

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 (2006)

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	2026-07-06 15:42:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173570

Zeitschrift für Evangelische Ethik

Herausgegeben von Johannes Fischer, Zürich (geschäftsführend); Reiner Anselm, Zürich; Christofer Frey, Bochum; Wolfgang Huber, Berlin; Traugott Jähnichen, Bochum; Ulrich Körtner, Wien; Hartnut Kreß, Bonn; Hans-Richard Reuter, Münster; Klaus Tanner, Halle.

Redaktion: Matthias Neugebauer, Zürich.

50. Jahrgang 2006 • Inhaltsverzeichnis

Gütersloher Verlagshaus

Kommentare

- Johannes Fischer: Kirchliches Marketing? 82-88
- Wolfgang Huber: Christliche Moral und ökonomische Vernunft 3-6
- Traugott Jähnichen: Pluralität der Religionen und gesellschaftlicher
Zusammenhalt - Institutionenökonomische Perspektiven 243-248
- Hartmut Kreß: Patientenverfügung und Sterbehilfe im Licht des Rechts
auf Selbstbestimmung. Nach 20 Jahren ein neuer »Alternativ-Entwurf
Sterbebegleitung« als Thema des Deutschen Juristentages 163-169

Studien

- Andreas Busch: Globalisierung und nationale Wirtschaftsmodelle:
kann das »deutsche Modell« überleben? 249-264
- Peter Dabrock: Das Befremden des Eigenen.
Evangelisch-theologische Beobachtungen katholischer Moraltheologie
und evangelischer Differenz ihr gegenüber 110-120
- Johannes Fischer: Menschenwürde, Rationalität und Gefühl 29-42
- Wolfgang Huber: Wissenschaft verantworten.
Überlegungen zur Ethik der Forschung 170-181
- Theo Kobusch: Person und Freiheit. Von der Rezeption einer vergessenen Tradition 3-20
- Henriette Krug: Patientenverfügungen: Balanceakt zwischen Autonomie und
Führsorge, Chance für das Arzt-Patienten-Verhältnis 121-132
- Andreas Lindemann: Eigentum und Reich Gottes. Die Erzählung
-Jesus und der Reiche- im Neuen Testament und bei Clemens Alexandrinus 89-109
- Weyma Lübbecke: Diskriminierung und Privatsphäre. Der Diskriminierungsvorwurf
als moralischer Vorwurf in der Debatte um die vorgeburtliche Selektion
genetisch geschädigter Föten 265-276
- Torsten Meireis: Erwerbsarbeit und gesellschaftliche Integration 187-215

Settimio Monterverde: Märtyrer oder Leichen? Das himtodkriterium als Topos theologischer Medizinethik	182-196
Lukas Ohly: Konkrete Embryonen und konkrete Menschen - Kripkes Tipps zur Vermeidung von Irritationen	277-290
Jörg Ulrich: Ethik als Ausweis christlicher Identität bei Justin Martyr	21-28

Diskussion

Markus Huppenbauer: Thesen zur Wirtschafts ethik: Zur Frage der Implementierung moralischer Standards	133-137
Volker Stümke: Beispielhaft an der Folter vorbei. Eine Randbemerkung zur gegenwärtigen Folterdebatte	216-220

Berichte

Hermann Barth: Die Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD - Ihre Zusammensetzung und ihr Arbeitsprogramm in der Periode 2004-2009	43-48
Martin Fischer: Theologische Männerforschung? Zur Frage der Relevanz von Männerforschung in der Theologie	138-144
Katrin Hatzinger: Überblick zu bioethischen Entwicklungen auf EU-Ebene	291-300
Stefan Heuser: Bericht über die Jahrestagung der Societas Ethica in Ljubljana, Slowenien	54-59
Ulrich H.J. Körtner: Das österreichische Patientenverfügungsgesetz. Entstehungsgeschichte, Inhalt, Bewertung	221-227
Christooph Rehmann-Sutter: Zum gegenwärtigen Diskussionsstand um die Beihilfe zum Suizid in der Schweiz	49-53

Nachruf

Siegfried Keil: Nachruf auf Prof. D. Dr. Dietrich von Oppen 145-146

Rezensionen

Christina Aus der Au: Achtsam wahrnehmen. Eine theologische Umweltethik.
Neukirchen-Vluyn 2003 (Roland Faber) 149-150

Wilhelm E. Krelle: Economics ans Ethics. 1. The Microeconomic Basis.
Berlin u.a. 2004 (Hans G. Nutzinger) 71

Hartmut Kreß (Hg.), Religionsfreiheit als Leitbild.
Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im
Prozess der Reform. Münster 2004 (Cla Reto Famos). 302-303

Hanspeter Schmitt: Empathie und Wertkommunikation. Theorie des
Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive (Rebekka A. Klein) 151-152

