberkirchenrates der Evangelischen Kirche A. und H.B. in Österreich vom 9.10.2003 an die Konferenz Europäischer Kirchen wird ausgeführt: »Anfang des 16. Jahrhunderts waren das heutige Österreich und große Teile Europas weitgehend evangelisch. Das Ende des 16., das 17. und das 18. Jahrhundert bis 1782 war durch die Gegenreformation bestimmt. Das 19. Jahrhundert brachte eine kurze Periode des Liberalismus und das 20. Jahrhundert in Österreich eine kurze, aber intensive Phase einer neuen Gegenreformation 1934 bis 1938. In dieser Zeit wurden hier Menschen, die aus der römisch-katholischen Kirche austreten und in die evangelische Kirche eintreten wollten, zugemutet, sich einer psychiatrischen Begutachtung zu unterziehen, Evangelische im Staatsdienst hatten Nachteile und wurden nicht befördert, evangelische Gottesdienste wurden überwacht und Kirchenbaugründe enteignet. Die Verfassung 1934 dieses austrofaschistischen Ständestaates, der sich ausdrücklich zur Gegenreformation bekannte und auch so vorging, hatte eine Präambel: »Im Namen Gottes, des Allmächtigen, von dem alles Recht ausgeht, erhält das österreichische Volk für seinen christlichen deutschen Bundesstaat auf ständischer Grundlage diese Verfassung [...]« 28.

Der allgemeine Gleichheitssatz der Verfassungen hat Diskriminierungen und Privilegierungen rechtlich verpönt; - insofern das böse Wort von »Gott *unter* der Verfassung« unanwendbar gemacht. Der Minderheitenschutz wurde verbessert und garantiert, auf nationaler und auf europäischer Ebene. Der Gleichheitssatz ist (in Österreich) dennoch ein »Abwehrrecht« geblieben - trotz einer bewundernswerten extensiven Interpretation durch den Verfassungsge-

richtshof." Er hat, von wenigen Ausnahmen abgesehen, Anerkennung nicht verwirklichen helfen können. Er sichert zwar Toleranz, nicht aber Förderung der kulturellen, sprachlichen, religiösen, ethnischen und politischen Vielfalt. Toleranz genügt nicht. Sie ist eben nicht oder noch nicht Anerkennung und Förderung, sondern Duldung. Duldung ist weniger als Respekt. Duldung impliziert oft Ungleichheit. Duldung impliziert auch Beleidigung." Der Gottesbezug hatte sie nie verhindert, und oft gedeckt.

Honorary professor Dr. h.c. Dr. Raoul F. Kneucker

Neustiftgasse 73-75/2/14

A-1070 Wien

Abstract

Whether in a new Austrian constitution a preamble, with or without reference to God / with or without reference to the religious, in particular Christian legacies, should precede the normative text, is a question that is discussed from a historical and constitutional point of view, and answered negatively: European constitutions since the Enlightenment transform the »subjects«, who would not have any other appeal than to God, into »citizens« who are protected by human rights as constitutional law; citizens are the origin and the goal of all political activities. Their participation in shaping the state's policies is based on their own conscience only, even if their conscience is determined by religious beliefs.

Anmerkungen

1. *A. Khol* ist Professor für Staats- und Verwaltungsrecht an der Universität Wien. Er ist ein führender, intellektuell bestimmender Funktionär der ÖVP. Als Medium für seine offenbar persönlich motivierte Initiative wählte er folgende Zeitungen: Wiener Kirchenzeitung vom 26.1.2003 und Die Presse Wien, vom 1.12.2003, -Braucht Gott eine Verfassung?(Vgl. auch *P. Penzthal*, Gott in der Verfassung, in: Österreichisches Archiv für Recht & Religion 2000, Wien, 177ff. Interessant ist das Gespräch zwischen *Othmar Karas* (österreichischer Abgeordneter zum Europaparlament, ÖVP) und *A.J. Noll* (Rechtsanwalt und Dozent an der Universität für Bodenkultur Wien) in: Die Furche, Wien, vom 9.1.2003, -Ideologische Tünche?. *A. Khol* hat erneut Stellung bezogen, in: Die Presse vom 8.5.2003, -In God we trust. Schranken für den Konvente
2. *A.I. Nollm. Welan*, Gott in die Verfassung? Zum »geistig-religiösen Erbe« als Verfassungsinhalt, Wien, 2003.
3. Pressekonferenz der Evangelischen Kirche A. und H.B. in Österreich am 21.8.2003, Pressemappe des Evangelischen Presseverbandes. Schreiben des Oberkirchenrates der Evangelischen Kirche A. und RB. an die Konferenz Europäischer Kirchen vom 9.10.2003 (ZL.EU004;72862003).
4. In den Vorarbeiten zur Präambel und den Grundwerten waren die österreichischen Konventsvertreter besonders aktiv. Siehe die Interventionen der österreichischen Bischofskonferenz und der Konferenz Europäischer Kirchen im Diskussionsprozess, die hier nicht dokumentiert werden. Die endgültige Fassung des betreffenden Teiles der Präambel im Entwurf eines Vertrages über eine Verfassung für Europa, angenommen am 13.6. und 10.7.2003 vom Konvent, am 18.7.2003 dem EU Ratspräsidenten überreicht, lautet: »[...] Schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas, deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind und die die zentrale Stellung des Menschen und die Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit seiner Rechte sowie den Vorrang des Rechts in der Gesellschaft verankert haben, [...]«.
5. Der Österreich-Konvent hat sich am 30.6.2003 konstituiert. Die Vorgeschichte, die rechtlichen Grundlagen, die Ziele und das Mandat des Konvents, seine Zusammensetzung, die Ausschüsse, der Arbeitsplan sowie alle Texte, Protokolle und Berichte sind abrufbar unter der Adresse: <http://www.konvent.gv.at>. Siehe *A. Khol/Ch. Konrath*, Der Österreich-Konvent, in: Festschrift für *W Mantl*, 559ff. (Fußnote 1).
6. Der Evangelische Presseverband in Österreich hat von November 2003 bis Mitte Jänner 2004 mehr als 400 Artikel registriert; sie stammen u.a. von den führenden österreichischen Journalisten, keineswegs nur von Experten der

Theologie und des Verfassungsrechts. Eine Auflistung erscheint mir nicht zielführend. Ich danke *M. Uschmann* für die Hilfe bei der Dokumentation.

7. *H. Mayer* ist Professor für Staats- und Verwaltungsrecht an der Universität Wien. er ist Konventsmitglied und Vorsitzender des Konventausschusses »Staatsaufgaben, Staatsziele«: seine Äußerungen sind offiziell protokolliert.
8. Eine Nachfrage bei den Meinungsforschungsinstituten hat für das Jahr 2003 ergeben, dass bei einem kleinen Sample rund 35% der befragten Katholiken für und 55% gegen die Aufnahme eines Gottesbezuges in die Verfassung eingetreten sind. In: *Format*, Wien, Nr.49/03, vom 5.12.2003 wird ein Umfrageergebnis des Meinungsforschungsinstitutes OGM veröffentlicht, wonach 57% gegen und 34% für einen Hinweis auf das religiöse Erbe oder auf religiöse Wurzeln Sympathie zeigen.
9. *H. Fischer* ist Professor für Politische Wissenschaften an der Universität Innsbruck; er ist einer der stellvertretenden Partei vorsitzenden und ein führender Intellektueller der SPÖ.
10. Die Texte sind verfügbar, siehe Fußnote 5. Zum besseren Verständnis sei das Grundlagenpapier, aus dem die Stellungnahme entwickelt wurde, wörtlich wiedergegeben »Die christlichen Kirchen in Österreich wünschen die Aufnahme bestimmter Werte und Zielsetzungen in die neue österreichische Bundesverfassung. Sie haben einen Beitrag zur Verfassungsreform, mit welcher der Österreich-Konvent beauftragt ist, gemeinsam erarbeitet und vertreten diesen Beitrag gemeinsam vor dem Österreich-Konvent. Sie erwarten, dass sie zu allen Fragen dieses Beitrages in einen Dialog mit dem Österreich-Konvent eintreten können. Der Beitrag der christlichen Kirchen enthält Aussagen zunächst zu folgenden Punkten: Die neue österreichische Bundesverfassung gründet sich 1. auf die Achtung der Menschenwürde, 2. auf Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit, 3. auf die Sicherung und Förderung der Grundfreiheiten und Menschenrechte, einschließlich der sozialen Grundrechte und Gleichbehandlungsrechte, der Rechts aus internationalen Konventionen, die Österreich ratifiziert, aber noch nicht umgesetzt hat, 4. auf Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Ziele der staatlichen Tätigkeit sind insbesondere 1. die Gewährleistung einer Friedensordnung, 2. die Verantwortung in der Schöpfung, 3. die Vorsorge für die innere und äußere Sicherheit Österreichs, 4. die nachhaltige gesellschaftliche Entwicklung, Wohlfahrt und Wettbewerbsfähigkeit Österreichs, 5. die Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts, der Solidarität und eines Lebens in Beziehungen, 6. die Anerkennung und Förderung der kulturellen, religiösen, sprachlichen, ethnischen und politischen Vielfalt, 7. der Schutz und die Förderung des kulturellen Erbes, 8. die Sicherung einer dafür (d.h. für diese Zielsetzungen des Staates) geeigneten Bildung und Weiterbildung, die Menschen in religiöser, ethischer und philosophischer Dimension zu Autonomie und Verantwortung befähigt und sie beruflich qualifiziert. Die Bausetze der Bundesverfassung bleiben Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Föderalismus; sie stehen außer Streit. Erforderlich ist freilich ihre Weiterentwicklung, vor allem in Hinblick auf die Mitgliedschaft in der Europäischen Union, bei den Vereinten Nationen und in anderen internationalen Organisationen; erforderlich ist insbesondere die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Bund, Ländern und Gemeinden im Geiste des Föderalismus und des europäischen Regionalismus, einschließlich die Neugestaltung der Finanzverfassung und des Finanzausgleiches und der Sicherstellung des gesamtstaatlichen Gleichgewichts zwischen Bund, Ländern und Gemeinden für die öffentlichen Haushalte und die Daseinsvorsorge. In Würdigung der besonderen Stellung und Bedeutung der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften genießen diese die Stellung von Körperschaften öffentlichen Rechts, sind sie in ihren inneren Angelegenheiten autonom, können sie ihre äußeren Angelegenheiten zum Staat vertraglich regeln, genießen sie den Beistand des Staates und sind sie berechtigt, von ihren Mitgliedern Beiträge einzuheben. In Anerkennung der Identität und des besonderen gesamtstaatlichen Beitrages der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften pflegt der Staat einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen zu allen grundsätzlichen Entwicklungen staatlicher Tätigkeit. Für den Fall, dass die neue österreichische Bundesverfassung eine Präambel erhalten soll, werden die christlichen Kirchen einen gemeinsamen Text der Präambel vorschlagen«. Dieser letzte Punkt lautet in der vor dem Österreich-Konvent vorgetragenen Stellungnahme der Kirchen: »Für die Berücksichtigung der hier vorgetragenen kirchlichen Anliegen bedarf es keiner besonderen Präambel zur Verfassung. Sollte eine solche Präambel aber vom Konvent für notwendig erachtet werden, so werden die Kirchen einen gemeinsam erarbeiteten Text für die Aufnahme in die Präambel vorschlagen«. Zur Vorgeschichte: Die österreichische Bischofskonferenz hatte im Jahre 2002 eine Expertengruppe, vor allem zur Begleitung des europäischen Verfassungskonvents eingesetzt, zu der sie Vertreter aller gesetzlich anerkannten christlichen Kirchen eingeladen hatte. Diese Einladung wurde angenommen. Die Vorgangsweise ist typisch für den Stil der ökumenischen Zusammenarbeit in Österreich. Sie wird übrigens in gleicher Weise erkennbar in der Arbeit am gemeinsamen »Sozialwort« des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, das ungefähr zeitgleich mit der gemeinsamen Stellungnahme der Kirchen zur Verfassungsreform veröffentlicht wurde. Eine »ökumenische Gruppe« von Experten im Auftrag der Kirchenleitung hat die gemeinsame Stellungnahme der christlichen Kirchen ausgearbeitet und den Kirchenleitungen vorgelegt; sie fand deren Zustimmung. Es wurde beschlossen, die Stellungnahme gemeinsam im Konventshearing am 21.11.2003 vorzutragen. Die ökumenische Expertengruppe wurde danach gebeten, weiter tätig zu sein und die Arbeiten des Konvents zu begleiten.
11. Die Worte stammen aus Art. 51 Abs.3 des Entwurfes eines Verfassungsvertrages für Europa. Die Stellungnahme der christlichen Kirchen enthält dazu folgende Passagen: »[...] Ohne Änderung der inhaltlichen Schwerpunkte ist

der Text an die österreichische Rechtslage angeleglichen worden und entspricht somit auch dem Harmonisierungsgebot für den Fall einer Annahme des Entwurfes für einen EU-Verfassungsvertrag durch die Regierungskonferenz. [...] Der Text anerkennt die besondere Identität der Kirchen und Religionsgesellschaften, die kraft ihres Auftrages an der Zivilgesellschaft zwar teilnehmen, aber nicht Teil der Zivilgesellschaft sind (die Kirchen sind in der Welt, aber nicht von der Welt, Johannes 18,36). Die besondere Identität wurde den Kirchen auch im Entwurf des EU-Verfassungsvertrages zugestanden. Der Art 51 regelt den Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften, während der Grundsatz der partizipativen Demokratie zugunsten der repräsentativen Verbände und der Zivilgesellschaft in Art 46 des Entwurfes festgeschrieben ist. [...] Die Entwicklung der Beziehungen zwischen Kirchen und Staat, um die unser Land von manchen EU-Mitgliedsländern beneidet wird, entspricht heute dem Prinzip der »freien Kirchen in einem freien Staat«. Dieses Prinzip ist auch in die Gesetzgebungsakte und völkerrechtlichen Verträge ab 1960 übernommen worden. In dieser Atmosphäre kann zwischen freien und unabhängigen Gesprächspartnern ein Dialog zu allen grundsätzlichen Entwicklungen staatlicher Tätigkeit geführt werden. [...] Die Verankerung der am Beginn der Stellungnahme der Kirchen vorgeschlagenen Klausel für eine reformierte Bundesverfassung (siehe Fußnote 10) wäre ein weiterer Schritt auf dem Wege einer ebenso vertrauensvollen wie erfolgreichen Zusammenarbeit zwischen Kirchen und Staat zum Wohle unseres Landes.«

12. In diesem Sinne äußerte sich auch der Erzbischof von Wien, Kardinal *eh. Schonborn*. Er hat sich mehrfach zu Wort gemeldet bzw. offizielle Ansprachen benützt, um den »Missverständnissen« rundum die Stellungnahme der Kirchen entgegenzutreten. Von ihm stammt die Warnung, man möge Gott nicht als »Dekorationsstück« verwenden; ähnlich *M. Blinker*, Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche A. und RB., der davon spricht, man möge Gott nicht wie einen »Jenseits Joker« einzusetzen; »Gott ist keine austauschbare Vokabel für Suche nach Sinn«. *H. Lübke* sprach im Rahmen eines Wiener Vortrages allerdings von einer »Demutsgeste«, um Politiker zu ermahnen, »die Möglichkeiten der Politik und sich selbst nicht zu überschätzen«, in: Kathpress vom 7.2.2003. Die Bundesministerin und stellvertretende ÖVP - Parteivorsitzende *E. Gehrler* meinte im Österreich - Konvent, dass eine Präambel, verfasst in verständlicher Sprache, aus Bürgernähe nötig sei: »das lesen die Leute«,
13. Ich fühle mich in meiner Auffassung bestärkt durch eine Stellungnahme des Anglisten *F. Stanzl*, in: Die Presse vom 4.2.1989 »Nadelstreif müsste Shylock tragen! Zu einem Gleichnis im »Kaufmann von Venedig«.
14. Siehe dazu *eh. Link*, Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit, Wien-Köln-Graz, 1979, 193ff.
15. Second Treatise on Civil Government, Par. 21, zitiert aus *E. Barker* (Ed.), Social Contract, Locke - Hume - Rousseau, London, 1960, 19.
16. Nicht »neutral«, wie oft gesagt wird; denn der (österreichische) Staat ergreift durch die Grundrechtsregelungen positiv schützend für die Religionen und Konfessionen Partei. Siehe Fußnote 21. Ich bitte zu beachten, dass meine These und die nachfolgende Argumentation verfassungshistorisch, also säkular formuliert und daher nicht theologisch abgeleitet wird. Gleichwohl wäre es reizvoll, sozusagen als Vergleich, die theologischen Entsprechungen über Freiheit und Verantwortung eines Christenmenschen zu diskutieren. Ferner ist zu beachten, dass die Argumentation in diesem Zusammenhang nicht auf die Philosophie der Aufklärung als solche eingehen muss, insbesondere nicht auf deren englischen, französischen, deutschen und österreichischen Spielarten, sondern dass vielmehr eine zeitlich lange, allgemeine europäische Entwicklung auf der Grundlage der Philosophie der Aufklärung dargelegt und für die Klärung der Fragestellung genützt wird.
17. Siehe: *R. Kneucker*, in: SCRINIUM Zeitschrift des Verbandes österreichischer Archivare, 42/1990, Wien »Der Persönlichkeitsschutz im österreichischen Recht, 81ff.. Zur Entwicklung siehe *R. Kneucker/M. Nowak H. Tretrer*, Menschenrechte - Grundrechte. Materialien und Texte zur politischen Bildung, Wien, 1992, 5ff.
18. §6 Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch ist der österreichische Beleg; das Rechtsdokument stammt aus der ursprünglichen Fassung 1811. Es lautet »Jeder Mensch hat angeborene, schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte und ist daher als Person zu betrachten«, Erstmals für Österreich hat *F. Ermacora*, Handbuch der Grundfreiheiten und der Menschenrechte, Wien, 1963, 33 ff, 48, 60, 83 in dem hier dargelegten Sinne argumentiert; er hat die herrschende österreichische Lehrmeinung begründet, wonach die Menschenwürde den Kernbereich des Gleichheitssatzes bildet, mit der Folge, dass trotz Fehlens einer ausdrücklichen Bestimmung in der Verfassung die Menschenwürde als implizit verankert gilt und über den Gleichheitssatz rechtlich durchsetzbar wäre. *F. Ermacora* nennt § 16 ABGB »Verfassungsrecht vor dem Wirksamwerden der Bundes-Verfassung«, 48. Dem Österreich-Konvent liegt nicht nur in der kirchlichen Stellungnahme, sondern auch im *Grundrechtskatalog für eine neue Bundesverfassung der Republik Österreich*, Sozialdemokratisches Grundrechtsforum. 12.12.2003, der Wunsch vor, die Menschenwürde als Grundwert bzw. als Grundrecht in den Text der Verfassung aufzunehmen.
19. In der Diskussion über den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union werden z.B. ausgrenzende Untertöne laut; ein Beitritt eines Islam-Staates wäre auszuschließen? (*nota bene*: die Türkei definiert sich als ein säkularer Staat).
20. An dieser Stelle sei daran angemerkt, dass der Topos »Trennung« mit der Stelle bei Markus 12,13 grundgelegt ist; über das »irdische und himmlische Jerusalem« des *A. Augustinus* und der Patristik, über »imperium und sacerdotium, Kaiser und Papst« der Staatslehre des Hochmittelalters, über die »zwei Reiche« und über das »weltliche und geistliche Regiment« bei *M. Luther* führt die Entwicklung zur modernen Trennung von Staat und Kirche; ich kann hier diesem Topos nicht nachgehen. Für die österreichische Diskussion sind relevant *eh. Link*, Staat und Kirche bei Samuel Pufendorf, in: *B. Geyer & H. Goerlich* (Hg.), Samuel Pufendorf und seine Wirkungen bis auf die

heutige Zeit, Baden-Baden, 1996, 209ff.; *Ch. Link*, Toleranz im deutschen Staatsrecht der Neuzeit, in: *P.F. Barton* (Hg.), Im Zeichen der Toleranz, Wien, 1982, 17T.; *K. Schwarz*, Religionsfreiheit und Religionsgemeinschaften in den rechtlichen Strukturen eines künftigen Europa, in: Österreichisches Archiv für Recht & Religion, 1/2003, Wien, 46 f. Siehe ferner *W. Berka*, Die Grundrechte, Wien 1999, 29 ff. In vielen Stellungnahmen wird *W. Böckenförde* zitiert (»weil der Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht schaffen kann«) aus: *W. Böckenförde/R. Spaemann*, Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt und christliches Verständnis, Berlin 1987. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang ein jüngst erschienener, theologisch orientierter Beitrag von *E. Jüngel*, Das Salz der Erde. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: *E. Jüngel*, Ganz werden, Theologische Erörterungen V, Tübingen, 2003, 158ff., 164 f.