Michael Quante: Einführung in die Allgemeine Ethik. Dannstadt 2003
(Rebekka A. Klein) 147-149

Wolfgang Belitz: Arbeit unser täglich Brot. Sozialethische Texte zu Arbeit
und Wirtschaft aus drei Jahrzehnten. Bochum 2003 (Klaus Hoffmann) 301-302

Bibliographie

ZEE Bibliographie.
Zusammengestellt von Christofer Frey und Melanie Kreiter 72,153,228,304

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

Den aus der Aufklärung hervorgegangenen ethischen Theorien der Moderne ist eine kritische Stoßrichtung eigen gegenüber tradierten und eingelebten sittlichen Überzeugungen. Diese sind nicht schon deshalb wahr, weil sie eingelebt sind und sich bewährt haben. Darin unterscheidet sich die moderne Ethik von der vormodernen, wie sie vor allem durch Aristoteles geprägt ist, der an den vorgefundenen sittlichen Lebensformen Interesse nimmt und nach deren Vernunft fragt. Die kritische Stoßrichtung gegenüber dem Überkommenen hat zu einer gewissen Geschichtsvergessenheit in Teilen der modernen Ethik geführt. Die subtilen Unterscheidungen, die die Tradition entwickelt hat und die in ihrer Subtilität Untersuchungen im Bereich der heutigen analytischen Ethik nicht nachstehen, geraten dabei aus dem Blickfeld. Es hat freilich immer auch Gegenbewegungen gegen solche Geschichtsvergessenheit gegeben. In der zeitgenössischen philosophischen Ethik stehen hierfür Namen wie Alasdair MacIntyre oder Charles Taylor.

Die theologische Ethik ist demgegenüber stets traditionsbezogener gewesen, weil sie ihrem Wesen nach einer bestimmten Tradition verpflichtet ist. Freilich kann man den Eindruck haben, dass auf evangelischer Seite diese Tradition weithin erst mit der Reformation beginnt. Was davor ist, bleibt gemäß der disziplinären Aufteilung der Kirchengeschichte überlassen und findet kaum Eingang in Untersuchungen der evangelischen Ethik. Dabei sind grundlegende Unterscheidungen, die in der heutigen ethischen Debatte eine zentrale Rolle spielen, in der theologischen Tradition vor der Reformation entwickelt worden.

Dass es für die heutige ethische Debatte erhellend ist, diese historischen Hintergründe und die Differenzierungsleistungen, die in der Vergangenheit erbracht worden sind, in Erinnerung zu rufen, zeigt in diesem Heft Theo Kobusch in seinem Aufsatz »Person und Freiheit«. Er verbindet dies mit einer fundierten und kenntnisreichen Kritik an der Geschichtsvergessenheit der heutigen analytischen Ethik. Stärker noch historisch gerichtet ist der Beitrag von Jörg Ulrich »Ethik als Ausweis christlicher Identität bei Justin Martyr«. **Im** Hinblick auf die besonders in der protestantischen Tradition virulente Frage, welcher Stellenwert der Ethik innerhalb der christlichen Existenz, aber auch der Theologie zukommt, ist es eindrücklich zu sehen, »wie das sittliche Handeln bei Justin zum konstitutiven Beschreibungselement christlicher Existenz wird«.

Der eigene Beitrag des Herausgebers dieses Heftes befasst sich mit der Frage, worin der Gedanke der Menschenwürde fundiert ist, ob in der Vernunft oder im Gefühl. Er verbindet dies auf dem Hintergrund von heutigen neurobiologischen und psychologischen Forschungen zu den Grundlagen der Moral mit grundsätzlichen Überlegungen zum Zusammenwirken von Verstand und Gefühl bei der sittlichen Urteils- und Entscheidungsfindung.

Auf vier Berichte sei eigens verwiesen. Hermann Barths Beitrag informiert über die Zusammensetzung und das Arbeitsprogramm der Kammer für öffentliche Verantwortung. Er stellt dies in den weiteren Zusammenhänge ihres grundsätzlichen Auftrags als einer der ältesten Institutionen der EKD. Christoph Rehrmann-Sutter, der Präsident der Nationalen Ethikkommission für den Bereich der Humanmedizin in der Schweiz, informiert über den Stand der Debatte zur Suizidbeihilfe in diesem Land. Dieser Bericht hat für Deutschland insofern einen aktuellen Bezug, als die Schweizerische Sterbehilfeorganisation Dignitas in Hannover ein Büro eröffnet hat. Dann

berichtet Stefan Heuser über die Jahrestagung der Societas ethica in Ljubljana in Slowenien. In einen anderen Kontext führt der Bericht von Yung Han Kim »Die Krise der Minjung-Theologie und die theologisch-ethische Umorientierung der koreanischen Theologie«. Er zeichnet die Gründe für die Krise der Minjung-Theologie nach und beschreibt, wie an ihre Stelle eine »Theologie der Kultur« tritt, die sich durchaus kritisch zur westlichen Theologie verhält und einen starken Akzent auf die Spiritualität legt.