21. Siehe Art. 14 und 15 Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger 1867, Art 62 -66 des Staatsvertrages von St. Germain 1919, Art 9 der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten 1950, alle Texte z.B. in: *H.R. Klecatsky/S. Morscher*, Die österreichische Bundesverfassung!“, Wien 2002.
22. Siehe *P. Häberle*, Präambeln im Text und Kontext von Verfassungen, in: *P. Häberle*, Rechtsvergleichung im Kraftfeld des Verfassungsstaates, Berlin, 176ff. *P. Häberle*; »Gott« im Verfassungsstaat, Festschrift für *Zeidler*; Band 2, 1987, 3ff. Nunmehr *A.J. Nolllm. Welan*, a.a.O“ 21ff.
23. Übersicht bei *H.R. Klecatsky/S. Morscher*, a.a.O., 16.
24. Zur Erläuterung: Wichtige Schulgesetze bedürfen für ihre parlamentarische Beschlussfassung einer Zweidrittelmehrheit der ausreichend anwesenden Abgeordneten des Nationalrates, ohne dass diese Schulgesetze formal Verfassungsrecht darstellten.
25. Vgl. *FC. Mayer-Taschil. Contiades*, Die Verfassungen Europas, Stuttgart 1966.

26. Volkszählung 2001: Wohnbevölkerung nach Religion

Religion	Wohnbevölkerung	Osterr. Staatsbürger	Ausländer
ÖSTERREICH insgesamt	8.032.926	7.322.000	710.926
1. Katholisch	5.917.274	5.754.672	162.602
römisch-katholisch *	5.915.421	5.753.617	161.804
griechisch-katholisch *	1.089	660	429
armenisch-katholisch *	266	137	129
bulgarisch-katholisch	5	5	
rumänisch-katholisch	20	10	10
russisch-katholisch	8		7
syrisch-katholisch	283	170	113
ukrainisch-katholisch	23	18	5
uniert (ohne nähere Angabe)	159	54	105
2. Ostkirchen	179.472	43.450	136.022
2.1 Griechisch orientalisch (orthodox)	174.385	39.836	134.549
orthodox (ohne näh. Ang. inkl. and. autokeph. K) *	74.253	13.233	61.020
griechisch-orthodox	18.533	7.066	11.467
bulgarisch-orthodox	1.135	457	678
rumänisch-orthodox	2.819	1.064	1.755
russisch-orthodox	3.340	1.029	2.311
serbisch-orthodox	74.198	16.976	57.222
ukrainisch-orthodox	107	11	96
2.2 altorientalisch	5.087	3.614	1.473
syrisch-orthodox *	1.589	1.400	
koptisch-orthodox **	1.633	1.181	
armenisch-apostolisch *	1.824	1.020	804
äthiopisch-orthodox	41	13	28
3. evangelisch	376.150	343.656	32.494
evangelisch (ohne nähere Angabe)	2.128	547	1.581
evangelisch A.B. *	354.559	328.043	26.516
evangelisch H.B. *	19.463	15.066	4.397
4. andere christliche (christlich orientierte)			
Kirchen und Gemeinschaften	69.227	57.939	11.288
4.1 im ökumenischen Rat vertreten	18.201	15.176	
altkatholisch *	14.621	13.451	
anglikanisch	2.317	808	

methodistisch *	1.263	917	346
4.2 sonstige christliche (christlich orientierte)			
Gemeinschaften	51.026	42.763	8.263
baptistisch **	2.108	1.243	865
evangelikal **	4.892	3.839	1.053
freie Christengemeinden/Pfingstgemeind. **	7.186	5.061	2.125
mennonitisch **	381	341	40
Siebenten-Tags-Adventisten **	4.220	3.361	859
Christengem.-Bewegung f.rel.Erneuerung **	1.152	915	237
Zeugen Jehovas **	23.206	21.558	1.648
neuapostolisch *	4.217	3.874	343
Kirche Jesu Christi d. Heil. d. letzten Tage *	2.236	1.982	254
sonst. christliche (christ. orient.)Gemeinsch.	1.428	589	839
5. nicht-christliche Gemeinschaften	366.878	113.246	253.632
israelitisch *	8.140	6.112	2.028
islamisch *	338.988	96.052	242.936
buddhistisch *	10.402	5.774	4.628
Baha'i **	760	627	133
hinduistisch **	3.629	1.789	1.840
Sikh	2.794	1.412	1.382
shintoistisch	123	15	108
Vereinigungskirche	297	256	41
andere Gemeinschaften	1.745	1.209	536
6. konfessionslos; ohne Angabe	1.123.925	1.009.037	114.888
Ohne Bekenntnis	963.263	883.979	79.284
Ohne Angabe	160.662	125.058	35.604
* gesetzlich anerkannt			
** registrierte Bekenntnisgemeinschaft			

© STATISTIK AUSTRIA

27. Vertreter der Israelitischen Kultusgemeinde haben sich in öffentlichen Diskussionen in diesem Sinne geäußert.
28. Ausführlich: *M. Liebmann*, in: *R. Leeb/M. Liebmann/G. Scheibelreiter/P.G. Trapper*, Geschichte des Christentums in Österreich, Wien, 2003, 417ff., 421.
29. *R. Kneucker/M. Welan*, Zur Entwicklung des Gleichheitsgrundsatzes in Österreich, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, Wien, 1975, 5ff.
30. *J.W. von Goethe* sagt in den -Reflexionen und Maximen« »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein, sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.« Dazu *R. Kneucker*, Multiethnizität und Interkulturalität - Grundfragen, in: *F. Grucza* (Hg.), Multiethnizität und Interkulturalität - Geschichte, Erfahrungen, Berichte, Lösungen. Polnische Akademie der Wissenschaften, Warschau 2001, 19ff. Ferner *H. Schmidinger* (Hg.), Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt, 2002, 14.

Armut in der Schweiz

Rückblick auf eine Tagung in Zürich am 2.-3. Juli 2004 mit dem Titel: »Armut in der Schweiz und die Aufgaben des Wohlfahrtsstaats«

Von Matthias Neugebauer und Jean-Daniel Strub

-Armut in der Schweiz, das mag für viele Ohren höchst befremdlich klingen, gilt doch in der Innen- und Außenwahrnehmung die Schweiz nach wie vor als Insel des Wohlstands und der allgemeinen Wohlfahrt in einem Europa, das zunehmend mit den sozialpolitischen Folgen wirtschaftlicher Stagnation bzw. Rezession sowie demographischer Verschiebungen zu ringen hat. Und gemessen am Pro-Kopf-Einkommen, der vergleichbaren Höhe der Löhne sowie der durchschnittlichen Lebensqualität ist dies auch immer noch zutreffend. Es ging in der Tagung -Armut in der Schweiz- insofern auch nicht darum, den Ruf der Schweiz als Hochlohn- und Hochpreisland in Frage zu stellen, als vielmehr darum, auf Tendenzen aufmerksam zu machen, durch die sich die Schweiz kaum von ihren europäischen Nachbarn unterscheidet: In den Ballungszentren der Schweiz (insbesondere in der Agglomeration Zürich) ist eine starke Zunahme von sogenannten -arbeitenden Armen- (*working poor*) bzw. Einwohnern, die unterhalb der Armutsgrenze leben, zu verzeichnen. Die Problematik selbst sowie die sich damit anbahnenden sozialen und politischen Konsequenzen befinden sich jedoch noch weitgehend außerhalb des öffentlichen Bewusstseins und nur langsam nimmt die Einsicht Konturen an, dass auch in der Schweiz die Problematik der Armutsbekämpfung zu den großen gesellschaftlichen Aufgaben der Zukunft gehören wird. Aus diesem Grunde war es ein Schwerpunkt der Tagung, die in Kooperation vom interdisziplinären Ethik-Zentrum der Universität Zürich (Institut für Sozialethik/Arbeits- und Forschungsstelle für Ethik) und dem Philosophischen Seminar der Universität Zürich organisiert und durchgeführt wurde, die ethischen Dimensionen des Phänomens -Armut in der Schweiz- verstärkt in das Blickfeld der schweizerischen Öffentlichkeit zu rücken. Dabei war den Veranstaltern der Tagung durchaus bewusst, dass die Armutsproblematik unmittelbar zusammenhängt mit Anfragen an die Organisation des Sozialstaats, die in erster Linie die Arbeitsmarktpolitik, das Kranken- und Sozialsicherungs-wesen, die Bildungs- und Fiskalpolitik und die Integration von Migranten betreffen. Aus diesem Grund hat die Tagung nicht allein auf die Armut in der Schweiz fokussiert, sondern gleichzeitig die Aufgaben des Wohlfahrtsstaats kritisch beleuchtet und versucht, politische Antworten zu finden.

Es machte den besonderen Reiz der Tagung aus, dass Stimmen aus unterschiedlichen öffentlichen Ressorts zu Wort kamen. Von universitärer Seite waren die Philosophie, die Sozio-

logie und die Theologie vertreten. Aus den Reihen der gemeinnützigen Organisationen kamen Repräsentantinnen und Repräsentanten der Caritas Zürich, des Schweizerischen Arbeiterhilfswerks, der Sozialen Dienste der Stadt Zürich sowie des Straßenmagazins -Surprise-. An der abschließenden politischen Diskussion beteiligten sich Parlamentarier der SP, der CVP und der SVP sowie der Präsident des Arbeitgeberverbands.

Thematisch gliederte sich die Tagung in fünf Teile: 1. Sozialanalyse der Armut in der Schweiz, 2. Warum Armut bekämpfen, 3. Armut in der Praxis?, 4. Kritik / Verteidigung des Wohlfahrtsstaats und 5. Politische Antworten.

1. Sozialanalyse in der Schweiz

Den Auftakt bildete ein ausführlicher Vortrag des Soziologen Christian Suter von der Universität Neuenburg/Neuchâtel mit dem Titel -Armut in der Schweiz: Perspektiven und Ergebnisse der sozialwissenschaftlichen Forschung«

In Anlehnung an den Soziologen Georg Simmel (1858-1918) und den englischen Sozialreformer Joseph Rowntree (1836-1925) entwickelte Suter einen Begriff der Armut als -materieller, sozialer und kultureller Ressourcenmangel relativer Gestalte, der hauptsächlich aus sechs Ursachen resultierte: niedriger Lohn, Tod des primären Lohnempfängers, Krankheit, Arbeitslosigkeit, unregelmäßige Arbeit und überdurchschnittliche Familiengröße, wobei diese Faktoren oft kumuliert auftreten.

Die angezeigte Relativität der Armut meine dabei, dass als Maßstab der Beurteilung von Armut die in der jeweiligen Gesellschaft vorherrschenden materiellen, kulturellen und sozialen Standards fungieren, die von Land zu Land, aber auch innerhalb eines Landes regional stark variieren können. Ausdruck dieses Maßstabs sei das sogenannte Existenzminimum, das entsprechend ebenfalls ein relative Größe darstellt.

Auf Schweizer Verhältnisse bezogen bedeutet dies, dass eine Person als arm gilt, wenn ihr durchschnittliches Monatseinkommen unter 1800,- CHF (ca. 1185,- €) liegt, unterschreitet der Verdienst 2100,- CHF (ca. 1385,- €), so besteht nach Schweizer Recht ein Anspruch auf staatliche Zusatzleistungen. In Armut in diesem Sinne leben in der Eidgenossenschaft derzeit 5% der Bevölkerung, etwa 370.000 Personen, und 6%, ca. 440.000 Menschen, beziehen staatliche Unterstützung. Betroffen seien in der Schweiz in erster Linie Alleinerziehende, Kinderreiche, Langzeitarbeitslose, Migranten, Niedriglohneempfänger und schlecht ausgebildete Menschen.

Wie Suter im Zusammenhang von Armutsverläufen und Armutsdynamik berichtete, sei es signifikant, dass Armut gewissermaßen von den Eltern auf die Kinder vererbt werde. So kämen allein 200.000 Kinder aus >Sozialhilfeempfängerverhältnissen<, der gesellschaftliche Aufstieg ist in den meisten Fällen unwahrscheinlich.

Besorgniserregend sei in der Schweiz auch, so Suter, die Zunahme des sogenannten -prekären Wohlstandes- (Werner Hübingler). Damit sind Haushalte gemeint, die der unteren Mittelschicht angehören, sich im armutsnahen Einkommensbereich bewegen und entsprechend Symptome von Unterversorgung aufweisen. Hier zeige sich eine deutliche Tendenz zur Verarmung des Mittelstandes. Alarmierend ebenfalls: Die stetige Zunahme von Sozialhilfeempfängern vor allem in den Städten.

Folgen von Armut seien dabei primär Einschränkungen, vor allem in Bezug auf Konsumgüter, Urlaub und private Einladungen, sowie ein z.T. dauerhaftes Angewiesen-Sein auf nicht selbst erwirtschaftete Mittel.

Alles in allem, so Suters Resümee, stelle die Armut in der Schweiz ein nicht zu unterschätzendes soziales Risiko für die gesamte Gesellschaft dar. Zwar spielen auch subjektive Faktoren eine gewichtige Rolle (das Gefühl, in Armut zu leben, deckt sich oft nicht mit den objektiven Mangellagen - tatsächlich empfinden sich viele unterhalb der Armutsgrenze Lebenden noch als dem Mittelstand zugehörig), aber es werde zunehmend evident, dass Armut in der Schweiz massiv zunimmt und dass bislang zur Armutsbekämpfung nur ungenügende Instrumente zur Verfügung stehen, die entsprechend mangelhafte Wirkung zeitigen.

Georg Kohler, Professor für Politische Philosophie an der Universität Zürich, kommentierte die Ausführungen Christian Suters. Zunächst wies er darauf hin, dass Armut ein äußerst assoziationsstarker Begriff sei und demnach der Umgang mit der Armutsproblematik entsprechende rhetorische Behutsamkeit verlange. In diesem Sinne war es sein Anliegen, insbesondere einen von Suter berührten Gedanken zu ergänzen: nämlich dass Armut eben nicht nur durch materiellen Mangel gekennzeichnet sei, sondern dass zur Phänomenologie der Armut genauso sozio-kulturelle Defizite gehören, deren innerster Kern fehlende Selbstachtung darstelle.

Anhand der Beispiele des sagenhaften Königs Midas und des kynischen Philosophen Diogenes von Sinope präziserte Kohler diesen Gedanken: Midas war materiell beispiellos reich, aber aus diesem Reichtum konnte er mitnichten Selbstachtung beziehen, vielmehr drohte ihm die Selbstvernichtung. Diogenes hingegen, arm wie die sprichwörtliche Kirchenmaus, besaß aber eine Selbstachtung, in der er sich selbst Alexander dem Grossen überlegen glaubte.

Kohler strich heraus, dass fehlende oder defizitäre Selbstachtung das eigentliche Zentrum der Armut repräsentiere. Selbstachtung resultierte nicht zuletzt aus Selbsteinschätzung und diese Selbsteinschätzung - und damit stimmte er Suter nachdrücklich zu - bemesse sich nach den in einer Gesellschaft vorherrschenden Standards autonomer Lebensführung und sei damit relativ verfasst. Jedem Mitglied einer Gesellschaft, so Kohlers abschließender Appell, sei die Chance zur Selbstachtung einzuräumen. Dies bedeute die Sicherstellung eines -sozio-kulturellen Existenzminimums-, das gleichermaßen die Möglichkeit autonomer Lebensführung wie der Selbstachtung umfasst.

2. Warum Armut bekämpfen?

Zu Beginn des zweiten Tagungsteils ergriff Thomas Schramme von der Universität Mannheim das Wort. -Politische und ethische Begründungsmodelle des Sozialstaats- war der Titel seines klar gegliederten Referates, das drei Fragen durchlief (Was ist ein *Sozialstaat*? Warum ein *Sozialstaat*? Welche Gründe sprechen für welchen *Sozialstaat*?), um schließlich ein minimales Inklusionsmodell vorzustellen.

Ein Sozialstaat sei, wie Schramme ganz allgemein feststellte, Garant für die soziale Sicherheit und Befähigung seiner Bürger. Aber warum sollten die Bürger eines Staates über die Pflicht des Unterlassens von Schädigungen hinaus Ansprüche für sozial Schwache einräu-

men? Dafür sprächen drei gewichtige Argumente: Erstens könnten so öffentliche Güter wie Bildung oder Gesundheit garantiert werden, zweitens werde deren gewinnorientierte und somit bestimmte Schichten ausschließende Vermarktung unterbunden und drittens finde im Sozialstaat eine moralische Arbeitsteilung statt. Letzteres macht aber auch auf ein gewichtiges Argument gegen die sozialstaatliche Fürsorge aufmerksam, denn gerade diese kann zu einer Entfremdung von individuellen moralischen Verpflichtungen, sprich zur Entsolidarisierung führen. Eine organisierte Solidarität untergrabe so letztlich das Solidaritätsprinzip; ein Phänomen, das Schramme mit dem Begriff des '-Solidaritätsparadox' <umriss.

Welche Argumente hier schwerer wiegen, ließ Schramme vorerst noch offen, statt dessen diskutierte er drei Modelle des Sozialstaates, denen jeweils ein anderer Leitwert zugrunde liegt. Und zwar handelt es sich um die Werte Freiheit, Gleichheit und Sicherheit. Ziel der Ausführungen dieses dritten Teils war es, zu plausibilisieren, dass sozialstaatliche Konzepte, die sich jeweils durch einen dieser Leitwerte definieren, Mängel aufweisen. So besitze das Freiheitsmodell nur ein indirektes Verhältnis zu nicht freiheitsfähigen Mitgliedern des Gemeinwesens (z.B. Schwerstbehinderten), die Gleichheitskonzeption vermag die Begrenzung moralischer Gleichheit auf ein Staatsgebilde nicht wirklich überzeugend zu rechtfertigen und der auf Sicherheit basierende Ansatz sei nicht in der Lage, individuelle Sicherheitsbedürfnisse (die u.a. Selbstachtung ermöglichen) mit objektiven Sicherheitskriterien auszubalancieren.

Demgegenüber versuchte Schramme sein minimales Inklusionsmodell zu etablieren. Damit ist gemeint, dass als das einzige Kriterium der Begründung des Sozialstaats die Inklusion im Sinne von Integration zu fungieren hat. Kurz: Keiner darf aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden. Welche Freiheiten, welche Reichweite von Gleichheit und welche Sicherheitsstandards sozialstaatlich zu implementieren sind, das sei, so Schramme, aus der Warte abstrakter Theoriebildung nicht zu entscheiden. Vielmehr sei dies Sache der Bürger einer Gesellschaft. Aber genau dadurch, dass dies sein Konzept offen lasse, sei sein Ansatz, so Schramme abschließend, gegenüber den kritisierten Positionen »anspruchsloser und anspruchsvoller zugleich«.

Die seltsame Leerheit der Inklusionskategorie rückte denn auch umgehend ins Kreuzfeuer der Kritik. Denn spätestens beim Versuch der positiven Füllung stellen sich Probleme wieder ein, die eigentlich vermieden werden sollen. Denn wer legt fest, wer Bürger ist oder wird und als solcher mit über die Festlegung der Standards zu entscheiden hat? Die überaus anregende wie facettenreiche Diskussion kann hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden. Festzuhalten bleibt, dass Schramme mit seinem Inklusionsmodell einen interessanten wie nachdenkenswertem Vorschlag eingebracht hat, der sicher noch beschäftigen wird.

Nach der Mittagspause trat Stefan Gosepath, derzeit Lehrstuhlvertreter an der Universität Potsdam, an den Katheder, um zum Thema »Mindestsicherung oder präsumtive Gleichheit?« zu sprechen. Armut definierte Gosepath in weitgehender Übereinstimmung mit seinen Vordnern als »Mangel an Ressourcen, der Menschen an einer menschlichen und menschenwürdigen Lebensweise hindert«, Allerdings dürfe bei der Armut die gesellschaftlichen und strukturellen Ursachen nicht aus dem Blick verloren werden. Mit Armut haben wir es zu tun, wenn ein Kollektiv Einzelnen bestimmte Güter vorenthält. Und damit, so Gosepath, entpuppe sich die Armutsthematik als »echtes Problem der Gerechtigkeit«.

Insofern erweisen sich Gosepath zufolge auch Konzepte einer *Mindestsicherung* als unzureichend. Vor allem deshalb, weil sie offen ließen, welche Ansprüche auf welche Güter gegenüber wem mit welchen Gründen zu rechtfertigen sind. Die sich hier anmeldenden Bestimmungsprobleme machten einen Rückgriff auf die relativen Prinzipien der distributiven Gerechtigkeit notwendig: in erster Linie das Prinzip einer allgemeinen und reziproken Rechtfertigung von Ansprüchen sowie das Prinzip, gleiche Fälle gleich zu behandeln. In diesem Sinne etablierte Gosepath sein Konzept der *vorrangigen Grundsicherung*, demnach einer jeden Person das Recht auf basale Sicherheit und auf ein Existenzminimum gewährleistet werden muss, um ihre physische Integrität in allen ihren Dimensionen zu schützen. Dieser Ansatz fuße, so Gosepath, auf der Annahme von der moralischen Gleichheit aller Menschen, die er mithilfe der Formel -Präsumtion der Gleichheit- näher bestimmte. -Präsumtion der Gleichheit- bedeutet dabei, dass allen Teilnehmern einer Gesellschaft ungeachtet ihrer deskriptiven Unterschiede gleiche Anteile der zur Verteilung anstehenden Güter zustehen, es sei denn bestimmte Unterschiede sind in der jeweiligen Hinsicht relevant und rechtfertigen durch allgemein annehmbare Gründe ausnahmsweise eine ungleiche Verteilung. Damit liege das -onus probandi- primär auf Seiten des Kollektivs, das über die gesamtgesellschaftlichen Ressourcen zu befinden hat. Das Kollektiv sei entsprechend in seine Verantwortung gerufen, indem es in Bezug auf Armut auftretende -ungerechtfertigte Ungleichheiten- zu rechtfertigen hat.

Die anschließende Diskussion beschäftigte sich vor allem mit Nachfragen an die Präsumtion der Gleichheit, z.B. wie etwa die Präsumtion der Gleichheit ihrerseits begründet sei. In diesem Zusammenhang verwies Gosepath u.a. auf seine Habilitationsschrift -Gleiche Gerechtigkeit- (Frankfurt a.M. 2004), die hier zur vertiefenden Lektüre empfohlen sei.

Als nächster Redner trat Michael Schefczyk, wiss. Assistent am Lehrstuhl für Politische Philosophie der Universität Zürich sowie freier Mitarbeiter des Feuilletons der NZZ mit seinem Referat -Armut und wiedergutmachende Gerechtigkeit- auf.

Er knüpfte daran an, dass die Bestimmung des Armutsbegriffs gemeinhin im Rahmen von Theorien der Verteilungsgerechtigkeit geschehe. Der Vortrag erörterte nun gerade nicht Vorzüge und Nachteile der respektiven Positionen, sondern zeigte, dass die hier einschlägigen Theorien von Rawls und von Nozick in ihren Forderungen letztlich konvergieren.

Zunächst betonte der Referent jedoch die Spannung zwischen Wiedergutmachungsforderungen und so genannten Verteilungsmustertheorien der Gerechtigkeit. Letztere nennen es gerecht, wenn die Verteilung der Ressourcen in der Gesellschaft einem bestimmten Muster entspricht; erstere schenken dieser Frage üblicherweise qua Verweis auf Pflichtverletzungen keine Aufmerksamkeit. Schefczyk stellte dar, dass die genannte Perspektivendifferenz zu Konflikten führen kann, die durch den Hinweis auf den Regelbezug von Verteilungsmustertheorien nur unvollkommen gelöst werden kann. Zwar fordern auch Verteilungsmustertheorien, dass Regelbrüche korrigiert werden. Typischerweise ist aber historisches Unrecht zum Begehungszeitpunkt nicht ungesetzlich. Bedeutet dies, dass die Wiedergutmachung historischen Unrecht systematisch nicht in Verteilungsmustertheorien integriert werden kann?

Schefczyk konfrontierte die Rawls'sche Position mit dieser Frage. Im Horizont seiner Theorie können Erfahrungen historischen Unrechts über den Begriff der Selbstachtung systematisch eingeholt werden.

In Bezug auf Rawls' Opponenten Nozick machte Schefczyk deutlich, dass die Berücksichtigung historischen Unrechts in seinem Ansatz zu einer Rechtfertigung staatlicher Umverteilung im Sinne von Rawls führe. Mangelnde historische Information mache es unmöglich, genau zu bestimmen, wer Anspruch auf gesellschaftliche Güter hat - wir sind daher nach Nozick auf Schätzungen angewiesen, um seine Prinzipien anwenden zu können. Dazu empfiehlt er erstaunlicherweise das Differenzprinzip Rawls'. Fazit: Wir brauchen uns also nicht zwischen Rawls und Nozick zu entscheiden, wenn es um die Rechtfertigung der Begünstigung der gesellschaftlich am schlechtesten Gestellten geht.

Schefczyks rhetorisch geschliffene Ausführungen haben in puncto Armut auf jeden Fall neue Perspektiven eröffnet, was das Verhältnis Rawls - Nozick angeht. Aber wie u.a. die anschließende Diskussion ergab, war nicht immer ganz deutlich, wo genau der Nexus zur Thematik -Armut in der Schweiz- zu suchen war.

3. Armut in der Praxis

Rosann Waldvogel, Direktorin der Sozialen Dienste der Stadt Zürich, eröffnete den dritten Teil der Tagung. Sie unterstrich die Bedeutung der Sozialhilfe als letztes Netz der sozialen Sicherheit, gab ausführlich Auskunft über die Zusammensetzung der einzelnen Sozialhilfeleistungen und konzentrierte sich schließlich auf die Frage, welche Klientel in der Stadt Zürich Sozialhilfe bezieht. In Zahlen: 53% der Sozialhilfeempfänger sind männlich, 49% Ausländer; darunter 30% Kinder, 11% 18-25jährig, 19% 26-35jährig, 40% 36-65jährig. Besorgniserregend seien insbesondere die rasant wachsenden Kosten (1990: 60 Mio CHF; 2002: 194 Mio CHF; 2003: 233 Mio CHF; 2004 [geschätzt]: 280 Mio CHF) sowie der kräftige Zuwachs bei Kindern, jungen Erwachsenen und Ausländern. Armut, so Waldvogel, sei in der Stadt Zürich ein wachsendes Problem, bei deren Bekämpfung es aber nicht nur auf Existenzsicherung, sondern genauso auf Integration ankomme.

Der Geschäftsführer des schweizerischen Straßenmagazins -Surprise-, Micheie Alvaro, zog eine positive Bilanz der Arbeit seiner Institution. So sei es gelungen, die Auflagenzahl von ursprünglich 1000 (bei monatlichem Erscheinen) auf 50.000 (bei vierzehntäglichem Erscheinen) zu steigern und darüber hinaus wirtschaftlich unabhängig zu werden. Dadurch gelinge es zunehmend, das eigentliche Ziel des Projektes, Arbeitslose, Sozialhilfeempfänger, Abhängige und andere Benachteiligte an den aktiven Arbeitsmarkt heranzuführen, zu realisieren.

Brigitte Steinern, Geschäftsführerin des Schweizerischen Arbeiterhilfswerks konnte die bereits genannten Zahlen und Tendenzen bestätigen. Sie forderte im Kampf gegen die Armut vor allem eine familienfreundlichere Abgaben- und Steuerpolitik, die verstärkte Integration von Migranten sowie den Ausbau von Anreizsystemen. Zusätzlich hob sie die Bedeutung von Veränderungsbereitschaft, Disziplin und Eigenverantwortung auf Seiten der Betroffenen hervor.

Suzanne Schärli - sie hat die Leitung der Sozialberatung der Caritas Zürich inne - machte noch einmal auf die Hauptursachen von Armut (v.a. Arbeitslosigkeit, veränderte Lebenssitua-

tion, fehlende Kinderbetreuung und Sucht) sowie auf Differenzen aufmerksam, wie Armut empfunden wird. So werde Armut als Krise erlebt, als Schicksal empfunden oder auch schlicht verdrängt. Eine Analyse des jeweiligen Umganges mit der Armut sei unverzichtbar, um gezielt Hilfe anbieten zu können und zwar unabhängig von Nationalität, Religion oder Geschlecht. Das Spektrum der von der Caritas angebotenen Hilfeleistungen reicht dabei von psychologischer Beratung über Schuldenberatung und Hilfe zur Budgetoptimierung bis hin zu einmaligen materiellen Leistungen.

In der sich im Anschluss an den letzten Kurzbericht ergebenden Diskussion wurde insbesondere die Frage kontrovers diskutiert, ob - sowohl in theoretischer, als auch in praktischer Perspektive - die Stigmatisierung von Armutsbetroffenen vollumfänglich zu bekämpfen sei oder ob diese nicht auch die durchaus unverzichtbare Funktion der Abschreckung vor der Fürsorgeabhängigkeit ausüben könne. Auf der einen Seite trat deutlich zu Tage, dass sich die Referentinnen und der Referent einig waren, dass nach wie vor kein Grund bestehe, das Leben in Armut als attraktiv zu bezeichnen, der Stigmatisierung der davon Betroffenen folglich mit Vehemenz entgegenzutreten sei. Auf der anderen Seite wurde aber auch deutlich, dass die Ungerechtigkeiten und Ungleichbehandlungen, die sich an der Grenze zwischen den finanziellen Ressourcen der Fürsorgeempfänger und der *-working poor-* - die oftmals nur über wenig mehr Einkommen verfügen, als die von der Fürsorge Lebenden - auf tun, sowohl in normativer, als auch in praktischer Hinsicht eine der großen Herausforderungen der gegenwärtigen Sozialpolitik darstellen.

4. Kritik / Verteidigung des Wohlfahrtsstaates

In seinem abendlichen Vortrag verfolgte Wolfgang Kersting, Professor für Philosophie an der Universität Kiel, einerseits das Ziel, Grundlinien der liberal-libertären Sozialstaatskritik, wie sie von Humboldt, Hayek oder Nozick vorbrachten, darzustellen und zurückzuweisen. Andererseits war ihm darum zu tun, eine moralische Kritik der gegenwärtigen Sozialstaatsverfassung, insbesondere Deutschlands, zu formulieren. Liberal-libertäre Konzepte dächten, so Kersting, die Aufgabe des Staates in erster Linie als Sicherung der Rechte seiner Bürger, weshalb, was er an Humboldt deutlich machte, jeder Sozialstaat, der über die Einrichtung von Nothilfemechanismen hinausgehe, despotisch sei. Der Referent wies diese Kritik am Sozialstaat jedoch zurück mit der Einschätzung, dass deren Argumente eine an den Endzuständen orientierte Sozialpolitik annähmen und kritisierten, was für das Konzept des Sozialstaates keineswegs zwingend sei. Vielmehr würden sich gemäss Kersting beispielsweise die Möglichkeiten des Marktzugangs der Einzelnen als eigentliche Achillesferse sozialpolitischer Überlegungen erweisen.

Engagierter diskutiert wurde in der Folge jedoch der zweite Teil von Kerstings Vortrag, in dem er die gängige moralische Hochschätzung des Wohlfahrtsstaates mit der Beobachtung kritisierte, dass die moralische Statik des Sozialstaates aus dem Lot geraten sei. Dies lasse sich daran zeigen, dass der Sozialstaat zunehmend Missbrauchs-, Entsittlichungs- und Entwürdigungskosten generiere. Während Kersting das Missbrauchs- und das Entwürdigungs-

phänomen nachfolgend ins Zentrum rückte, zeigte er sich dem Entsittlichungsgedanken gegenüber durchaus skeptisch. So wies er das typisch kommunitaristische Argument, wonach der Wohlfahrtsstaat den Einzelnen die sittliche Verantwortung für das Wohlergehen anderer abnehme und die gegenwärtigen Atomisierungstendenzen in den Gesellschaften unterstütze, mit der Ansicht zurück, dass der Sozialstaat keineswegs zwangsläufig die Motivation der Einzelnen zu karitativem Handeln untergraben müsse.

Vielmehr führe der Sozialstaat, wie Kersting in seiner gewohnt markigen Terminologie ausführte, aber dazu, dass der Mensch auf der einen Seite »schicksalsunfähig« werde, auf der andern Seite gar nach dem Bild und nach den Bedürfnissen des Sozialstaates selber geschaffen werde. Dieser sei ein »Menschenbildner«, er kreiere die Bürger, die ihn bräuchten - ein Kritikpunkt, den am folgenden Tag auch Thomas Held wieder aufnehmen sollte. Darüber hinaus neige der Sozialstaat aber auch dazu, den Menschen zu korrumpieren, da dieser als eigennutzorientiertes Lebewesen naturgemäß darauf aus sei, für sich selbst das Maximum aus den sozialstaatlichen Angeboten zu ziehen.

Als vordringlichstes moralisches Problem des gegenwärtig existierenden Sozialstaates ortete Kersting aber die wachsenden Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten, die dieser hervorbringe. Am deutlichsten werde dies darin, dass die Voraussetzungen, auf denen der Wohlfahrtsstaat eigentlich aufbaue, heute nicht mehr gegeben seien. Weder funktioniere der klassische Gesellschaftsvertrag noch, noch seien die geschlechtlichen Rollen und die Partizipation am Arbeits- und Rentenmarkt noch vergleichbar mit den Zeiten der Herausbildung der gegenwärtigen sozialstaatlichen Konzepte. Exemplarisch machte Kersting die Ungerechtigkeit dieser Entwicklung deutlich an der zunehmenden Kinderunwilligkeit von Paaren, die sich als »rentenpolitische Free-Rider« auf Kosten derjenigen, die durch ihren Nachwuchs der vom Sozialstaat angenommenen Norm entsprächen, durchs Leben und in das durch Renten gesicherte Alter mogelten. Aus gerechtigkeitstheoretischer Sicht sei dies insbesondere für die Position der Mütter relevant, die als einzige noch zum Restfunktionieren des Rentensystems beitragen. Kerstings sich daraus ergebende Forderung, dass Familienarbeit gleichzustellen und damit in rentenpolitisch wirksamer Weise entschädigt werden müsse, stieß in der anschließenden Diskussion nicht auf Widerspruch. Vielmehr äußerten die Tagungsteilnehmer verschiedentlich die Sorge, ob Kerstings Diagnose den Sozialstaat - den er trotz aller Kritik als zivilisatorische Errungenschaft bezeichnete - nicht zu stark auf der Basis der Missbrauchsgefahr kritisiere, deren Funktion als normatives Argument jedoch aufgrund ihrer Empirieabhängigkeit in Zweifel gezogen werden könne.

Traugott Jänichen, Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Bochum, brachte in einem ersten Teil seiner Überlegungen mit dem Titel »Transformationen des Sozialstaates im Spannungsfeld von Gefahrenvorsorge und Befähigungshilfen« Elemente einer Sozialstaatskritik vor, die stärker als diejenigen seines Vorredners von der Seite der Armutsbetroffenen her gedacht waren: Der Sozialstaat entmündige die Betroffenen, da diese an der Festlegung der Sozialpolitik nicht beteiligt seien. Ferner mache er diese abhängig von der ökonomischen Entwicklung, da bei schlechterer Konjunktur der Legitimationsbedarf für Unterstützungsleistungen steige. Schließlich nehme der Sozialstaat nur auf die Interessen derer Rücksicht, die diesen in Interessenverbänden deutlich genug Ausdruck zu verschaffen

vermöchten. Gerade den mitunter am stärksten dem sozialen Druck Ausgesetzten - etwa den Kindern, den Alleinerziehenden und den zukünftigen Generationen - sei dies jedoch nicht möglich, sodass der Sozialstaat deren Interessen allermeist auch nicht genügend berücksichtige.