Johannes Fischer

Christliche Moral und ökonomische Vernunft

Von Wolfgang Huber

Christliche Ethik hat sich immer wieder als ein entscheidender Motor wirtschaftlichen Engagements erwiesen. **Im** Jubiläumsjahr von Max Webers Untersuchungen über die »protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus« braucht das kaum eigens hervorgehoben zu werden. Christliche Ethik in ihrer evangelischen Gestalt hat ebenso wie die katholische Soziallehre einen maßgeblichen Einfluss auf Konzeption und Entwicklung der sozialen Marktwirtschaft ausgeübt. »Verantwortete Freiheit« – so lässt sich der Impuls bezeichnen, den die evangelische Gestalt des christlichen Glaubens in die ethische Begründung wirtschaftlichen Handeins eingebracht hat.

Neue Untersuchungen bestätigen die aktuelle Bedeutung dieses Impulses. Sie zeigen – die Online-Befragung »Perspektive Deutschland« ist ein deutliches Beispiel dafür –, dass die Lebenshaltung von Christen sich von anderen Lebenseinstellungen durch Verantwortungsbereitschaft und Zuversicht auszeichnet. Der Verfasser des neusten Buchs zu unserem Thema - der Theologe und Manager Ulrich Hemel – hat es kurz auf den Begriff gebracht. Er sieht eine entscheidende Grundlage unternehmerischen Handeins »in der Unverzichtbarkeit persönlicher Verantwortung, im langfristigen Mehrwert ethischer Orientierung auch für wirtschaftlichen Erfolg und in der Forderung nach Professionalität, etwa im Bereich der Strategie und der Wertschöpfung-s'.

Inder öffentlichen Diskussion spielen diese Grundfragen allerdings eine marginale Rolle. Es ist deshalb zu wünschen, dass evangelische Ethik die Bedeutung der christlichen Moral für die Näherbestimmung wirtschaftlicher Vernunft verstärkt zur Geltung bringt. Die folgenden Hinweise sollen diesem Ziel dienen.

1. Die Ressourcen in der einen Welt *sind* begrenzter, als frühere Generationen gedacht haben. Um künftiger Handlungsoptionen willen ist es nötig, dass mit ihnen sinnvoll, und das heißt schonend, umgegangen wird. Allein schon von dieser Einsicht her sind Rationalität und Effizienz im Umgang mit den Ressourcen geboten - aus Nächstenliebe, aus Liebe für die nächste Generation und auch aus ökonomischer Einsicht. Daraus, dass es der christlichen Moral wie der wirtschaftlichen Vernunft um das Wohl des Menschen geht, müsste zu folgern sein, dass eine Orientierung aus dem christlichen Glauben und eine Orientierung an wirtschaftlicher Effizienz in dieselbe Richtung laufen.

Diese alte Einsicht christlicher Ethik gewinnt in unserer Zeit im Blick auf die ungerechte globale Verteilung von Armut und Reichtum neue Brisanz: Der Lebensstandard der westlichen Industrienationen ist in keiner Weise nachhaltig. Es kann deshalb unmöglich zu einer globalen Angleichung auf dem heutigen Niveau westlicher Industrienationen kommen. Die Schlussfolgerung heißt, dass die Angleichung auf einem anderen und in manchen Aspekten sicher niedrigeren

Niveau stattfinden muss. Die politische Brisanz dieser Überlegung ist offensichtlich. Die gegenwärtige Energiepreiskrise ist in dieser Hinsicht ein Vorbote kommender Herausforderungen.

2. Die menschliche Arbeit hat eine klare Bestimmung: sie dient vor allem dazu, Lebensmittel in einem umfassenden Sinn des Wortes für sich selbst und für den Nächsten, ja für die ganze Gesellschaft bereitzustellen. Die Mitarbeit an der Schaffung von Wohlstand und gesellschaftlichem Reichtum ist in diesem Sinne jedem Christen aufgetragen. Die biblische Tradition ist eindeutig darin, dass jeder Mensch die Chance haben soll, die ihm von Gott gegebenen Gaben und Talente zu entwickeln, um seinen Beitrag zur gesellschaftlichen Wohlstandsentwicklung zu leisten. Deutlich ist allerdings auch, dass dies nicht zu einer Überforderung der Menschen und zu einer einseitigen Bevorzugung einer besonderen Leistungsgruppe führen darf.