Diese Kritikpunkte entwickelte länicen jedoch nicht zu einer Zurückweisung der Sozialstaatsidee weiter, sondern schlug zu ihrer Vermeidung vielmehr eine alternative Begründung dieser Idee vor: die vertragstheoretische Grundlegung nachhaltiger sozialstaatlicher Verfasstheit. Mit Buchanan ging länicen davon aus, dass fast alle Dimensionen des klassischen Sozialstaates auch mit dem Gedanken eines Vertrages zwischen eigennutzorientierten Bürgern zu begründen seien. So würde etwa hinter dem Schleier des Nichtwissens mit Bestimmtheit dafür optiert, eine minimale staatliche Gefahrenvorsorge nicht aber ein Umwälzstaat vorzusehen seien. In einem zusätzlichen Schritt müsse der von primär an der Marktteilnahme orientierten Bürgern gebildete Staat deshalb mit einer Art »Duldungsprämie« für die Zustimmung zu den potentiellen Widerwärtigkeiten der Marktorientierung operieren, die insbesondere in Form von Befähigungshilfen an die Einzelnen zur Teilnahme am Markt zu denken seien. Die Konsequenz einer solchen Begründung sozialstaatlicher Konzeptionen sei es, dass der Staat im eigenen Interesse dafür sorgen werde, dass es jeder zukünftigen Generation besser gehe als der vorangegangenen, da nur so wirtschaftlicher Fortschritt möglich sei. Dies führe dazu, dass Befähigungshilfen - etwa an Familien für deren Kinder, oder in Form von Arbeitslosenversicherungen - zu den Mitteln eines so begründeten Sozialstaates gehören würden. Ein solcher Sozialstaat müsse aber, so länicen, nicht mehr primär die Grundversorgung der Bürger, sondern die Standardversorgung der Gefahrenvorsorge im Blick haben. Wie der Referent mit einem Bild von Schumpeter schloss, müsse der Sozialstaat als die unverzichtbare Bremsfunktion fungieren, die es der Gesellschaft erlaube, schneller voranzugehen.

Am Übergang zu den politischen Aspekten der Armutsthematik nahm Thomas Held, Direktor des wirtschaftsnahen Think Thanks -Avenir Suisse- in seinem Referat mit dem Titel -Der Wohlfahrtsstaat als Kartell der Insider- den von Kersting angedeuteten Faden der Sozialstaatskritik vor dem Hintergrund der Missbrauchsgefahr und der Inadäquanz seiner Annahmen für die tatsächlichen Vorgaben eines zeitgemäßen Generationenvertrages wieder auf. In seinen Ausführungen präsentierte Held in erster Linie eine Diagnostik des aktuellen Zustandes und der bestehenden Gefahren. Wo von »Sparhysterie« gesprochen werde, werde in Tat und Wahrheit bloß eine Abflachung der Zunahme sozialstaatlicher Ausgaben angestrebt. Und wo von »Sozialabbau« die Rede sei, werde übersehen, dass die Realität eine historisch einmalige Ausweitung der Leistungen des Wohlfahrtsstaates zeige. Helds Diagnosen führten ihn zu seiner zentralen These, wodurch dieser Zustand nicht nur gefährlich, sondern auch in keiner Weise nachhaltig sei. Alles deute darauf hin, dass die gegenwärtige Handhabung der Sozialpolitik dazu führe, dass künftige Generationen in ganz Europa von angehäuften Schuldenlasten erdrückt würden, sodass die gegenwärtigen europäischen Sozialstaaten in Helds Worten »systemische Risiken« globalen Ausmaßes bedeuteten.

Wie die anschließende Diskussion deutlich machte, war es nicht Helds Anliegen, die Behauptung aufzustellen, er sei im Besitz von Rezepten, wie den in seinen Befunden aufgezeigten

Problemen Abhilfe zu schaffen sei. Unübersehbar ließ er aber große Sympathien für liberale Konzepte erkennen, die den Abbau übermäßiger wohlfahrtsstaatlicher Leistungen zugunsten von Steuersenkungen, besserer Wettbewerbsfähigkeit und mehr sozialer Verantwortung der Einzelnen propagieren.

5. Politische Antworten

Rezepte zur Bewältigung angezeigter Schwierigkeiten durften die Tagungsteilnehmer denn auch am ehesten von der abschließenden, prominent besetzten Podiumsdiskussion erwarten. Die jeweiligen Ausgangspositionen der Podiumsteilnehmer im Parteienspektrum und in der Repräsentanz für die beiden Seiten der Sozialpartnerschaft traten im Verlaufe des gesamten Gesprächs deutlich zu Tage. Sowohl in ihrer Bewertung der aktuellen Situation bezüglich der Armut in der Schweiz, als auch in ihrer Bewertung der Leistungsfähigkeit der bestehenden Sozialversicherungssysteme bestätigten sich die zu erwartenden Uneinigigkeiten zwischen den Politikern. Grundlegend einig waren sie sich darin, dass es Aufgabe der Politik sei, Armut zu bekämpfen, wo sie auftrete. Sie teilen aber auch die Ansicht, dass dabei die Schwierigkeit auftrete, über keinen allgemein akzeptierten objektiven Armutsbegriff zu verfügen, was den politischen Dialog erheblich erschwere.

Wie es in der Natur der behandelten Thematik liegt, gelang es den anwesenden Politikern denn auch nicht, aus der Perspektive ihrer jeweiligen Position abschließende Rezepte zur dauerhaften Armutsbekämpfung vorzubringen. Während bei den in den Fachvorträgen verschiedentlich geforderten Kinder- und Familienzulagen beispielsweise sichtbar wurde, dass die dem rechten Parteienspektrum zuzuordnenden Toni Bortoluzzi und Peter Hasler ein Bedarfsprinzip forderten, während Lucrezia Meier-Schatz und Paul Rechsteiner - die in der Mitte oder links anzusiedeln sind - hier an einem Allgemeinheitsprinzip, das nicht zuletzt den Mittelstand zu schützen vermöchte, festhalten wollten, wurden die Positionen zum Vorschlag der Einführung einer negativen Einkommenssteuer weniger trennscharf deutlich. Was die Antworten zu dieser Anregung ebenso wie die gesamte, äußerst konstruktiv geführte Podiumsdiskussion bestätigten, war der im Verlaufe der Tagung entstandene Eindruck, dass die diskutierte Thematik für die nächsten Jahre viel politischen Sprengstoff beinhaltet, kreativer Lösungsansätze bedarf und weiterhin auf den Beitrag normativer Überlegungen angewiesen sein wird. Denn: Gerade aufgrund der Qualität der Beiträge gelang es der Tagung nicht, dem beunruhigenden Eindruck zuvorzukommen, dass Armut auch in der Schweiz noch länger ein Thema bleiben dürfte.

*Dr. Matthias Neugebauer / Lic. theol. Jean-Daniel Strub
Institut für Sozialethik
Zollikerstraße 117
eH-8008 Zürich*

Rezensionen

Jean-Claude Wolf: Das Böse als ethische Kategorie, Wien, Passagen Verlag 2002 ISBN 3851655230, 244 S., 38,- €

Die Studie des Freiburger Philosophieprofessors Jean-Claude Wolf (Vf.) über das Böse endet mit der Erinnerung an den 11. September 2001 (199). Damit werden natürlich die Erwartungen bedient, die man bezüglich des Bösen haben könnte. Unerwartet ist allerdings die Interpretation dieses Geschehnisses: Sowohl die Terroristen wie auch jene, welche den heiligen Krieg gegen die Terroristen fordern, seien einer Politik der Opfer verfallen und würden gegen das »egoistische Ethos verstoßen« (199). Das scheint doch eher überraschend, die Diagnose des Immoralismus wäre geläufiger. Dass Vf. zu dieser Einschätzung kommt, hängt damit zusammen, dass er seine Studie - auch dies in einem Text über das Böse unerwartet - mit einem Plädoyer für ein egoistisches Ethos (9. Kapitel, 163ff.) enden lässt. Den Bösen, so könnte man kurz zusammenfassen, fehlt es an aufgeklärtem Egoismus. Sie stellen ihr eigenes und das Leben anderer in den Dienst moralischer Ideale, welche für absolut gehalten werden. So kann (wie ein anderes Kapitel überschrieben ist) »Moral als Quelle des Bösen« (7. Kapitel, 103ff.) interpretiert werden. Wie kommt Vf. zu dieser These?

Er beginnt seine Studie so, wie man es von einem Philosophen nicht unbedingt erwarten würde. Mit einer Rehabilitierung der sprachlichen Formen, welche das Böse personifizieren (1. Kapitel, 27fO: »Teufel, Hexe, Judas und wie sie alle heißen«, diese »Allegorien des Bösen« (27) sind darum nützlich (1), weil die Wissenschaften letztlich das Böse nicht erklären können (29). Analoges gilt für die Freiheit, der die menschliche Fähigkeit zum Bösen entspringt. Die Mythen vom Teufel und auf der andern Seite der Freiheit sind nötig, um Sachverhalte menschliche Lebens auszudrücken, welche in der Sprache der empirischen Wissenschaften entweder banalisiert oder sogar ganz zum Verschwinden gebracht werden.

Vf. nimmt das Freiheitspostulat Kants auf (vgl. 2. Kapitel, 37fO, ohne allerdings dessen Bestimmung des radikal Bösen zu übernehmen: als Wahl von Maximen, in denen wir unsere Neigungen

(der Sinnlichkeit) verfolgen. Mehr noch: Vf. hält Kants Forderung, unbedingt geboten sei der Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz für eine Überforderung (48) und letztlich für eine unbeabsichtigte Einfallstüre für das Böse. Gegen Kant, aber mit Schelling (3. Kapitel, 55f.) hält er zudem eine Position für richtig, die einen »intimen Zusammenhang zwischen dem Guten und Bösen« (62) sieht: Das Böse könne nur wirken durch das »missbrauchte Gute« (56). Mit Nietzsche vertritt er eine Position des ethischen Gradualismus, der eine vollständige »Dichotomie von Gut und Böse« bestreitet (159).

Vf. lässt seine Studie im letzten Drittel in eine Interpretation und Aktualisierung der Moralphilosophie Nietzsches münden. Insofern ist es schon jetzt wichtig anzumerken, dass er einer Ästhetisierung des Bösen durchaus kritisch gegenüber steht. Oscar Wildes Dorian Gray (4. Kapitel, 63ff.) hat zwar einen gewissen Charme, aber er scheitert in seinem Leben (72). Mit dieser Bewertung ist auch schon signalisiert, dass des Vf. Ausführungen nicht einfach bei einer Analyse des Bösen und der entsprechenden Begriffe bleiben werden. Diese wird vielmehr in einen eigenen Vorschlag einer individuellen Ethik führen, die sich am gelingenden und glücklichen Leben orientiert. Und zwar so, dass eine klassische Bestimmung des Immoralismus - nämlich die, moralischen Gründen nicht immer »absolute Vorrangigkeit« (108) zukommen zu lassen - zum Ausgangspunkt genommen wird. Das Böse, so die Anknüpfung an das Titelthema, »scheint sich ." nicht durch den Egoismus erklären zu lassen« (84).

Bevor Vf. aber entsprechende Thesen entfaltet, legt er dar, dass es zu einer Verharmlosung des Bösen kommt, wo Immoralitäten pathologisiert und zu Schwächen oder Krankheiten umgedeutet werden (5. Kapitel, 77ff.) Diese Gefahr des wissenschaftlichen Weltbildes (77) nimmt letztlich unsere »retributiven Emotionen« (80) nicht ernst. Die Gefühle der Dankbarkeit und der Vergeltung machen nur unter der Annahme Sinn, »dass etwas Böses oder etwas Gutes freiwillig getan wurde« (80).

Ein weiteres Kapitel (6. Kapitel, 89ff.) führt aus, wie eine Verabsolutierung von moralischen Idea-

len in einer Art Maximenpurismus zum Bösen in Gestalt des Fanatismus führen kann. Dessen »Gewalt mit gutem Gewissen« (92) lässt sich wie Vf. darlegt, nicht ausreichend von einer »Ethik des reinen Gesinnung« im Kantischen Stil differenzieren. Ich überspitze die Interpretation vielleicht etwas zu sehr: So gesehen haben wir in Form des zu diskreditierenden Fanatismus ein negatives Beispiel für eine Moral aus reiner Vernunft. Und ungekehrt ist nicht jeder Immoralismus unvernünftig (so die These insbesondere im 7. Kapitel, 103ff.) Belègt wird die These, dass »Moral als Quelle des Bösen« (103) fungieren kann, an den Beispielen des Helfersyndroms (114), des Paternalismus (116), der moralischen Überkorrektheit (118) und dem moralischen Übereifer (120). All diesen Lebensformen mangelt es an einem »Egoismus der Selbstbejahung..., welcher dazu verhilft, den ruhenden Pol im eigenen Dasein zu finden und zu schaffen« (120). Theoretisch wird diese Hinwendung zum ethischen Egoismus als Therapie gegen das Böse über eine Erinnerung an Nietzsches Moralkritik (8. Kapitel. 127ff.) fundiert. Weder dessen Distanz zur Moral noch (159) noch die aktuelle Position des Externalismus (158) führt zu einem Immoralismus, der das Böse fördern würde.

Normativ gesehen ist es vielmehr so, dass ein nicht-narzistischer, lebensbejahender Egoismus, der im Sinne Nietzsches viele Perspektiven in sein Leben zur Steigerung der Lebensintensität integrieren will, gegen die Überforderung durch Moral und deren Hang zum Bösen das beste Mittel ist: Wer sich selbst liebt, muss den andern nicht hassen. Für diesen ethischen Egoismus gibt es gemäss Vf. keine starken philosophischen Gründe (176), aber sicher eine Reihe von Klugheitsgründen: Die meisten Menschen agieren in der Praxis auf seinem Hintergrund und damit dürfte eine Ethik, die auf ihn setzt, besser implementierbar sein als andere Formen normativer Ethik (vgl. 185). Das vom Vf. vorgetragene egoistische Ethos ist primär ein »non-konformistisches Ethos« (174). Gegen die Macht der Kollektive und Institutionen (und unter bewusster Vernachlässigung einer politischen Ethik) ruft es dazu auf, in sozusagen spiritueller Weise, die Aufgabe der Selbstfindung als ständigen Prozess ernst zu nehmen (186ff.). Wer sich selbst in dieser Weise respektiert, wird kein Bedürfnis haben andere, die ja eine analoge Aufgabe haben, moralisch oder religiös zu missionieren. Insofern sind Egoismus und Liberalismus aufeinander gegenseitig angewiesen (183).

Kritisch fragen ließe sich bezüglich der von Vf. vertretenen Position, ob tatsächlich die Menschen so wenig in einem von ihm ja abgelehnten naiven Sinn egoistisch sind, wie er das voraussetzt (169). Auch ließe sich fragen, ob das von ihm kritisierte Ideal der moralischen Unparteilichkeit (173) tatsächlich voraussetzt, dass andere mehr wert sind als das Selbst. Angesichts der Tatsache, dass Vf. das egoistische Ethos als »eine Form der Lebenskunst« (180) begreift, wäre zudem ein Hinweis auf das Verhältnis zur aktuellen Lebenskunstdebatte im deutschsprachigen Raum interessant gewesen.

Aber um zum Schluss zu kommen: Eine Arbeit wie die vorliegende sollte man nicht mit disziplinärer Besserwisseri kritisieren. Dazu ist sie vor allem im letzten Kapitel zu sehr Plädoyer und »expressionistischer Aufbruch« (25). Gerade dies macht denn auch den Reiz dieser abseits des philosophischen Mainstreams geschriebenen Studie aus. Sie regt an und verleitet zu eigenen Nachdenken. Insofern ist sie beste Philosophie.

PD Dr. Markus Huppenbauer, Zürich

Ralf K. Wüstenberg: Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland (Öffentliche Theologie; 18), Gütersloh 2004

Der Theologe und Pfarrer Ralf K. Wüstenberg, Domprediger in Berlin, hat eine umfangreiche Untersuchung zur brisanten Frage nach dem »Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland« in den neunziger Jahren und der »politischen Dimension der Versöhnung« vorgelegt.

Die zugleich als Habilitationsschrift (720 Seiten, Heidelberg 2003) »im engen Kontakt mit Prof. Dietrich Ritschl« (Vorwort) entstandene und in der vom EKD-Ratsvorsitzenden Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber (u. a.) herausgegebenen Reihe »Öffentliche Theologie« erschienene, trotz ausgedehnten Anmerkungsapparates (2516 Anmerkungen) gut lesbar gebliebene differenzierte und sehr informative wissenschaftliche Untersuchung gliedert sich formal in drei Teile. Im ersten geht es um die theologische Grundlegung; hier werden die »Bedingungen für die Wahrnehmung der -Zeichen der Zeit- und ihre Deutung« erörtert. Teil

II (»Die -Zeichen der Zeit- wahrnehmen - empirische Analyse«) wendet sich dem Umgang mit Schuld »nach dem Ende der Apartheid« und »nach dem Ende der SED-Herrschaft« zu. Im dritten Teil versucht der Autor, eine theologische Synthese zu erwirken (»Die -Zeichen der Zeit- deuten«), indem er sein Material auswertet und dann daraus thesenartig »ekklesiologische Folgerungen« zieht. Am Ende des Buches befindet sich ein Abkürzungs- sowie ein Literatur- und Quellenverzeichnis (672-718).

Inhaltlich geht Ralf K. Wüstenberg von der Fragestellung aus, ob Versöhnung als politische und theologische Kategorie in sich klar und eindeutig ist (19). Sein Ziel ist es, »einen Beitrag zur Lösung des erkenntnistheoretischen Problems zu leisten, wie sich Versöhnungsvorgänge in dieser Welt auf die biblische Verheißung beziehen, Gott habe *die Welt* mit sich versöhnt« (21, Herv. des Vfs.). Zweimal hat er sich zu Recherchen in Südafrika aufgehalten (1996 und 1999), konnte an Anhörungen der Truth and Justice Commission (im folgenden: TRC) teilnehmen (vgl. 113, Anm. 9) und sich mit führenden Mitgliedern (u. a. Erzbischof Desmond Tutu, Dr. Alex Boraine) persönlich in Verbindung setzen. Er erweist sich als ein ausgewiesener Kenner der jüngeren Geschichte Südafrikas, etwa wenn er - in Aufnahme von Gedanken Dr. C.F. Beyers Naudes und Dr. Wolfram Kistners - Versöhnung als »Kampfbegriff« der 80er Jahre bewertet und den Bedeutungswandel, den der Begriff erfahren hat, vom allgemeineren Slogan »No reconciliation without justice« hin zu »No reconciliation without economic justice« (217) analysiert. Spannend zu lesen ist seine detaillierte Dokumentation ausgewählter Anhörungen der TRC und »teilnehmender Beobachtungen« (147-234).

Im Blick auf die jüngste deutsche Vergangenheit schreibt der Autor, auch darin ein Experte, aus einer Binnenperspektive. Methodisch bedient er sich u.a. des Instrumentariums narrativer Interviews mit ausgewählten Personen der Zeitgeschichte wie Marianne Birthler oder Joachim Gauck (Liste auf 718; im Anhang auf 719f. der Leitfaden der in Südafrika geführten Interviews). Ausgehend von den politischen Bedingungen für den Umgang mit Schuld (Frage der Bestrafung der Täter, Amnestie für begangene Menschenrechtsverletzungen, Aufklärung vergangenen Unrechts durch »Wahrheitskommissionen-, Wiedergutmachung für die Opfer) sowie unter diffe-

renzierter Berücksichtigung juristischer Fachfragen und Verarbeitung juristischer Fachliteratur gelangt Ralf K. Wüstenberg zu dem Ergebnis, dass in Deutschland anders als in Südafrika »die Aufklärung der Verbrechen nicht Ersatzfunktion für eine ausbleibende Strafverfolgung« (279) bekam. Aus Gründen der Vergleichbarkeit mit der TRC untersucht er die Enquete-Kommissionen, deren Aufgabe als parlamentarische Gremien des Bundestages in der »politisch-historischen Analyse und politisch-moralischen Bewertung der SED-Diktatur« bestand und berücksichtigt insbesondere die Arbeit der -Gauck«-Behörde (311-356). Beim »Versuch einer Bilanz« (356-431) gelangt er zu dem Ergebnis, dass in Deutschland das Verhältnis von Makro- und Mikroebene der Versöhnung umgekehrt proportional ist: Während es sich in Deutschland bei der Versöhnung eher um einen individuellen Prozess handelt, wurde in Südafrika eher auf die nationale Dimension der Versöhnung abgehoben (382), wie der Verfasser auf dem Hintergrund einer Analyse regulativer Sätze zur Versöhnung (355f. und 429f.) expliziert.

Im dritten Hauptteil (435-667) geht es um die »theologische Reflexion *im Nachgang* der empirischen Analyse politischer Erscheinungsformen von Versöhnung« (436). Dabei unterbricht der Autor sein bisheriges induktives Gesamtverfahren deduktiv und geht an die theologische Interpretation (formal, logisch und symbolisch). In einem ersten formalen Gedankenschritt fragt er nach dem versöhnungstheologischen Begründungszusammenhang politischer Erscheinungsformen von Versöhnung. Er rezipiert dabei zunächst »epochale Positionen« (440, Anm. 15) wie M. Kähler, F.D.E. Schleiermacher, A. Ritschl, W. Pannenberg, O. Weber oder M. Welker und typisiert theologische Versöhnungsmodelle: das kosmische (Augustin, Origenes), das juristische (Anselm), das humanistische (Abaelard, K. Heim) sowie das geschichtlich-prozessuale Modell (A. N. Whitehead, C. Hartshorne, D. Wheeler) und fragt sodann (ausgehend von G. Aulen) nach dem klassischen Typ des Versöhnungsgedankens. Danach bearbeitet er in einem zweiten logischen Durchgang die »Korrespondenzfrage nach dem versöhnungstheologischen Begründungszusammenhang politischer Schuldverarbeitung in Südafrika und Deutschland« (489), wobei er das prozessual-geschichtliche Modell vor allem anhand von Dietrich Bonhoeffers Unterscheidung zwischen »Letztem und Vorletztem« weiterfolgt (488-521).

Versöhnung untersucht der Autor »im Horizont von Soteriologie und Eschatologie« (491ff.) und im »Horizont von Zeit und Raum« (497ff.) und prüft schließlich die »Kategoriengemeinschaften« von geistlicher und politischer Versöhnung (508ff.) In diesem Zusammenhang geht er auf die theologische Rechtsethik ein und berücksichtigt dabei die Menschenrechts-/ Menschenwürdediskussion (bes. 527f.) und die Gerechtigkeitsdebatte (bes. 546f.). Er gelangt zu dem Ergebnis, dass der »Umgang mit Schuld nach politischen Systemumbrüchen [...] nicht versöhnungstheologisch zu begründen« (558) ist. Während Strafe und Amnestie im Bereich des »Vorletzten- bleiben, besteht bei den Kategorien Wahrheit, Wiedergutmachung und Neuanfang die Möglichkeit einer versöhnungstheologischen Rekonstruktion in der politischen Wirklichkeit. In einem dritten symbolischen Durchgang (604-636) greift er Analysebegriffe aus der neueren Symbol- und Metaphernforschung (Transzendenzzeichen, Memoria, Erzählung, Solidarität) auf und gelangt, nachdem er formal Vergleiche bestimmter Elemente im politischen Versöhnungsprozess gezogen und gottesdienstliche Zusammenhänge bei der TRC und den Enquetekommissionen herausgearbeitet hat (578ff.; 636ff.; auch bereits auf 173ff. und 337ff.) zu den Folgerungen für die Kirche (fünf Thesen, 668-671), indem er sie, deren Hoffnung Christus ist, als Ort des Dankes bestimmt, ihr (auch) die Wahrnehmung politischer Aufgaben und Parteinahme für die Opfer zuspricht und sie als kritisches Gegenüber zur Politik ausmacht.

Zusammenfassend kann man sagen: Ralf K. Wüstenberg hat in seinem Buch sehr gut nachgewiesen, dass der Begriff Versöhnung sowohl in Südafrika als auch in Deutschland in den neunziger Jahren und darüber hinaus sowohl theologisch als auch politisch relevant gewesen ist. Gesamtgesellschaftlich gesehen hat in Südafrika der Versöhnungsprozess durch die Arbeit der TRC eine symbolische Kraft entfaltet und durch die Öffentlichmachung der Geschichten der Opfer einen nationalen, gesellschaftlich befreienden Aufarbeitungsprozess in Gang gesetzt. Angesichts der Notwendigkeit eines politischen Kompromisses wurde in Südafrika auf eine strafrechtliche Verfolgung der Apartheid-Verbrechen verzichtet, auch wurden die Täter, die nicht Amnestie beantragt hatten, nicht verfolgt; Reparationen wurden auf das Moralische reduziert. In Deutschland hingegen hat es im Zuge des Vereinigungsprozesses beider deut-

scher Staaten zwar eine historische, politische und juristische Diskussion der Vergangenheit gegeben, nicht aber eine gesellschaftliche. Ein kollektiv-anamnetischer Aufarbeitungsprozess fand nicht statt. Stattdessen kam es durch eine differenzierte Gesetzgebung zur Strafverfolgung der Täter und zur Wiedergutmachung für die Opfer.

Wer sich für die Aufarbeitung des staatlich verübten Unrechts in der DDR und den Transformationsprozess vom Apartheidstaat zur Demokratie in Südafrika interessiert, wird in Ralf K. Wüstenbergs systematisch-theologischer Arbeit viele weiterführende Anregungen finden.

Pfr. Dr. Thomas O. H. Kaiser, Küssaberg

Hans G. Nutringer (Hg.): Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik. Über religiöse Grundlagen wirtschaftlichen Verhaltens in der säkularen Gesellschaft. Metropolis Verlag Marburg 2003, 152 Seiten.

Der vorliegende Band zur Wirtschaftsethik, der auf eine Tagung zum gleichnamigen Thema in der Ev. Akademie Hofgeismar 2002 zurückgeht, bietet insbesondere vor dem Hintergrund der aktuellen wirtschaftlichen Reform- und Sparnöte unserer Gesellschaft interessantes Diskussionsmaterial. In 5 Beiträgen und einer vom Herausgeber verfassten Einführung wird das Thema Wirtschaft und ethisch-religiöses Handeln aus unterschiedlichen Perspektiven und Kontexten in den Blick genommen.

So erinnern Doron Kiesel und Wemer Schneider-Quindeau an die jüdischen und christlichen Quellen für wirtschaftsethisches Handeln. In ihrem Beitrag »Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit und Barmherzigkeit« plädieren sie sowohl für das Prinzip der Armenfürsorge als integralem Bestandteil jüdischen Gemeinwesens als auch für das Prinzip der heute viel diskutierten Nachhaltigkeit, welches sie in engen Bezug zur Sabbatruhe und zum Erlass- und Jubeljahr stellen. Dass diese Prinzipien nicht als überholte Wertorientierungen wirtschaftlichen Handelns gelten müssen, sondern noch heute in die Tat umsetzbar sind, zeigt der kurze aber prägnante Beitrag des geschäftsführenden Gesellschafters der Plansecur-Unternehmensgruppe Klaus Dieter Trayser. Das von ihm ins Leben gerufene christlich orientierte und wirtschaftlich erfolgreiche Finanzdienstleistungsun-

ternehmen basiert im Wesentlichen auf folgenden Prinzipien: Beteiligung, individuelle Beratung, Teamarbeit und Gemeinwohlverpflichtung. Traylor weist entsprechend seiner Zielsetzungen die in der Wirtschaft so oft angeführten vermeintlichen »Sachzwänge« als vorgeschoben und abwendbar zurück.

Einen ganz anderen Zugang zum Thema christliche Ethik und wirtschaftliches Handeln zeigt der Volkswirt und Theologe Joachim Fetzer in seinem knapp 60 Seiten umfassenden Beitrag »Verhalten und Verhältnisse. Christliche Traditionen in ökonomischen Institutionen«. Mit der These, dass Religion nicht nur Verhalten, sondern auch Verhältnisse bestimmt (48), unternimmt Fetzer einen Gang durch die verschiedenen Ebenen von wirtschaftlichem Handeln (Mikro-, Meso- und Makroebene) und zeigt, welchen Einfluss die christliche Tradition sowohl semantisch als auch strukturell genommen hat und kommt dabei zu nicht unbedingten neuen, aber in diesem Zusammenhang interessanten Einsichten. So weist er sowohl auf die Untersuchung Max Webers hin, die die spezifisch protestantische bzw. calvinistische Berufsethik als Grundlage für kapitalistisches Wirtschaften hervorgehoben hat, als auch auf den Einfluss, den die frühchristliche Kultorganisation, jenseits von Familie und Haus, für die Entwicklung (und christliche Akzeptanz) der Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Teilbereiche - u.a. für das wirtschaftliche Handeln - hatte: »Die Kirche ist gewissermaßen die Ur-Corporation schlechthin«(53). Interessant ist Fetzers Perspektive auf die Reformation in diesem Zusammenhang: Da er den Zölibat unter dem Aspekt der Wahrung der Besitztümer der Kirche betrachtet, bildet dessen Aufhebung mit der Reformation einen wirtschaftsgenetischen Rückschritt.

Zur Diskussion der Makroebene muss Fetzer weiter ausholen, da er die in der Literatur übliche Identifikation von Wohlfahrtsstaat und christlicher Orientierung als Kurzschluss entlarven will. Um das Missverständnis zu vermeiden, eine Intervention durch den Staat wäre immer die ‚christlichste‘ Lösung für wirtschaftliche Problemlagen, bedarf es nach Fetzer dreier Zukunftsaufgaben für die Kirchen und die christliche Gesellschaft: erstens die »Entmythologisierung des Staates«, indem nicht nur der Staat als Garant für Gerechtigkeit betrachtet wird, sondern das Zusammenspiel verschiedener Formen, so auch der Märkte; zweitens ginge es um die »Entdämonisierung der

Wirtschaft«, indem auch die Kirchen lernen, dass z.B. Institutionen wie Weltwährungsfond und Weltbank als Partner betrachtet werden könnten; und drittens ginge es um die »Entsäkularisierung unseres Gemeinschaftslebens«, indem man sich darüber bewusst wird, dass Politik und Ökonomie Teil einer Geschichte des Christentums sind.

Die letzten beiden Beiträge thematisieren die Stellung des Islam zu wirtschaftlichem Handeln.

Der Islamwissenschaftler Muhammad Kalisch zeigt, in welcher Art dem wirtschaftlichen Handeln durch das islamische Recht Normen auferlegt sind. Neben auch der jüdisch-christlichen Tradition bekannten zentralen Elementen wie der Gemeinwohlorientierung, Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit und Ablehnung von Gier, Diebstahl und Spekulation auf Kosten anderer kennt der Islam zwei Vorschriften, die speziell wirtschaftliches Handeln bestimmen: die »zakat«, die prozentuale Abgabe vom eigenen Vermögen für Bedürftige in der Gemeinschaft und das Zinsverbot (riba), das Wucher und reine Geldgeschäfte vermeiden sollte. Kalisch betont allerdings, dass je nach Auslegung dieser Traditionen – streng wörtlich oder nach ihrem ursprünglichen Sinngehalt – wirtschaftliches Handeln auch flexibler ausgestaltet werden kann. Die zakat versteht er sowohl als Gemeinwohlorientierung als auch als Anreiz, das Vermögen nicht zu bewahren, sondern weiter zu investieren und so wirtschaftlich aktiv zu sein. Empirische Nachweise gibt es für diese These allerdings nicht.

Auffällig an diesem Beitrag ist, dass hier größere Skepsis gegenüber der Gerechtigkeit einer Selbstregulation des Marktes herrscht als z.B. bei Fetzer. Während man sich aber auch bei Kalisch wünscht, dass er etwas konkreter wird in der Benennung von konkreten wirtschaftlichen Konzepten, wäre es im letzten Beitrag von Leopold sicherlich angebracht gewesen, nicht ganz so kurzschlüssig von religiösen Ideen auf konkrete staatliche Ausgestaltungen zu schließen. Helmut Leopold knüpft in seinem Beitrag »Wirtschaftsethik und wirtschaftliche Entwicklung im Islam« an die Weberthese an, die besagt, dass die islamische Bindung an religiösem Recht einem freien wirtschaftlichen Handeln zuwider laufe, darum der Islam die wirtschaftliche Entwicklung, insbesondere die Entwicklung des Kapitalismus hemme. Am Ende seiner Ausführungen zu Weber versucht Leopold die These durch eine empirische Studie zur schlechten wirtschaftlichen Situation

der 22 Staaten der Arabischen Liga zu belegen. Dass die meisten dieser Staaten aber den Islam - so wie ihn beispielsweise Kalisch versteht - höchstens auf ihre Fahne, aber nicht in ihre Rechtsordnung schreiben, und die schlechten Ergebnisse, die Leopold zitiert, wohl weniger auf das Konto des Islam als vielmehr auf das von Korruption und einer schwierigen Geschichte der Entkolonialisierung zurückgehen, berücksichtigt er nicht. Profunde Kenner zum Thema wie Volker Nienhaus (Islam und moderne Wirtschaft 1982) zitiert Leopold zwar, folgt ihm aber aufgrund seiner Zustimmung zur bereits vielfach kritisierten Weberthese nicht. Kurz: Ein Beitrag zum Thema, der stärker auf reale Verhältnisse in ausgewählten islamischen Ländern eingegangen wäre und so eine konkrete Analyse zum Zusammenhang von Islam und wirtschaftlicher Entwicklung hätte liefern können, hätte diesem ansonsten sehr interessanten Bändchen besser gestanden.

Prof. Dr. Grit! Klinkhammer, Erfurt

Michael Roth: Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und der Freude am Spiel, (EVA) Leipzig 2002, 180 Seiten.

Die evangelische Ethik tut sich schwer, das Nicht-Gebotene zu begreifen. Wie lässt sich die Freude an dem, was nicht sein soll, ethisch einholen?

Roth bestimmt das Spiel als Handlung »bei der Intention [...] in der Handlung selbst liegt.« (22) Pointiert: Das Spiel ist zu nichts zu gebrauchen, es ist Objekt des Genießens. So zeigt sich hinter der Frage nach dem Spiel die Frage nach der dem Glauben angemessenen Daseinsfreude (vgl. 10).

Luthardt, Schlatter und Herrmann zeigen Roth zufolge eine Verkennung dessen, was das Spiel auszeichnet. Seine Zweckfreiheit. Die Behandlung des Spiels bei Herrmann, der das Erlaubte als »Zugeständnis Gottes an die menschliche Natur« (29) interpretiert, offenbart zudem eine Ächtung des Natürlichen. Zeitgenössischer Vertreter dieser Reihe ist Moltmann, dem Roth vorwirft, die Verzweckung des Spiels nur vordergründig abzulehnen, um es »noch stärker utilitaristisch zu vereinnahmen« (30), indem es als Antizipation einer anderen Zukunft in einen »sozialrevolutionären ordo der Zwecke« eingeordnet wird.

Frank, Trillhaas und Thielicke erkennen zwar an, dass die Motivation zum Spiel in ihm selbst liegt; das Verhältnis zwischen dem Sittlichen und seiner Unterbrechung im (natürlichen) Spiel aber bleibt ungeklärt. Roth stellt sich von daher die Frage, ob »das Natürliche als ein solches zu verstehen (ist), dass Gegenstand des menschlichen Genusses werden darf? Es geht [...] um die Frage nach dem christlichen Ethos und dem Sinn und Geschmack fürs Endliche (frui mundo)!« (38)

Gegenüber Nietzsches Vorwurf, das Christentum verleumde das Natürliche (39ft), betont Roth mit Elert die »Erdverbundenheit« lutherischer Theologie (43). Er profiliert diese durch Darstellung der Frömmigkeit bei Schleiermacher. Die Frömmigkeit wird in ihrer Beziehung auf das Reich Gottes als sittliche Aufgabe als teleologisch charakterisiert (vgl. 63). Als Beispiel der Seligkeit, des Bewusstseins von Sünde und Schuld, komme Christus keine konstitutive Rolle für die christliche Frömmigkeit zu, schließt Roth (vgl. 67). Denn »als reines Exemplum kann Christus nichts vollbracht haben, was auch nicht die Glaubenden [...] tun können und müssen.« (77) »Damit steht Schleiermachers Bestimmung der Frömmigkeit der reformatorischen Bestimmung der Frömmigkeit diametral gegenüber.« (73)

Im Gegensatz zum Vertrauen auf Christi Überwindung von Schuld und Sünde stelle die teleologische Frömmigkeit eine Form der Werkgerechtigkeit dar. Statt auf das Faktum der Rechtfertigung zu bauen, werde versucht, sich die Annahme durch das Tun dessen, was sein soll, zu verdienen (vgl. 88). So orientiere sich die Ethik am Konzept des Sinns. Roth setzt sich in einer klugen Kritik mit dieser Orientierung auseinander. In der Opposition zur Orientierung an der Rechtfertigung stelle die Sinnfrage den Menschen unter eine »Knechtschaft«, Sinn zu schaffen, »will er bleibend wertvoll sein« (vgl. 99). Roth verdeutlicht das anhand der Logotherapie. Dem stellt er das lutherische Ethos der ästhetischen Frömmigkeit entgegen (vgl. 104ft), das wesentlich frei von »jeder soteriologischen Überhöhung« des Handelns ist (vgl. 110). Erfährt der Mensch im Glauben seine bedingungslose Annahme, so ist das Ethos entsprechend als Ethos der Gelassenheit zu charakterisieren, die das Verhältnis des Christen der Schöpfung gegenüber bestimmt. Die Schöpfungsgüter um ihrer selbst willen zu begehren, ist nicht Merkmal der Entfremdung, sondern der Geschöpflichkeit (vgl. 156).

Roth führt dies durch eine Neuformulierung der Lehre von den Schöpfungsordnungen aus. Unter der Kategorie des Sollens begriffen erweisen sich die Schöpfungsordnungen als missverstanden, dienen sie doch der Erhaltung auch des sündigen Menschen. Die Schöpfung wird als gute Gabe Gottes bestimmt, die als solche ihr Eigenrecht habe. Wird die Schöpfung nur als Gegenstand zur Versittlichung in Blick genommen, so wird das Natürliche missachtet. »Die der Schöpfung [...] eingestiftete Ordnung ist die des *frui mundo*.« (150) Die Schöpfungsordnungen werden so als »Prinzip« bestimmt, »dass der Mensch das ihn Erhaltende aus dem Grunde begehrt, weil er das Ankommen und Verweilen bei diesem als angenehm und lustvoll erlebt.« Sie sind damit eine theologische Formulierung des »Selbsterhaltungs-triebs« (vgl. 141). Eine Missachtung des *frui mundo* kommt daher einem pathologischen Phänomen gleich (vgl. 144).