Die Arbeit erfährt in der christlichen Tradition eine hohe Wertschätzung. Es ist bezeichnend, dass Martin Luther und Johannes Paul II. mit demselben Vergleich den hohen Rang der Arbeit betont haben: »Die Arbeit gehört zum Menschen wie zum Vogel das Fliegen«. Um dieses hohen Rangs willen ist sie so zu organisieren, dass alle an ihr Anteil haben, auch die Leistungsschwächeren. Zudem sind der Arbeit durch den Sonntag und durch andere Regelungen Grenzen gesetzt, die zum Wohle des Menschen einzuhalten sind. Wirtschaft soll durch alle betrieben werden. Die Ungleichheit, die mit der Gestaltung der Wirtschaft einhergeht und die den Leistungsfähigeren und den Leistungsbereiteren mehr zukommen lässt als den Leistungsschwächeren und den Leistungsunbereiteren, darf nur so groß sein, dass durch die dadurch gesteigerte Produktivität auch den Schwächeren ein würdiges Leben ermöglicht und ein voller Anteil an der Gesellschaft eröffnet wird.

Gerechtigkeit ist auf dieser biblischen Grundlage insbesondere als Befähigungs- und Beteiligungsgerechtigkeit zu verstehen. Eine Gesellschaft, in der so viele Menschen von Arbeitslosigkeit betroffen sind, wie das in Deutschland gegenwärtig der Fall ist, hat deshalb ein elementares Gerechtigkeitsproblem.

Die Gesellschaft der sozialen Marktwirtschaft beruht auf der Entscheidung, die Bearbeitung dieses und anderer Gerechtigkeitsprobleme und damit vor allem den aus christlicher Sicht unverzichtbaren sozialen Ausgleich in die Hände des Staates zu legen. Das Gegenmodell eines reinen Vertrauens auf die Hilfs- und Spendenbereitschaft Einzelner verkennt die strukturellen Dimensionen der Aufgabe, um die es geht.

3. **In** diesen Zusammenhang gehört die Diskussion um eine grundlegende Reform des Steuerrechts. Zu Einzelfragen werden aus guten ethischen Gründen unterschiedliche Meinungen vertreten werden; über einige Grundprinzipien sollte aber eine Einigung möglich sein:

Steuern stellen eine auch aus ethischer Sicht wichtige Institution dar, weil sie dem Staat die für seinen Dienst notwendigen finanziellen Ressourcen zuführen; sie sollten so verständlich und nachvollziehbar organisiert werden, dass der Einzelne sie begreifen und mittragen kann; die besondere Lage und der besondere Beitrag von Ehen, Familien und Kindern muss ausreichend Berücksichtigung finden; und schließlich: eine faktische - und das heißt eben nicht nur nominelle - Besteuerung nach Leistungsfähigkeit muss gewährleistet sein.

Eine weitere Verschiebung von den direkten auf die indirekten Steuern muss aus einer solchen Perspektive als problematisch gelten. Eine Vereinfachung des Steuersystems sollte so ge-

staltet sein, dass sie gerade nicht zu einer solchen Verschiebung zwingt – erst recht nicht in einem dramatischen Umfang.

Die Verträglichkeit einer Steuerreform im Blick auf das Kirchensteueraufkommen zu fordern, ist nicht Ausdruck einer kirchlichen Interessenpolitik. Es liegt vielmehr im gemeinsamen Interesse, dass die Kirchen auch in Zukunft in der Lage sind, die von ihnen wahrgenommenen Aufgaben finanziell angemessen auszustatten. Ein weiterer Einbruch der Kirchensteuern würde nicht nur einzelne kirchliche Handlungsfelder, sondern die Kernaufgaben der Kirche insgesamt sehr schmerzlich treffen.

4. Der Welt der Bibel und insbesondere den Traditionen der protestantischen Ethik ist jede Form von Verschwendung und Luxussucht fremd. Sparsamkeit und das kalkulierte zielorientierte Einsetzen von Ressourcen gehören zur Verantwortung des Christen. Man könnte geradezu sagen, dass der – in diesem Sinne - wirtschaftliche Umgang mit Ressourcen aller Art ein Akt der Nächstenliebe ist; denn er ermöglicht es, dass auch andere an diesen Ressourcen Anteil haben können. Immer wieder warnen die biblischen Texte vor der Anhäufung von Reichtum als Selbstzweck.

Nicht die Gewinnerorientierung als solche, sondern der Umgang mit dem Gewinn ist das im Neuen Testament, ganz besonders im Lukasevangelium hervorgehobene Grundproblem. Die biblischen Aussagen sind durch die Vorstellung geprägt, dass mit Geld, Reichtum und irdischem Besitz instrumentell so umgegangen wird, dass damit etwas für den Nächsten und den gemeinsamen Nutzen erreicht wird. Reichtum soll genutzt werden - zum Wohle aller. Dass Eigentum sozial verpflichtet, steht nicht nur im Grundgesetz, sondern ist eine der Grundüberzeugungen der gesamten christlichen Tradition.