Als Ursache für die Schwierigkeiten der Ethik, das Spiel angemessen zu thematisieren, diagnostiziert Roth, »dass die Schöpfung nicht in ihrem Eigenrecht und die kreatürlichen Güter als gute Gaben Gottes wahrgenommen werden ...« (171) »Gerade im Spiel offenbart so manche theologische Ethik ihr Gesicht: als Verächterin des Natürlichen« (171). Im Glauben aber wird das Spiel nach Roth als das erkannt, was es ist. Eine Gabe Gottes, deren Genuss damit ohne schlechte Gewissen erlaubt ist (vgl. 170). Damit ist die Frage nach der Erlaubnis zum Spiel, die bei Thielicke offen bleibt (vgl. 35) beantwortet.

So stringent Roths Argumentation ist, so wichtig ist die Auseinandersetzung mit seiner Bestimmung des christlichen Ethos und die Kritik.

Zunächst ist die betonte Zweckfreiheit des Spiels zu hinterfragen. Zwar bedeutet Zweckfreiheit nicht Nutzlosigkeit, die Entlastungsfunktion, die Bedeutung für das Lernen und die Kulturentwicklung ist im Blick, wird aber auf den S. 159-163 doch sehr kurz abgehandelt. Im Blick auf die ethologische und pädagogische Forschung wäre hier eine vertiefte Diskussion seiner Funktion als Experimentierfeld für mögliches Handeln wichtig gewesen. Zumal mit dem Kriterium der absoluten Zweckfreiheit die scharfe Moltmann-Kritik steht und fällt.

Auch der Umgang mit der Urkunde der christlichen Gewissheit, der Bibel, ist nicht unproblematisch. Wo man Bibel-Belege erwartet, wird auf Elert verwiesen (vgl. 116). Die utopisch-visionä-

re Kraft des biblischen Zeugnisses, die Moltmann zur Geltung bringt, wird von Roth offensichtlich gering geschätzt.

Wenn man das Buch durch Zuordnung zu anderen verwandten Büchern charakterisieren will, ist weniger an »Sport« von Herms zu denken, als an Moltmanns »Freigelassene«, Roths Arbeit lässt sich als rechtes Gegen-Stück zu Moltmanns Abhandlung lesen. Moltmann beantwortet seine Frage, wie man lachen kann, wenn der Zustand der Welt so quälend ist, durch Hinweis auf den Charakter des Spiels als Antizipation und Experiment einer anders möglichen Zukunft. Roth formuliert demgegenüber: »Das Ethos der Freiheit gibt nicht nur die Freiheit zu tun, was nötig ist, sondern auch die Freiheit, sich dem Tun dessen, was nötig ist, zu entziehen [...]« (173). Das ist zynisch. Und: hat Roth die christliche Gewissheit richtig erfasst, wenn in seiner Beschreibung des christlichen Ethos der Nächste keine Rolle spielt?

Dem widerspricht nicht die im Zusammenhang der Sexualität erwähnte Sozialnatur des Menschen (141ff), die als »Lust des Menschen an der Gegenwart des Anderen« gedacht wird. Der Andere kommt hier nur als Mittel zum Selbst-Zweck des Genusses in den Blick. Und ist jeder Genuss der »geschlechtsbestimmten Leibhaftigkeit der anderen Person« gleich gut? Wie denkt Roth die Hingabe an den anderen, ohne auf eine höhere Ordnung der Liebe zurückzugreifen?

Problematisch ist schließlich der Gesetzesbegriff Roths. Wird das Gesetz einseitig als Grund der Todverfallenheit des Daseins bestimmt (vgl. 153), zeigt sich daran ein Gesetzesbegriff, der der facettenreichen biblischen Verwendung nicht gerecht wird.

Dem entspricht eine Geringschätzung des AT. Wie der alttestamentliche Glaube Schöpfungsaussagen seiner Umwelt modifizierte, meint Roth auch mit dem AT umgehen zu müssen: »Es ist ein Unterschied, ob das Verständnis der Schöpfung sich aus dem Glauben an Jahwe als den Retter Israels ergibt, oder aus dem Glauben an Jesus Christus als dem Erlöser der Menschheit.« (115).

Trotz dieser Kritik handelt es sich um ein leistungswertes Buch. Kann man, was die Auseinandersetzung mit dem Konzept des Sinns betrifft, auf einschlägige Aufsätze Roths verweisen, so sind seine Ausführungen zu den Schöpfungsordnungen, wie auch zur Verhältnisbestimmung von teleologischer und ästhetischer Frömmigkeit bei Schleiermacher auch außerhalb des Duktus sei-

ner Studien zum Spiel bemerkenswert. Eine anregende Lektüre, auch da, wo man ihm nicht folgt.

Pfr. Dr. Kai Horstmann. Saarbrücken

Werner Weinholt: Gott in der Verfassung. Studie zum Gottesbezug in Präambeltexten der deutschen Verfassungstexte des Grundgesetzes und der Länderverfassungen seit 1945. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 2001 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 723). ISBN 3-631-37882-3.

In einem Kommentar zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland heißt es, dass man sich, »nachdem ein Hinweis auf Gott als den Urgrund alles Geschaffenen nicht durchgesetzt werden konnte«, zum sittlichen Wert der Menschenwürde bekannt habe (Maunz-Dürig). Gott musste also »draußen« bleiben, andererseits wollte man - darüber herrschte im Parlamentarischen Rat seinerzeit mit Blick auf das Grundgesetz weitgehend Einigkeit - nicht ganz auf ihn verzichten. Nun gibt es zum Glück die Präambeln, auch und gerade bei Verfassungen, die dem eigentlichen Text vorausgehen, in aller Regel aber inhaltlich mit ihm verzahnt sind und dem eher normativen Charakter solcher Grundordnungen durch ihre gehobene Sprachform besondere Dignität verleihen. So sind Gottesbezüge im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und in den Verfassungen der Bundesländer überwiegend in den Präambeln (daneben auch in den Verfassungstexten selbst etwa in den Eidesformeln, Erziehungszielen oder Feiertagsregelungen) zu finden. Diesen Bestand nimmt Verf. zum Anlass, die Gottesbezüge zum Bekenntnis zur weltanschaulichen Neutralität des Staates in Beziehung zu setzen und den Umgang mit diesen Bezügen sowohl aus juristischer wie aus theologischer Perspektive aufzuzeigen.

Die im Vorstehenden angedeuteten Probleme einer verfassungs-dokumentarischen »Einordnung« Gottes in das moderne säkularisierte Staatsverständnis durchzieht die gesamte, über 400 Seiten starke Studie Weinholts, die aus einer Münsteraner theologischen Dissertation hervorgegangen ist. Was Gottesbezüge in den Präambel-Texten der deutschen Verfassungen bedeuten, ist umstritten, ja es war und ist vereinzelt sogar streitig, ob sie überhaupt dort hineingehören, und, als Konsequenz daraus, fehlen sie denn auch in

den Präambeln einiger Länderverfassungen. Auf die vielen Fragen, die im Feld der Auseinandersetzungen stehen, gibt Weinholt in seinem Buch keine Antwort, obwohl er zu den einzelnen Ansichten durchaus Stellung bezieht. Es darf indessen hier auch keine Antwort erwartet werden, im Gegenteil: Es gehört geradezu eine gewisse Offenheit zum Wesen des Phänomens »Gottesbezug«, die es in der Diskussion durchzuhalten gilt, wenn man seiner Bedeutung gerecht werden will.

Weitgehend Einigkeit besteht über die historische Herkunft. Wenn auch die Frage eines Gottesbezuges in der Verfassung bereits im Weimarer Verfassungsausschuss diskutiert wurde (S. 15), kam es seinerzeit jedoch auf Grund der liberal-toleranten Stimmungslage zu keinem Antrag. Auch die Formulierung des »Gottesgnadentums« in den frühkonstitutionellen Verfassungen in Deutschland, die dort eine legitimatorische Funktion erfüllten, können nicht als Vorläufer angesehen werden (S.7/8). Anlass war vielmehr dasjenige, das etwa in der Verfassung des Freistaates Bayern vom 2. Dezember 1946 zum Ausdruck kommt: »Angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung der Würde die Überlebenden des Zweiten Weltkrieges geführt hat [...]«. Unter dem noch lebendigen Eindruck der unmittelbaren Vergangenheit mit ihren katastrophalen Folgen war zu jener Zeit, in der in den zuständigen Gremien über die neuen Verfassungen beraten wurde, eine Situation präsent, in der es galt, »ein ethisches Fundament von absoluter Tragfähigkeit zu finden« (S. 23).

Im ersten Kapitel seiner Arbeit geht Verf. im Einzelnen der Entstehungsgeschichte nach, die zur Aufnahme des Gottesbezuges in die Präambeln des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland und der Verfassungen der alten und neuen Bundesländer geführt hat. Besonderes Interesse verdient dabei die Feststellung, dass die nach der Verkündung des Grundgesetzes unter juristischen Aspekten kaum diskutierte Frage des Gottesbezuges in der Verfassung nach der sog. Wende erneut aufgegriffen wurde und es dabei in der gemeinsamen Verfassungskommission im Rahmen der staats-kirchenrechtlichen Debatte sogar zu einem Antrag kam, den Gottesbezug in der Präambel zu streichen (S. 29). Wo er vorhanden ist, erscheint er zumeist in der Formulierung »Verantwortung vor Gott (und den Menschen)«. Darin sieht Verf. zutreffend das Vorhandensein eines

Grenzen staatlicher Ordnung, für das Vorhandensein eines Unverfügbaren. Von seiner Genese her ist in ihm die Absage an eine Vergangenheit zu sehen, die von Schrecken und Terror beherrscht war und zu einer Pervertierung des Rechts geführt hatte. Bei einer Annäherung an materiale Gehalte des Gottesbezugs ist indessen, dies wird deutlich herausgestellt, mit Rücksicht auf die Neutralität des Staates in Religionsfragen, Vorsicht geboten. Andererseits wird betont, dass es keine Alleingültigkeit positivistischer Argumente geben kann: Rechtssystem und Rechtsordnung vermögen aus sich heraus keine letzten Antworten zu geben.

In einem zweiten Kapitel wendet sich Verf. dann den Argumenten zu, die in den jeweiligen Diskussionen um eine Aufnahme des Gottesbezuges in die Präambeln zur Sprache gekommen sind. Daran schließt sich - u. E. nicht ganz glücklich platziert - eine strukturanalytische Betrachtung der Verfassungspräambeln an (S. 149-192). Sodann wird der Gottesbezug im Rahmen juristischer (Kapitel IV) und theologischer (Kapitel V) Interpretation behandelt. Im Rahmen der juristischen Auslegung werden nun Bedeutungsgehalte aufgezeigt wie etwa Absagen an prometheischen Größenwahn, an Atheismus und an totalitäre Staatsmodelle und - in positiver Hinsicht - die Manifestation eines grundlegenden Gerechtigkeitspostulats, eines ethischen Fundaments, eines Sich-Fügens in sittliche Bindungen. Die Mehrheit der Ausleger geht von den Entstehungsbedingungen aus und von einer Intention der verfassunggebenden Organe, nicht unbedingt christlich zu interpretieren, vielmehr in dem Bewusstsein, dass im Sinne einer in weltanschaulichen Fragen pluralistischen Gesellschaft »auch die Staatsordnung eine relative weltanschauliche Neutralität zu wahren habe und im Sinne des Art. 4 Abs. 1 GG den Gottesbezug nicht in irgendeiner Weise material präferieren dürfe« (S. 213).

Auch im Rahmen theologischer Interpretationen geht Verf. im Einzelnen auf den derzeitigen Diskussionsstand ein. Dabei verdienen u. E. zwei Hinweise besondere Aufmerksamkeit. Zum einen die Auffassung des Gottesbezuges als »Platzhalter-Wort«, die in ihrer Bedeutung an die in der höchstrichterlichen Rechtsprechung der Bundesrepublik bereits in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hinter dem Recht, insbesondere hinter der Verfassung, angenehme objektive Wertordnung erinnert (hierzu S. 283ff.). Zum anderen setzt Verf. sich zu Recht mit dem Phänomen der Zivilreligion auseinander, das in den letzten Jahrzehnten in der Diskussion auch bei uns zunehmend eine Rolle spielt (S. 321ff.).

Der Gottesbezug in den Präambeln der Verfassungen, so das Resümee der Studie (Kap. VI), übt eine Brückenfunktion aus im Verhältnis Glaube und Politik sowie Ethik und Recht. Ferner figuriert er in mehrfacher Hinsicht als Symbol: für Anerkennung einer Schuld, für Verantwortung, für die

Grenzen staatlicher Ordnung, für das Vorhandensein eines Unverfügbaren. Von seiner Genese her ist in ihm die Absage an eine Vergangenheit zu sehen, die von Schrecken und Terror beherrscht war und zu einer Pervertierung des Rechts geführt hatte. Bei einer Annäherung an materiale Gehalte des Gottesbezugs ist indessen, dies wird deutlich herausgestellt, mit Rücksicht auf die Neutralität des Staates in Religionsfragen, Vorsicht geboten. Andererseits wird betont, dass es keine Alleingültigkeit positivistischer Argumente geben kann: Rechtssystem und Rechtsordnung vermögen aus sich heraus keine letzten Antworten zu geben.

Die in erster Linie komparativ angelegte Untersuchung Weinholts ist in dieser Struktur zweifach von Bedeutung. Zum einen lassen die Unterschiede in den Verfassungen in der Frage des Umgangs mit einem Gottesbezug in regionaler Hinsicht wertvolle Aufschlüsse über kulturelle und kulturgeschichtliche Bestände zu, und zum anderen kommt es infolge der Erörterung der Gottesbezugsfrage anlässlich der Verfassungsgebung in den neuen Bundesländern 40 Jahre nach dem Inkrafttreten des Grundgesetzes auch in zeitlicher Hinsicht zu beachtlichen Erkenntnissen über die Erfahrungen mit diesem Phänomen. Nicht zuletzt auf Grund dieser Ergebnisse und der Reichhaltigkeit des verarbeiteten Materials wird man bei weiteren Diskussion dieser Fragen, sowohl in theologischer wie in juristischer Hinsicht, auf dieses Werk immer wieder zurückgreifen.

Prof Dr. Gerhard Sprenger, Berlin

Michael Stolleis, Geschichte des Sozialrechts in Deutschland. Ein Grundriss, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2003.

In Zeiten, in denen Reformen und Reformgegner um die zukünftige Struktur unserer sozialen Sicherungssysteme ringen, der Wille in der Bevölkerung, soziale Modernisierungslasten individuell mitzutragen, außerordentlich gering ist, und »Hartz IV« erster Kandidat bei der Wahl zum Unwort des Jahres ist, sei allen Beteiligten die »Geschichte des Sozialrechts in Deutschland« von Michael Stolleis zur Lektüre anempfohlen, ja als verpflichtend auferlegt. Das Buch zeigt auf, wie der Status quo unserer sozialen Sicherungssysteme entstanden ist und hilft so, ihn zu verstehen; es verweist aber auch auf seine doppelte Kontin-

genz in Vergangenheit und Zukunft: die Grundsäulen hätten sich auch anders entwickeln können und werden sich zukünftig - schon die bisherige Dynamik lässt dies vermuten - in erheblicher Weise wandeln.

Eine Geschichte des Sozialrechts in Deutschland lässt sich nicht schreiben, ohne nicht zugleich eine Mentalitäts-, Ideen- und Strukturgeschichte des Landes zu liefern, und *Stolleis* erweist sich einmal mehr als Meister dieser anspruchsvollen Form von Rechtsgeschichte. In zehn Kapiteln geht er der Entwicklung eines Rechtsgebietes nach, das es unter dem Sammelbegriff »Sozialrecht« und als akademische Disziplin erst seit gut 40 Jahren gibt, dessen Wurzeln freilich weit zurückreichen. Deshalb überzeugt es auch, die Darstellung nicht im Kaiserreich einsetzen zu lassen, sondern bewusst frühe Organisationsformen sozialer Sicherheit einzubeziehen. Nur so lassen sich Kontinuitäten in Tiefenschichten nachzeichnen, nur so lässt sich das heutige Nebeneinander diverser Formationen zur Generierung sozialer Sicherheit aus unterschiedlichen historischen Schichten (Familie, kommunale Solidargemeinschaft, kirchliche Sonderformen, Genossenschaften, Sozialversicherungen) in ihren Verwebungen aufzeigen.

Stolleis zeigt, wie die Entstehung sozialstaatlicher Frühformen an die Ausbildung moderner Staatlichkeit überhaupt gebunden und damit Produkt einer spezifischen Säkularisierung ist. Soziale Notlagen und Arbeitslosigkeit werden zu einer Frage guter Ordnung und Aufgabe der »Policey«, die Repression wird zum zentralen Mittel der Armutsbekämpfung. Bereits hier lässt sich das prekäre Verhältnis von individueller Freiheit und sozialer Wohlordnung ablesen, das den modernen Wohlfahrtsstaat in unterschiedlichster Gestalt fortan und bis heute beschäftigen soll.

Auch die von *Stolleis* ausführlich geschilderte Geburtsstunde deutscher Sozialstaatlichkeit, die *Bismarcksche* Sozialversicherung, erwuchs eigentlich aus staatlicher Pression. Der Aufbau einer gesetzlichen Arbeitersozialversicherung für Krankheit, Invalidität und Unfall war als positive Flankierung der Unterdrückung der Sozialdemokratie konzipiert, verselbständigte sich aber alsbald von diesen Wurzeln und etablierte sich als Antwort des Kaiserreichs auf die durch die späte industrielle Revolution in Deutschland aufgeworfene soziale Frage. Doch die grundlegenden Weichenstellungen waren den damaligen politischen Maßgaben geschuldet: *Bismarcks* Interesse galt

einer Spaltung der Arbeiterbewegung durch das Versprechen sozialer Sicherheit und dem Aufbau von Loyalität der Arbeiterschaft gegenüber dem Staat durch die Propagierung eines »Staatssozialismus« konservativer Façon. Diese Ziele legten es nahe, die Sozialversicherung unter staatliche Obhut zu stellen und ihr einen signifikanten staatlichen Zuschuss angedeihen zu lassen, um den Staat als maßgeblichen Urheber sozialer Wohltaten in Erscheinung treten zu lassen. Die freiheitliche Alternative sozialer Sicherung - die *Stolleis* leider nicht herausarbeitet - wäre eine durch staatliche Zuschüsse mitfinanzierte Pflichtversicherung aller Arbeitnehmer gewesen, die auf dem privaten Versicherungsmarkt abgeschlossen oder genossenschaftlich organisiert werden kann und auf die der Gesetzgeber, anders als auf das neu geschaffene öffentlich-rechtliche Sondervermögen, nicht zur Verfolgung allerlei politischer Zwecke unter dem Deckmantel der Umverteilung willkürlichen Zugriff gehabt hätte. Das Kaiserreich jedoch wählte den Weg öffentlich-rechtlicher Pflichtversicherungen und hielt diesen Kurs - wie *Stolleis* anschaulich beschreibt - auch nach dem Rücktritt *Bismarcks*. Weitere Personenkreise wurden einbezogen, das Leistungsniveau sukzessive erhöht.

Eine bemerkenswerte Leistung der Sozialversicherungen ist ihre relative Stabilität unter dem Eindruck diverser Systemwechsel und der Herausforderung der Lastenbewältigung zweier Weltkriege. *Stolleis* analysiert die Voraussetzungen dieser Kontinuitäten und zeigt die Friktionen und Folgekosten auf. Die Weimarer Republik konnte und wollte an den institutionellen Bestand aus dem Kaiserreich anknüpfen und ihn mit der Etablierung einer Arbeitslosenversicherung ausweiten. Auch jenseits der Sozialversicherungen expandierte der Sozialstaat. Zugleich zeigt diese Zeit, dass Finanzierungsprobleme kein Erfahrungsprivileg unserer Tage sind. Bereits damals bewahrheitete sich die Binsenweisheit, dass die finanziellen Mittel für Sozialpolitik zuallererst erwirtschaftet werden müssen, die Gesellschaft zugleich aber gerade in Zeiten wirtschaftlicher Krisen auf ein funktionierendes Sozialsystem angewiesen ist, da eine freiheitlich-demokratische Verfassungsordnung offensichtlich nicht nur von konstitutionell garantierten Freiheiten und Wahlrechten lebt, sondern auch von der Fähigkeit abhängt, die soziale Ängste zu absorbieren und den Gesamteindruck sozialer Balance zu vermitteln, um so die nötigen Bindungskräfte zu erzeugen.

Insoweit ist Weimar und die Zeit des Übergangs zum Nationalsozialismus ein warnendes Memento, wie *Stolleis* betont.

Den Nationalsozialismus überstand das System der gesetzlichen Sozialversicherungen nach außen unbeschadet, aber finanziell ausgetrocknet. *Stolleis* stellt dar, wie das nationalsozialistische Regime in dem Bestreben scheiterte, eine Einheitsversicherung an die Stelle des vielgliederten Systems in der Kranken- und Rentenversicherung zu setzen und in erheblichem Umfang auf das Vermögen der Sozialversicherungen zur Kriegsfinanzierung zugriff. Nicht zuletzt deshalb war die frühe Bundesrepublik gezwungen, unter Beibehaltung und Ausbau der Grundstrukturen der gesetzlichen Sozialversicherungen das Kapitaldeckungsverfahren durch ein Umlageverfahren zu ersetzen, das sich heute als besonders anfällig für demographische Schwankungen erweisen soll.

Die zunächst günstige Bevölkerungsentwicklung und das wirtschaftliche Wachstum der 50er und 60er Jahre ermöglichten in Westdeutschland einen dynamischen Ausbau der sozialstaatlichen Strukturen, den *Stolleis* für die Sozialversicherungen, aber auch die Sozialhilfe, die Kinder- und Jugendhilfe sowie die allgemeine Leistungsverwaltung mit ihren diversen sozialen Unterstützungen und Förderungen wie Kinder- und Wohngeld in detail darstellt. Ein vorläufiges Ende sozialstaatlicher Expansion war mit der Einführung der Pflegeversicherung 1994 erreicht. Parallel zum fortschreitenden Ausbau der sozialstaatlichen Strukturen setzten unter dem Eindruck sinkender Beiträge durch zunehmende Arbeitslosigkeit und abnehmendem Wirtschaftswachstum, aber auch bedingt durch Missbrauch, Fehlanreize und Fehlallokationen ab den 70er Jahren Konsolidierungsbemühungen und Rückführungen in den einzelnen Systemen ein.

Gravierende Einschnitte in die tradierten Säulen sozialer Sicherheit erfolgten in der DDR, die *Stolleis* in gelungener Weise im durchlaufenden Kontrast zur Entwicklung in der Bundesrepublik abhandelt. In diesem Zusammenhang sei die Neigung totalitärer Regime zur Abschaffung der überlieferten Pluralität in den Sozialversicherungen hervorgehoben, die auf aktuelle Bestrebungen, eine Zwangsversicherung für alle Bürger zu etablieren, ein bedenkliches Licht werfen mag.

Was lehrt uns nun die Geschichte des Sozialrechts für die Gegenwart? Die Antwort von *Stolleis* lautet: alles und nichts. Er mahnt zur Behut-

samkeit bei anstehenden Reformen und sorgt sich um den freiheits- und teilhabermöglichenden Kern des umverteilenden Sozialstaats. Zugleich zeigt *Stolleis* jedoch auf, dass die Ausprägungen der Einrichtungen sozialer Sicherheit stets mit der sonstigen Komplexität, Dynamik und Statik einer Gesellschaft korrelieren. Dies legt es nahe, dass sich unsere heutigen Strukturen unter dem Eindruck der Individualisierung, Globalisierung, Rapidisierung, Mobilisierung und den allenthalben zu erkennenden Grenzen staatlicher Steuerungsmöglichkeiten verändern werden (müssen). Die Akzeptanz für solche Transformationen ist freilich nicht gesichert. Hier zeigt sich das Dilemma des freiheitlichen, demokratischen und sozialen Rechtsstaats: um seiner Freiheitlichkeit und seines demokratischen Charakters willen muss er in Kauf nehmen, dass vom Wähler präferierte Strukturkonservatismen seine mentale und ökonomische Basis erdrosseln. So ruft uns *Stolleis* - *nolens volens* - in Erinnerung, dass auch Solidarität ein knappes Gut ist, mit dem Reformgegner wie befürworter sorgfältig umgehen sollten.

Hans Michael Heinig, Heide/berg

Kreß, Hartmut: Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin, Stuttgart 2003.

Die Medizin hat sich in den letzten Jahrzehnten zu einem Hauptgegenstand der Ethik entwickelt. Exemplarisch werden an ihr die Probleme deutlich, die eine moderne, technologisch geprägte Zivilisation im Umgang mit sich selbst und den in ihr lebenden Individuen hervorbringt. Nötigt zum einen der rasante Innovationsschub der medizinischen Technik zum ständigen Nach-Denken der Konsequenzen, so sieht sich die Ethik zum andern einer wachsenden Sensibilität für den Wandel der Lebensbedingungen gegenüber.

Unter der Vielzahl der Publikationen zur medizinischen Ethik, die den Büchermarkt füllen, hat der Bonner Systematiker Hartmut Kreß nun ein »Arbeits- und Studienbuch« (9) vorgelegt, das seine langjährige Beschäftigung mit dem Thema vorläufig bündelt.

Inhaltlich und methodisch wählt Kreß dabei Ansatzpunkte, die in der theologischen wie philosophischen Ethik bislang viel zu wenig Beachtung fanden. Dies führt in der Behandlung man-

her Detailfragen zugleich zu Entscheidungen, die sich an einigen Stellen wohlthuend vom mainstream der »theological correctness« unterscheiden. So wird etwa die Antwort auf die Frage nach der aktiven Sterbehilfe nicht als bekannt vorausgesetzt, sondern im Dialog mit den Argumenten gesucht.

Zum Aufbau: Das Buch besteht aus zwei Teilen. Geht es zunächst um »(k)ulturelle und normative Grundlagen der Medizinethik« (A, S. 11-87), so widmet sich die zweite Hälfte des Bandes den »(e)thischen Wertkonflikten heutiger Medizin« (B, S. 89-192).

Der gesamte erste Teil beeindruckt durch die Kombination historischer, normativer und praktisch-konkreter Aspekte. Zu Beginn exponiert Kreß das Thema, welches sich wie ein roter Faden durch das gesamte Buch zieht: Medizinische Ethik kann nicht unter Absehung vom kulturellen Kontext betrieben werden, in dem die jeweilige medizinische Praxis steht. In Anlehnung an die seinerzeit bahnbrechenden Studien Michel Foucaults beschreibt Kreß die Medikalisierung der Gesellschaft und die Machtsteigerung der Medizin als Rahmen, in dem sich eine heutige Ethik der Medizin vorfindet und auf den sie reagieren muss. Im Gegensatz zu anderen theologischen Beiträgen wird hier jedoch keine Verfallsgeschichte und keine Klage über medizinisch-industrielle Komplexe geschrieben. Einer der zahlreichen medizinhistorischen Exkurse, die das Buch durchziehen, macht deutlich, dass medizinische Überwachung bereits ein Thema der Aufklärung, ja sogar des Mittelalters war. Die Situation erfordert schlicht eine Steigerung der Verantwortung und ihrer Wahrnehmung.

Wenn ethische Bemühungen die Wahrnehmung der historischen Dimension erfordern, so ist es konsequent, auch die Verantwortung geschichtlich auszulegen. Das Subjekt muss daher seine Handlungen einerseits im Blick auf die Tradition und die Gegenwart, andererseits hinsichtlich der Folgen bedenken. In gewissem Sinne löst Kreß die gängige Differenzierung des Verantwortungsbegriffs nach Verantwortungsinstanz und Verantwortungsobjekt auf. Auch wenn im Zentrum solcher Verantwortung der Mitmensch und die Wahrung seiner »Personwürde« steht, erwähnt Kreß auch, dass gegenwärtige medizinische Ethik den Blick zukünftig zugleich in die geographische Ferne richten muss. Denn es ist und bleibt ein Skandalon, dass immer noch Millionen Men-

sehen sterben, weil es nicht gelingt, einfachste medizinische Hilfe in die südliche Hälfte der Erde zu transferieren.

Dass die Menschenwürde von Kreß neben der Verantwortung als zweites Leitkriterium der medizinischen Ethik eingeführt wird, überrascht nicht. Durchaus besonderer Art ist allerdings die Füllung und Herleitung, die Kreß der »Personwürde«, wie er konkretisierend sagt, zukommen lässt. Denn weder Gen 2,4 noch Kant stehen hier in vorderster Linie, sondern Martin Buber und Victor von Weizsäcker. »Personwürde« konstituiert sich in der kommunikativen Verfasstheit des Menschen, ohne jedoch von den diesbezüglichen Fähigkeiten oder Mängeln des Individuums eingeschränkt zu werden. Insbesondere die Gedanken v. Weizsäckers erlauben Kreß eine direkte »Anwendung« des Würdegedankens auf die Medizin, weil Würde sich als inhaltliche Mitte der Arzt-Patient-Beziehung bestimmen lässt. In der Tat: Ginge es hier stets um die »Würde« der Beteiligten, erübrigten sich zahlreiche Diskurse um die Patientenautonomie, um Übermedikation oder Haftungsprozesse.

Für Kreß resultiert aus diesen Grundlagen die Forderung nach einer patientenzentrierten Medizin, die die Geschichte und die Werte des jeweiligen Patienten ernst nimmt und vor diesem Hintergrund Arzt und Patienten *gemeinsame* Entscheidungen fällen lässt.

In den folgenden Kapiteln (II-VI) zeichnet Kreß unter jeweils wechselnden Perspektiven die Entwicklung der abendländischen Medizin exemplarisch nach und entwickelt dabei weitere Leitlinien seiner medizinischen Ethik. Dabei folgen auf die deskriptiven Abschnitte (II und IV) jeweils Kapitel, die die normativen Konsequenzen erörtern (III und V/VI). Geht es zunächst um die »Ablösung der Medizin von der Religion« (II), so wird im Anschluss daran die Frage nach der normativen Bedeutung dieser so »autonom« gewordenen Medizin gestellt. Denn die selbst frei gewordene Medizin wird gegenwärtig als Bedrohung der Freiheit des Patienten erfahren (III). Am Beispiel der Hirngewebetransplantation wird dieses Problem konkretisiert. Hier wie im gesamten Buch unterscheidet sich Kreß' nüchterne Schilderung der Chancen und Gefahren vom Alarmismus anderer Stimmen.

Wiederum im Rückgriff auf die Medizingeschichte werden sodann die Begriffe Krankheit und Gesundheit reflektiert. Dieser schlicht zentrale

Punkt einer jeden Medizinethik fehlt leider häufig. Gegenwärtig kommt jedoch niemand um die Erkenntnis herum, dass Krankheit und Gesundheit höchst relative Begriffe sind. Was wir zudem als »krank« bezeichnen, hat erkennbar unmittelbare Auswirkungen auf therapeutische Entscheidungen. Es lässt sich ja kaum übersehen, dass gegenwärtig immer mehr Erscheinungen, die früher etwa als Verhaltensmodifikation oder Charaktereigenschaften gedeutet worden waren, nun als medikamentös zu behandelnde Krankheiten firmieren (z.B. das Aufmerksamkeits-Defizit-Syndrom),

Kreß hebt im Folgenden besonders auf den Wandel des Krankheitsbegriffs ab, der durch die moderne Genetik induziert wird: Krankheit wird nicht mehr über den Phänotyp (die Erscheinung), sondern über den Genotyp definiert. Das hat Auswirkungen auf das Menschenbild und auf die Zukunft des Menschen. Denn potentiell ist der Mensch schon bei der Geburt mit der Krankheit (oder dem Risiko dazu) behaftet, an der er einst sterben wird. »Krank« wird der Mensch daher weniger durch den klassischen »Ausbruch« als vielmehr durch den Moment der Erkenntnis. Schwer zu übersehen, dass damit alte religiöse Deutungsmuster der menschlichen Existenz aktualisiert werden. Zudem wird, wie Kreß richtig hervorhebt, Krankheit wiederum »familiarisiert«. Medizinethisch relevant werden diese Zusammenhänge nicht zuletzt in der Frage der Begleitung »Kranker«. Können Menschen eigentlich eine Prognose über zukünftige gravierende Krankheiten verkraften? Studien weisen in der Tat darauf hin, dass insbesondere Wahrscheinlichkeitsdiagnosen von Patienten entweder dramatisiert oder verdrängt werden.

Stärker hervorheben ließe sich m. E. nur, dass auch die moderne Medizin nicht frei von weltanschaulich-religiösen Elementen ist. Ebenso wie die Entdeckung der Infektionskrankheiten nicht ohne die Vorstellung von der Invasion des Körpers durch Fremde auskommt, lebt das genetische Paradigma von der kybernetisch modifizierten Maschinenvorstellung.

Parallel zum Aufbau der Erörterung des Freiheitsproblems in der Medizin zieht Kreß im nun folgenden V. Kapitel die normativen Konsequenzen aus den Überlegungen zur Gesundheit. Und auch an dieser Stelle geht Kreß einen für die gegenwärtige Theologie unüblichen und neuen Weg, indem er »das Recht auf Gesundheit« zum Leitmotiv macht. Damit wird nicht nur der Faden ei-

ner positiven Würdigung der Medizin in ethischer Sicht weitergesponnen, sondern zudem der zentrale Sachverhalt benannt, dass alle Bemühungen der gegenwärtigen Medizin sich ebenso auf die Menschenrechte berufen können wie die Kritik daran. Es gibt eben, wie Kreß wiederum historisch aus der Entwicklung des Sozialstaates ableitet, ein Individualrecht auf die Förderung und Bewahrung der Gesundheit. Dass dies unter gegenwärtigen technologischen Bedingungen zu Dilemmasituationen führt, ist richtig. Aber solange theologische Ethik die moderne Medizin als Barbarei brandmarkt und nur Ungeist wittert, wird sie der Komplexität der geistesgeschichtlichen Grundlagen der Medizin nicht gerecht.

Insofern jedem Individualrecht eine staatliche Pflicht zu seiner Gewährleistung entspricht, leitet Kreß aus dem Recht auf Gesundheit sogar eine »Pflicht zur Forschung« ab. Im Blick auf das Individuum diskutiert Kreß ebenso eine Pflicht zur Gesundheit als Beitrag des Einzelnen. Dabei lehnt er eine umfassende Pflicht als freiheitsberaubend und undurchführbar ab. Wohl aber sei eine Beteiligung des Einzelnen am finanziellen Risiko - etwa der Ausübung bestimmter Sportarten - zu fordern. Natürlich stellt sich hier sofort die Frage nach den Grenzen und dem ökonomisch Sinnvollen. Denn möglicher Weise sind die gesamten Bänderrisse der fußballspielenden Dreißig- bis Vierzigjährigen teurer als die wenigen aber gravierenden Verletzungen von Drachenfliegern.

Die mit dem Recht auf Gesundheit verbundenen sozialen Aspekte führt Kreß zum Schluss des ersten Teils im Blick auf den Umgang mit medizinischen Ressourcen (Kap. VI) aus. Dafür ist der Gerechtigkeitsbegriff zentral, den Kreß ausführlich analysiert und - auch dies bislang zu wenig beachtet - auf den Umgang mit den ökonomisch unterentwickelten Ländern ausdehnt.

Der zweite Teil des Buches verlagert die Perspektive insofern, als nun jeweils ein medizinisches Problem im Vordergrund steht, ohne jedoch die historische Perspektive zu vernachlässigen. Dabei wird jeweils ein Typus möglicher Konflikte exemplarisch dargestellt. Nach einem einleitenden Abschnitt zu ethischen Problemen medizinischer Forschung (Kap. VII) folgen Kapitel zu *Zielkonflikten* in der Embryonenforschung (VIII), *Handlungskonflikten* in der Fortpflanzungsmedizin (IX), *Wertkonflikten* in der Transplantationsmedizin (X) und *Konflikten um die Autonomie* des Menschen in der Frage der Sterbehilfe (XI).

Durchgängig legt Kreß dabei die den einzelnen Situationen zugrunde liegenden Grundprobleme der Ethik frei und bezieht die jeweilige rechtliche Situation in die Überlegungen ein. Denn Wertkonflikte, so wird wiederholt deutlich, müssen in der pluralistischen Gesellschaft durch rechtliche Rahmenbedingungen kanalisiert und entschärft werden. Detailliert zeigt Kreß die Leistungen und Grenzen solcher Normierung an dem Stammzellgesetz aus dem Jahr 2002 auf. Dabei würdigt er zum einen den Kompromisscharakter des Gesetzes (ohne dies zu denunzieren). Gleichzeitig werden jedoch die sachlichen Probleme benannt, die das Gesetz schnell veralten lassen könnten.

Das Kapitel über den Embryonenschutz (X) ist das ausführlichste und ausgearbeitetste. Angesichts der aktuellen Konfliktlage verwundert dies nicht, zumal Kreß hier eine »abweichende« Meinung vertritt. Radikale Gegner einer Stammzellforschung werden sich auch von Kreß nicht überzeugen lassen, aber sie könnten den Ernst der Argumentation ebenso wahrnehmen, wie den vermittelnden Ton der Darlegungen als Gesprächsangebot akzeptieren. In der Sache argumentiert Kreß mit einer Differenzierung von Menschenwürde und Lebensschutz, die es auf der Basis des naturwissenschaftlichen Befundes erlaubt, in bestimmten eng umgrenzten Bereichen, Embryonenforschung zuzulassen.

Auch das folgende Kapitel zur Fortpflanzungsmedizin bietet eine ungewöhnliche Perspektive: Üblicherweise wird hier entweder religiös argumentiert oder im Blick auf die Belange der Frau. Kreß richtet den Blick jedoch auf das Kindeswohl, welches hier wie an anderen Stellen des Buches mehr als sonst Beachtung findet. Bei seiner kritischen Position stützt sich Kreß insbesondere auf neue medizinische Befunde, die auf eine deutlich erhöhte Rate an Fehlbildung durch IVF (insbesondere bei ICSI) hinweisen.