5. Wirtschaftliches Handeln im Sinne von Effizienz und instrumenteller Rationalität ist vom christlichen Glauben her nicht nur gerechtfertigt, sondern verpflichtend. Zugleich ist deutlich, dass solch ein Handeln nicht im Gegensatz zur Menschlichkeit steht, sondern sie sowohl voraussetzt als auch zum Ziel hat. Damit ist aber auch schon gesagt, dass wirtschaftliches Handeln von gesellschaftlich anerkannten und kulturell wertvollen Zwecken her gesteuert werden muss. Der Wirtschaft kommt so wenig wie dem Geld ein Eigenwert zu. Tendenzen dazu, dass sich das ökonomische Denken auf alle Bereiche des Lebens und insbesondere auf die Bereiche der Kultur und der Werte ausbreitet, ist aus der Perspektive des christlichen Menschenbildes deutlich zu widersprechen.

Dort, wo Finanzkapital gänzlich anonymisiert um den Globus kreist und ohne Rücksicht auf die betroffenen Menschen, ja: ohne Rücksicht auf ganze Völker nur den kurzfristigen Gewinn sucht, muss es mit dem Widerstand der Betroffenen, mit der den Betroffenen zugewandten Kirche und insofern auch mit kritischen Fragen aus dem Bereich der Kirche rechnen. Es geht um die Frage, wer eigentlich von der Globalisierung der Finanzwelt profitiert und ab welchem Punkt die Konzentration des Reichtums und damit der Gestaltungsmöglichkeiten in den Händen weniger ethisch problematisch werden und den sozialen Frieden gefährden.

6. Menschen müssen mit den Gütern dieser Welt wirtschaftlich umgehen; sie selbst unterliegen aber nicht den ökonomischen Rationalitätskalkülen. Menschen, von Gott geschaffen und ihm

zum Ebenbild bestimmt, erschöpfen sich nicht darin, einen Wert für andere zu haben, der gegen Geld aufgewogen werden kann; sondern sie haben eine eigene Würde, die nach einem wichtigen Wort Immanuel Kants »kein Äquivalent verstattet«, Deshalb muss die Wirtschaft im Dienst des Menschen stehen und nicht umgekehrt - oder in Abwandlung eines Wortes Jesu über den Sabbat: Die Wirtschaft ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um der Wirtschaft willen.

Von diesem Gedanken her muss die Kirche allen Tendenzen widersprechen, kulturelle Güter ökonomischen Kalkülen zu opfern - auch dann beispielsweise, wenn Feiertage abgeschafft werden sollen, um dadurch eine geringfügige Steigerung des Bruttosozialprodukts zu erreichen. So weit dafür eine Verlängerung der Arbeitszeit nötig ist - aller Wahrscheinlichkeit nach übrigens nur jeweils branchenspezifisch und nicht einfach generell-, sind dafür sinnvollere und intelligentere Wege zu suchen als die generelle Abschaffung von Feiertagen. Auch die Auseinandersetzung um den Sonntag ist von daher zu verstehen: Der Sonntag symbolisiert aus biblischer Sicht die Grenze des Ökonomischen und muss deswegen um der Menschlichkeit des Menschen willen erhalten bleiben.

7. Die Herausforderungen der Gegenwart bieten Anlass dazu, Wertorientierung und wirtschaftliches Denken wieder so miteinander zu verbinden, wie dies die Gründergestalten der Sozialen Marktwirtschaft getan haben. Zu diesen Herausforderungen gehört vor allen Dingen die Entwicklung der Weltwirtschaft. Wird sich in ihr das europäische und insbesondere deutsche Modell einer sozial verantworteten Wirtschaft als überholt erweisen? Oder enthält die Globalisierung auch eine Chance dazu, Maßstäbe der sozialen Verantwortung auch international stärker zur Geltung zu bringen, als dies bisher möglich war? Unter den gegenwärtigen wirtschaftlichen Verhältnissen gibt es eine starke Tendenz dazu, sich der persönlichen Zurechenbarkeit von Verantwortung zu entziehen. Das bestimmt heute in hohem Maß das öffentlich erzeugte Bild der Wirtschaft. Das ist - gerade in Bezug auf den Mittelstand, auf eigentümergeführte Unternehmen wie auch auf das Handeln vieler Menschen in großen Kapitalgesellschaften - ungerecht. Aber es ist nicht grundlos. Die Frage kann nicht umgangen werden, ob sich wirtschaftliches Handeln immer mehr und immer deutlicher als abhängig von den großen, die Welt umkreisenden Finanzkapitalfonds erweisen wird. Dabei ist es bei aller Globalisierung offenkundig nötig, dass die Wirtschaft einen realen Bezug zu den Menschen, zu dem Land, zu den Räumen und Zeiten behält, in denen sie sich vollzieht. Deutlich stehen wir heute vor der Frage, ob die Maßstäbe des Generationenvertrags und der Nachhaltigkeit nur Forderungen an die Politik darstellen oder ob diese Maßstäbe auch im wirtschaftlichen Handeln zum Zuge kommen können.

*Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber
Georgenkirchstraße 69/70
D-10249 Berlin*

Anmerkung

1. U. Hemel, Wert und Werte. Ethik für Manager - ein Leitfaden für die Praxis, München/Wien 2005, VIII.

Person und Freiheit

Von der Rezeption einer vergessenen Tradition

Von Theo Kobusch

Die Person ist zu einem zentralen Begriff der Philosophie geworden. Angestoßen durch die drängenden Fragen nach dem Status des menschlichen Embryos, der Neugeborenen, der geistig Behinderten, der irreversibel komatösen und hirntoten Menschen, angestoßen auch durch die Theorien P. Singers und D. Parfits, die kleinen Kindern, schwer Deblilen, Altersdeblilen, auch Schlafenden und vorübergehend Bewusstlosen den Personstatus absprechen, ist der Begriff der Person mehr und mehr ins Zentrum sowohl des allgemeinen wie auch des philosophischen Interesses gerückt. Die biomedizinische Ethik hat ein Übriges getan, um die entscheidende Bedeutung des Personbegriffs bei der Diskussion der Rechte der Ungeborenen oder der Abtreibungsproblematik oder im Zusammenhang der Probleme der künstlichen Befruchtung und der Gentechnologie im allgemeinen Bewusstsein zu zementieren. Gleichzeitig hat man dafür plädiert, ihn wegen seiner angeblichen semantischen Unbestimmtheit aus dem Bereich der angewandten Ethik zu verbannen'. Im Folgenden soll in drei Schritten die innere Verbindung des Personbegriffs mit der Freiheitsthematik offengelegt werden: 1. Die Person als theoretischer und praktischer Begriff, 2. Freiheit und Anerkennung, 3. Freiheit und Determination.

1. Die Person als theoretischer und praktischer Begriff

Die antike Vorstellung von der Person im Sinne einer Maske oder einer Rolle ist so bekannt, dass sie hier nicht noch einmal eigens präsentiert werden muss. Auch in der antiken Philosophie gelangte man nicht über diese Vorstellung hinaus. Platon und Aristoteles haben nicht gewusst, was eine Person ist. Die Stoiker haben zwar einen Begriff der Person im Sinne des Rollendaseins des Menschen entwickelt (Cicero, De off. I), daneben auch eine eigene Konzeption der Würde der menschlichen Natur, sie haben zweifellos wichtige Elemente dessen, was wir das wahre Selbst oder die Person des Menschen nennen, entwickelt, wie z.B. die Vorstellung von der Prohairesis als dem inneren Menschen (und haben damit den Willen erstmals ins Spiel gebracht), aber sie haben nicht gewusst, dass die mit allem Seienden sonst inkommensurable Würde der Person in ihrer Freiheit besteht. Die essentielle Verbindung zwischen den Begriffen der Person und der Freiheit ist in stoischen Texten nicht zu finden. Die Prohairesis mag sich, wie die moderne Forschung herausgestellt hat, bei den Stoikern zum Zentrum dessen, was wir die Person oder Persönlichkeit oder das Selbst nennen, entwickelt

haben, doch dass die Freiheit konstitutives Element der Person ist und damit eine notwendige Beziehung zwischen den Begriffen der Freiheit und der Person besteht, das haben die Stoiker selbst nicht gewusst. Für die Interpretation stoischer Texte ist diese Verbindung freilich eine sehr hilfreiche Konstruktion der Philosophiehistoriker.' Auch die antike christliche Trinitätslehre kann uns beim Verständnis dessen, was eine Person ist, nicht wirklich weiterhelfen. Bedenkt man, dass die Formel von den drei Personen in dem einen Wesen die Übersetzung des griechischen »treis hypostaseis« darstellt, und dass die »hypostasis« der Gegensatz zu dem bloß Gedachten (epinoia) ist, dann offenbart sie uns eine interessante ontologische Figur, vielleicht auch schon etwas über die Unmöglichkeit, nur eine Person zu denken, aber nichts vom Wesen der Person. Nicht anders steht es mit der berühmten Definition des Boethius: *Naturae rationalis individua substantia*. Die *individua substantia*, das ist das, was Boethius sonst die Subsistenz als Übersetzung des griechischen *Hypostasis* nennt, also die wirkliche Existenz einer vernunftbegabten Natur. Ist es das, was wir unter »Person« verstehen? In Wirklichkeit scheinen die Grenzen der aristotelischen Ontologie kaum je deutlicher werden zu können als in dieser Persondefinition. Bezeichnenderweise kommt der Begriff des Willens oder der Freiheit in ihr und in ihrer näheren Textumgebung auch nicht vor. Daraus kann man entnehmen, dass hier die Person in einem theoretischen Sinne als ein besonders ausgezeichnetes Naturding, aber als vorhandenes Naturding angesehen wird. Das ist nicht der Personbegriff, mit dem wir es in unserer Lebenswirklichkeit, insofern er z.B. in Verfassungen festgeschrieben ist, zu tun haben.