Eminent aufklärenden Charakter hat Kreß' Behandlung des Hirntodproblems als Kernfrage der Diskussion um die Transplantationsmedizin (Kap. X). Indem er der »christlichen« Position die jüdische, islamische und japanische Perspektive gegenüberstellt, gewinnt er einen Blick auf die Relativität von Todesbestimmungen, die den von Theologen häufig vorgetragenen Absolutismus als kulturspezifische Deutung durchsichtig macht. Zurecht weist Kreß außerdem darauf hin, dass das Hirntodkriterium nicht etwa eine Aufweichung,

sondern eine »Verschärfung« des abendländischen Blickes auf den Tod bedeutet. Dieser Blick muss freilich im Spannungsfeld individueller Selbstbestimmungsrechte und lebensrettender Maßnahmen selbst transparent und d.h. rechtlich gelenkt werden.

Es zeichnet Kreß' Position aus, dass die postmodern anmutenden Relativierungen europäischer Absolutismen durch die historischen und »ethnologischen« Befunde nicht zum Rückzug in die eigene Deutungswelt des Christentums missbraucht werden. Vielmehr werden sie als Steigerung von Aufklärung genutzt, die sich weiter der Notwendigkeit einer rationalen Vermittlung der eigenen Position verpflichtet weiß, nicht zuletzt im Medium des Rechts.

Zum Schluss geht Kreß auf das Problem der Sterbehilfe ein (Kap. XI). Auch hier nimmt der Autor gegenüber der kirchlich-theologischen Scheineinigkeit eine leicht modifizierte Haltung ein. Zwar werden auch von Kreß Palliativmedizin und eine bessere Sterbebegleitung gefordert, aber zu Recht weist er darauf hin, dass dies nicht alle Probleme löst. Denn es geht nicht allein um Schmerzen. Technik und Gesellschaft haben vielmehr u.a. eine Verlängerung des Sterbeprozesses herbeigeführt, die selber noch einmal aufgefangen werden muss. Eine intuitiv geleitete kategorische Abwehr der Sterbehilfe wird daher dem Problem ebenso wenig gerecht wie eine allgemeine Zulassung. Kreß will daher ausgehend von der Figur des »rechtfertigenden Notstandes« eine begrenzte Zulassung unter strengen Auflagen ermöglichen. Die Erfahrung mit bisherigen Gesetzesnovellen (Niederlande, Belgien) zeigt, dass eine allgemeine Ausweitung nicht zu befürchten ist und die Autonomie der Kranken gewahrt bleiben kann.

Kreß verbindet in seiner medizinischen Ethik zahlreiche bislang vernachlässigte Aspekte medizinethischen Denkens. Vor allem die kulturhistorische Zugangsweise ist hier hervorzuheben. Manche Kapitel (etwa zur medizinischen Forschung) wünschte man sich noch ausführlicher, aber der Charakter eines (erschwinglichen) Studienbuches setzt hier Grenzen.

Will man Studierenden zeigen, wie eine Ethik aussieht, die sich auf das Feld der Medizin tatsächlich einlässt und nicht in moralisch-theologischer Selbstgewissheit verharrt, kann man mit ihnen an dieser Ethik arbeiten.

Prof Dr. Christian Schwarke, Dresden

Bibliographie

Alltagsmoral / Alltagsethos / Phänomenologie der Moral

Gluchman, Vasil: Human Being and Morality in Ethics of Social Consequences. (Problems in Contemporary Philosophy No. 54) Lewiston: Meilen 2003. 204 S. £ 69,95.

Heidbrink; Ludger: Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handeins in komplexen Kontexten. Weilerswist: Velbrück Verlag 2003. 356 S. € 35,-.

Junge, Matthias: Macht und Moral. Beiträge zur Dekonstruktion von Moral. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2003. 278 S. € 29,90.

Kettner, Matthias (Hg.): Welche Autorität haben nationale Ethik-Komitees? (Ethik in der Praxis Bd. 15) Münster: LIT 2003. 248 S. € 24,90.

Strassen Peter: Gut in allen möglichen Welten. Der ethische Horizont. Paderborn: Schöningh 2004. 304 S. € 34,90.

Anthropologie - theologisch / philosophisch / naturwissenschaftlich

Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 2 Bd. (Arnold Gehlen Gesamtausgabe, hg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Bd. 3). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1993. 1020 S. € 99,-/ 74,-. [unter Einschluss der später nicht mehr veröffentlichten Ausführungen der Erstauflage]

Günter, Andrea: Weltliebe. Gebürtigkeit, Geschlechterdifferenz und Metaphysik. Königstein/ Taunus: Ulrike Helmer Verlag 2003. 289 S. € 24,95.

Guillebaud, Jean-Claude: Das Prinzip Mensch. Ende einer abendländischen Utopie? München: Luchterhand Verlag 2004. 477 S. € 25,-.

Hartung, Gerald: Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Weilerswist: Felix Meiner Verlag 2003. 394 S. € 45,-.

McKibben, Bill: »Genug!« Der Mensch im Zeitalter seiner gentechnischen Reproduzierbarkeit. Berlin: Berlin Verlag 2003. 352 S. € 22,-.

Rabonow, Paul: Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung. München: Suhrkamp Verlag 2004. 251 S. € 10,-.

Rödiger, Kerstin: Körper – vergessene Kategorie der Ethik? Die Anstöße von Martha Nussbaumer und Amartya Sen für eine symbolisch und sozial dimensionierte »körperbewusste« Ethik. Münster: LIT 2003. 208 S. € 14,90.

Röscheisen-Hellkamp, Bärbel: Die Verborgenheit des Unzerstörbaren. Ein anthropologischer Versuch über Krankheit und Gesundheit. (Naturwissenschaft - Philosophie - Geschichte Bd. 19) Münster: LIT 2003. 104 S. € 19,90.

Bioethik / Medizinethik

Ackermann, Sibylle: Ethische Bewertung neuer medizinischer Therapien. Am Beispiel von Parkinson. Fribourg: Academic Press 2003. 174 S. € 19,30.

Bannert, Regina/Fink, Ulrich/Heimermann, Günter! Lätzsch, Gabi (Hgg.): Werkbuch Medizinethik I. (Ethik in der Praxis Bd. 8) Münster: LIT 2003. 304 S. € 24,90.

Bondolfi, AlbertolKostka, Ulrike/Seelmann, Kurt (Hgg.): Hirntod und Organspende. (Ethik und Recht Bd.1) Basel: Schwabe 2003. 259 S. € 33,50.

- Dabrock, Peterl Klünnert, Larsl Schardien, Stefanie:* Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004 (September). Ca. 272 S. Ca. € 22,95.
- Gebhard, Ulrich/ Htifle, Corinna/ Johannsen, Friedrich:* Eingriff in das vorgeburtliche menschliche Leben. Naturwissenschaftliche und ethische Grundlegungen. Neukirchen-Vluyn: Neukirebener 2004 (September). 140 S. E 14,90.
- Gerlinger; Thomasl Rosenbrock, Rolf* Gesundheitspolitik. Eine systematische Einführung. Bem: Hans Huber Verlag 2004. 320 S. E 29,95.
- Gordijn, Bert:* Medizinische Utopien. Eine ethische Betrachtung. (Medizin - Ethik - Recht Bd. 3) Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2004. Ca. 240 S. Ca. E 49,90.
- Heer, Hannes:* Vom Verschwinden der Täter. Der Vernichtungskrieg fand statt, aber keiner war dabei. Berlin: Aufbau-Verlag 2004. 395 S. E 22,90.
- Heumann. Rolf/ Störkuhl, Klemens (Hgg.):* Nach der Entscheidung - Stammzellen: medizinische Möglichkeiten und ethische Bedenken. (Ethik in der Praxis Bd. 17) Münster: LIT 2003. 160 S. E 19,90.
- Honnfelder, Ludger/ Streifer, Christian:* Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd. 8. Berlin: de Gruyter 2003. E 49,95.
- Honnfelder; Ludger/ Mieth, Dietmar/ Propping, Peter/ Siep, Ludwig/ Wiesemann, Claudia (Hgg.):* Das genetische Wissen und die Zukunft des Menschen. Berlin/ New York: Institut für Wissenschaft und Ethik 2003. 412 S. E 29,95.
- Honnfelder, Ludger/ Lanrerath, Dirk (Hgg.):* Klonen in biomedizinischer Forschung und Reproduktion. Bonn: Institut für Wissenschaft und Ethik e.v. 2003. 751 S. E 49,20.
- Joerden, Jan C:* Menschenleben. Ethische Grund- und Grenzfragen des Medizinrechts. (Grundlagen der Rechtsphilosophie Bd.1) Wiesbaden: Steiner 2003. 205 S. E 19,-.
- Khushf, George (Hg.):* Handbook of Bioethics. Taking Stock of the Field from a Philosophical Perspective. (Philosophy and Medicine Bd. 78) Dordrecht: Kluwer 2004. 574 S. E 233,-.
- Körtner, Ulrich H. J.:* Grundkurs Pflegeethik. Stuttgart: UTB/Facultas 2004. 268 S. E 23,50.
- Leonhardt, Annette (Hg.):* Wie perfekt muss der Mensch sein? München: Reinhardt 2004. 214 S. E 24,90.
- L'hoste, Sibylle:* Ambivalenz der Medizin am Beginn des Lebens. Der Schwangerschaftsabbruch. Kann die Philosophie zu einer Lösung beitragen? (Ethik in der Praxis Bd. 17) Münster: LIT 2004. 218 S. € 24,90.
- Payk, Theo R.:* Töten aus Mitleid. Über das Recht und die Pflicht zu sterben. Leipzig: Reclam 2004. 227 S. E 9,90.
- Qiu, Ren-Zong (Hg.):* Bioethics: Asian Perspectives. A Quest for Moral Diversity. (Philosophy and Medicine Bd. 80) Dordrecht: Kluwer 2004. 246 S. € 90,-.
- Reiter-Theil, Stella:* Ethische Probleme der Beihilfe zum Suizid. Die Situation der Schweiz im Lichte internationaler Perspektiven. (Medizinethische Materialien Heft 150) Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik 2004. 32 S. E 6,-.
- Sarasin, Philipp:* Anthrax. Bioterror als Phantasma. Frankfurt a.M.: Edition Suhrkamp 2004. 140 S. E 8,-.
- Schicktanz. Silke/ Tannert, Christof/ Wiedemann, Peter (Hgg.):* Kulturelle Aspekte der Biomedizin. (Kultur der Medizin Bd. 9). Frankfurt a.M.: Campus 2003. 304 S. E 29,90.
- Schmidt, Harald Thomas:* Präimplantationsdiagnostik: Jenseits des Rubikons? Individual- und sozialetische Aspekte der PIDf PGD. (Forum Humanität und Ethik Bd. 4) Münster: LIT 2003. 240 S. € 19,90.
- Siep, Ludwig/ Quante, Michael (Hgg.):* Der Umgang mit dem beginnenden menschlichen Leben. Ethische, medizintheoretische und

rechtliche Probleme aus niederländischer und deutscher Perspektive. (Münsteraner Bioethik-Studien Bd. 1) Münster: UT 2003. 184 S. € 25,90.

Wiedebach, Hartwig: Hirntod als Wertverhalt. Medizinethische Bausteine aus Jonas Cohns Wertwissenschaft und Maimonides' Theologie. (Naturwissenschaft - Philosophie - Geschichte Bd. 20) Münster: LIT 2003. 88 S. € 12,90.

Young, Phyllan: Ethische Probleme der selektiven Abtreibung. Die Diskussion in Südkorea. (Medizinethische Materialien Heft 14) Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2004. 732 S. E6,-.

Zirten, Heike (Hg.): Was wollen wir, wenn alles möglich ist? Fragen zur Bioethik. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2003. 887 S. € 19,90.

Dritte Welt

Bohlke-Itzen, Janntje: Kolonialschuld und Entschädigung. Der deutsche Völkermord an den Herero 1904-1907. Frankfurt a.M.: Brandes und Apsel Verlag 2004. 144 S. E 12,90.

Melvorn, Linda: Ruanda. Der Völkermord und die Beteiligung der westlichen Welt. Kreuzingen: Diederichs Verlag 2004. 384 S. € 23,-.

Morgenrath, Birgit!Wellmer, Gottfried: Deutsches Kapital am Kap. Kollaboration mit dem Apartheidregime. Hamburg: Edition Nautilus 2003. 158 S. E 12,90.

Sparks, Allister: Beyond the Miracle. Inside the New South Africa. Johannesburg: Jonathan Ball Publishers 2003. 370 S. € 24,30.

Friedensethik, Krieg und Frieden

Küng, Hans!Senghaas, Dieter (Hgg.): Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen. München: Piper Verlag 2003. 416 S. € 19,90.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit philosophischem Schwerpunkt

Blackburn, Simon: Gut sein. Eine kurze Einführung in die Ethik. Darmstadt: Primus 2004. 159 S. E 19,90.

Deuser, Hermann: Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. Ca. 360 S. Ca. €40,-.

Fischer, Peter: Einführung in die Ethik. München: W. Fink Verlag 2003. 310 S. € 16,90.

Gesang, Bernward: Eine Verteidigung des Utilitarismus. Stuttgart: Reclam 2003. 141 S. € 5,-.

Guckes, Barbara (Hg.): Zur Ethik der älteren Stoa. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2004. 207 S. € 19,90.

Hübner, Kurt: Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. Ca. 640 S. Ca. E 40,-.

Konersmann, Ralf: Kulturphilosophie. Zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 2003. 188 S. E 13,50.

Siep, Ludwig: Konkrete Ethik. Mannigfaltigkeit, Natürlichkeit, Gerechtigkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. 396 S. E 14,-.

Singer, Marcus George: The Ideal of a Rational Morality. Philosophical Compositions. Oxford University Press 2003. 254 S. £ 40,-.

Smith, Adam: Theorie der ethischen Gefühle. Hg. v. Walther Eckstein. Hamburg: Meiner 2004. 618 S. € 19,80.

Wiggershaus, Rolf: Jürgen Habermas. Reinbek: Rowohlt 2004. 157 S. € 8,50.

Williams, Bernard: Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Ein genealogischer Versuch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003. 416 S. € 34,90.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit theologischem Schwerpunkt

Bayer, Oswald: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 372 S. € 29,-.

Clough, David: Ethics in Crisis. Interpreting Barth's Ethics. Aldershot: Ashgate 2004 (Dezember). Ca. 196 S. Ca. £ 40,-.

Eid, Volker: Christlich gelebte Moral. (Beiträge zu Grundfragen theologischer Ethik Bd. 104) Freiburg: Herder 2004 (September). Ca. 352 S. Ca. € 45,-.

Garver, Eugene: For the Sake of Argument. Practical Reasoning, Character, and the Ethics of Belief. Chicago: University Press 2004. 264 S. £ 38,50 £ 16,-.

Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.): Ethik im Konflikt der Überzeugungen. (Studien zur theologischen Ethik Bd. 105) Freiburg: Herder 2004 (Oktober). Ca. 320 S. Ca. € 38,-.

Historische Fragen der Ethik

Baum, Wolfgang: Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas. (Paderbomer Theologische Studien) Paderborn: Schöningh 2004. Ca. 200 S. € 29,90.

Lebensführung, Tugenden

Redner, Harry: Wie kann man moralisch leben? Geschichte und Gegenwart ethischer Kulturen. (Ethik aktuell, hg. v. Anselm W. Müller u.a., Bd. 6) Stuttgart: Kohlhammer 2004. 400 S. € 20,-.

Sandkühler, Hans Jörg/ Fathi, Triki (Hgg.): Der Fremde und die Gerechtigkeit. L'etranger et la justice. Frankfurt a.M./I Berlin *Beml* Brüssel/ New York/ Oxford/ Wien: Peter Lang 2003. 236 S. E 42,50.

Ökumene und Weltreligionen

Bilimoria, Purushottam/Prabhu, Joseph/ Sharma, Renuka (Hgg.): Indian Ethics. Classical Traditions and Contemporary Challenges. Aldershot: Ashgate 2004 (Oktober). Ca. 300 S. Ca. £ 50,-.

Friedmann, Yohanan: Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition. Cambridge University Press 2003. 232 S. \$ 65,-.

James, Simon P.: Zen Buddhism and Environmental Ethics. Aldershot: Ashgate 2004. 156 S. £ 16,99 £ 45,-.

Politik, politische Ethik

Berman, Paul: Terror und Liberalismus. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2004. 272 S. € 22,90.

Elm, Ralf/ Takayama, Mamoru (Hgg.): Zukünftiges Menschsein. Ethik zwischen Ost und West. (Schriften des Zentrums für Europäische Integrationsforschung der Universität Bonn Bd. 55). Baden-Baden: Nomos-Verlag 2003. 524 S. € 89,-.

Ignatieff, Michael: The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror. Princeton University Press 2004. 212 S. \$ 22,95.

Rensmann, Lars: Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland. Diss. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2004. 541 S. € 42,90.

Schweidler, Walter: Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart. Stuttgart: Reclam 2004. 396 S. € 9,80.

Voegelin, Eric: Ordnung und Geschichte. Bd. 8: Das Ökumenische Zeitalter - Die Legitimität der Antike. Hg. v. Peter J. Opitz und Dietmar Herz. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2004. Ca. 220 S. Ca. € 25,90.

Voegelin, Eric: Ordnung und Geschichte. Bd. 9: Das Ökumenische Zeitalter - Weltherrschaft und Philosophie. Hg. v. Peter J. Opitz und Dietmar Herz. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2004. Ca. 260 S. Ca. € 25,90.

Voegelin, Eric: Ordnung und Geschichte. Bd. 10: Auf der Suche nach Ordnung. Hg. v. Peter J. Opitz und Dietmar Herz. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2004. Ca. 200 S. Ca. € 25,90.

Recht, Rechtsethik

Schwarte, Ludgerl Wulf, Christoph (Hgg.): Körper und Recht. Anthropologische Dimensionen der Rechtsphilosophie. München: W. Fink Verlag 2003. 427 S. € 48,90.

Soziologie und Ethik

Lehmann, Hartmutl Ouedraogo, Jean Martin (Hgg.): Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2004. 388 S. € 54,-.

Markert, Berndl Kenschak, Rosemarie (Hgg.): Mögliche Wege zu einem gesellschaftsfähigen Ethik-Konsens. Was können Hochschulen leisten? Bern: Lang 2003. 518 S. € 79,50.

Tierethik

Hoerster, Norbert: Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik. München: C. H. Beck Verlag 2004. 108 S. € 9,90.

Wirtschaftsethik

Eucken, Walter: Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung. Londoner Vorträge zur Wirtschaftspolitik und zwei Beiträge zur Antimonopolpolitik. Münster/ Hamburg/ Berlin/ Wien/ London: LIT 2004. 160 S. € 17,90.

Fetzer, Joachim: Die Verantwortung der Unternehmung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. Ca. 432 S. Ca. € 39,95.

Jansen, Gregor M.: Mensch und Medien. Entwurf einer Ethik der Medienrezeption. (Forum Interdisziplinäre Ethik Bd. 30, hg. v. Gerfried W. Hunold.) Frankfurt a.M./ Bern/ Brüssel/ New York/ Oxford/ Wien: Peter Lang 2003. 346 S. € 50,10.

Koslowski, Peter/Röttgers, Kurt: Transkulturelle Wertekonflikte. Theorie und wirtschaftsethische Praxis. Heidelberg: Physica Verlag 2004. 193 S. € 44,95.

Pies, Ingol Leschke, Martin: F. A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2004. 266 S. € 39,-.

Zusammengestellt am Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik) der Ruhr-Universität Bochum