Eine ähnliche Engführung und Einseitigkeit der theoretischen Betrachtungsweise ist auch in der neuesten Persondiskussion festzustellen, die sich besonders an der angelsächsischen Tradition orientiert, sowohl an der älteren, nämlich J. Locke und D. Hume, als auch an der jüngeren, nämlich der sprachanalytischen Philosophie. P.P. Strawson hatte mit »Individuals« 1959 auch eine Theorie von der Person entwickelt, in der die Person als ein Typ von Entität betrachtet wird, der bestimmte Prädikate zugeschrieben werden. Sie wird also wie ein Ding angesehen. A.I. Ayer hatte 1963 behauptet, dass die Frage, wer eine Person sei, nicht beantwortet werden könne, so dass nur dies festzustehen scheint, »that I am the only person in the world«.' Seitdem dann 1976 D.C. Dennett in einem berühmten Aufsatz sechs notwendige Bedingungen für Personalität genannt hatte (darunter: Rationalität, Bewusstseinsstufe, Kommunikationsfähigkeit, Selbstreflexivität) ist das Thema der Person ein Klassiker unter den philosophischen Themen geworden. Die einseitige Fixierung auf das beobachtbare Verhalten hat I.R. Searle kritisiert: »Die Absurdität des Behaviourismus liegt in seiner Leugnung der Existenz aller inneren Geisteszustände, die noch zum äußeren Verhalten hinzukommen [...]. Und dies läuft bekanntlich unseren gewöhnlichen Erfahrungen davon, wie es ist ein Mensch zu sein, total entgegen-s". In anderer Weise hat Th. Nagel den Reduktionismus auf die physikalistische Beschreibung der Welt kritisiert und die Irreduzibilität der Welt des Subjektiven zur Geltung gebracht. Diese Reduktionismuskritik ist für eine Theorie der Person unmittelbar bedeutungsvoll. Im Schatten der Reduktionismuskritik ist in jüngster Zeit eine Personkonzeption entstanden, die sich selbst als »Philosophie der Person« bezeichnet, die »bereichsübergreifend« die Epistemologie, die Bewusstseins-, Moral-, Sozial- und Kulturphilosophie umfasse, dabei aber im Sinne der theoretischen Philosophie eine Theorie des Bewusstseins entwirft, die dann selbst eine »konzeptionelle Erweiterung« zur praktischen Philosophie erfordere.' Daneben gibt es auch eine biologi-

sehe Konzeption der Person, die sich selbst als theoretische Philosophie der Person versteht, deren Sein als die Persistenz einer natürlichen Art bestimmt wird." Von all diesen theoretischen Personentwürfen gilt, dass sie von vorneherein nimmermehr dem Sein der Person gerecht werden können, weil sie sie unangemessen verdinglichen, versachlichen oder verobjektivieren. Die Person gehört aber von vorneherein und als solche in einen praktischen Kontext. Das hat uns die Philosophie des Mittelalters bewusst gemacht, die freilich von der neuen »Philosophie der Person« völlig unterschätzt wird." Deswegen meine ich von der Entdeckung der Person im Mittelalter sprechen zu müssen, insofern eine Entdeckung darin besteht, etwas nachhaltig und unvergesslich ins allgemeine Bewusstsein zu rücken. Nicht die Wikinger haben in diesem Sinne Amerika entdeckt, sondern Christoph Kolumbus. Die mittelalterliche Philosophie hat die Person als das Wesen der Freiheit entdeckt und diese Entdeckung an das neuzeitliche Denken weitergegeben. Indem die heutige »Philosophie der Person« einen »disziplinären Sonderstatus« beansprucht, weil sie angeblich »nicht zum Kanon der traditionellen philosophischen Disziplinen gehört«, zeigt sich schon etwas von der Traditionsvergessenheit des neuen Personverständnisses. Denn es ist die Kantische Metaphysik der Sitten und ihre disziplinären Vorgängerinnen, nämlich die *Philosophia practica universalis* des Christian Wolff und die in der Wolffschule aufblühende *metaphysica moralis* und nicht zuletzt auch der gemeinsame Hintergrund: die *Ethica universalis* des S. Pufendorf, also das Naturrecht, sowie die Nachfolgerinnen der Metaphysik der Sitten, nämlich die Hegeische »Rechtsphilosophie« und die »Spekulative Ethik« des 19. Jahrhunderts, deren gemeinsamer allgemeiner Gegenstand die Person ist und zwar sowohl im Sinne der individuellen Person als auch der sog. *persona moralis composita*, d.h. der Institution." In dieser bedeutenden neuzeitlichen Tradition, deren Ursprünge im Mittelalter an anderer Stelle aufgezeigt wurden, wird die Person und die mit ihr als Person zusammenhängende Welt (im Mittelalter: die *entia moralia*) als die (leibhafte) Erscheinung der Freiheit behandelt." Die zentrale Stellung des Freiheitsgedankens ist in der jüngsten Persondiskussion fast vollständig verloren gegangen. In einseitiger Ausrichtung an der Personlehre J. Lockes werden Selbstbewusstsein und Rationalität als notwendige Bedingungen des Personseins erklärt, so dass weder Föten noch Kinder noch geistig behinderte Erwachsene als Personen anzusehen seien.¹⁰ Vor allem aber geht so ein Grundgedanke der traditionellen Personphilosophie verloren, der darin besteht, dass die Fähigkeit zur Selbstreflexion nicht als solche das maßgebende Merkmal der Personalität des Menschen ist, sondern vielmehr nur ein Zeichen seiner Freiheit. Dieser Gedanke ist am deutlichsten fassbar in der mittelalterlichen Philosophie, die in der modernen Persondiskussion fast durchgehend vernachlässigt oder unzulässig verkürzt wird. Repräsentativ für die mittelalterliche Philosophie der Person stehe hier das notorisch unterschätzte Werk des Petrus Johannis Olivi, dessen 54., 57. und 58. Quaestio des 2. Sentenzenbuches zum Besten gehören, was die mittelalterliche Philosophie zu diesem Problem hervorgebracht hat. Die Person ist nach Olivi eine durch und durch reflexive Existenz. Die Selbstreflexivität des Geistes kann auf dem Weg der inneren Erfahrung nach ihrer theoretischen wie auch praktischen Seite erfahren werden. Intellekt und Wille sind ja als die konstitutiven Elemente der Person das »Intimste« des Menschen, das für jeden geschaffenen Geist »unerforschlich«, »unhabbar« und »undurchdringlich«¹¹ ist. Die Reflexivität aber deutet auf ein »Absolutes«, auf ein von allen sinnlichen Neigungen und äußeren Objekten Unabhängiges, auf eine Kraft, die so »in sich gesammelt« ist, dass sie zu einer unmittelbaren Reflexion fähig ist. Ja, Olivi geht

noch einen Schritt weiter: Das der unvermittelten Reflexion zugrundeliegende muss ein ursprüngliches, sich selbst wie ein Bewegter dem Beweglichen Zugewandtes sein, mit anderen Worten: es muss ein praktisch sich Zugewandtes sein, das die Herrschaft über sich selbst hat, und das nennen wir im allgemeinen das Freie." Freiheit aber können wir gar nicht denken ohne den Willen, denn sie ist nichts anderes als die Fähigkeit der Selbstbeherrschung des Willens.¹³ Die Freiheit und damit auch der Wille sind als eine besondere Form der Reflexion anzusehen, gerade insofern sie praktischer Natur und somit vom Intellekt verschieden sind. Denn während der Intellekt in seiner ihm eigenen theoretischen Reflexion sich als ein »Objekt« erfasst, ist die praktische Reflexion des Willens die geistigste, intimste, in sich gesammelteste, kurzum: die unmittelbarste Form der Hinwendung zu sich selbst.¹⁴ Was also diese mittelalterliche Position als solche kennzeichnet, ist, dass die Reflexivität als ein Indikator der zugrundeliegenden Freiheit angesehen wird. Tatsächlich ist nach Olivi die Erfahrung der Reflexionsfähigkeit nur eine Form der inneren Erfahrung, durch die die Freiheit als die »Wurzel der personalen Subsistenz« aufgewiesen werden kann." Sie gehört in den Kontext der Analyse moralischer Gefühle, wie z.B. des Zornes, der Eifersucht und des Mitleids, der Freundschaft und der Feindschaft, der Scham, der Dankbarkeit und Undankbarkeit und anderer, einer Analyse, die uns die Freiheit als den Grund der Möglichkeit solcher Gefühle offenbart. In gleicher Weise kann uns auch der aufmerksame Blick auf einzelne Akte unseres Bewusstseins in unbezweifelbarer Weise deutlich machen, dass sie ohne die zugrundeliegende Freiheit nicht möglich wären. Schließlich entdecken wir uns auf diese Weise auch als Urheber unserer Handlungen. »Wir erfahren unzweifelhaft in uns selbst«, dass nicht irgendeine Begierde in uns oder eine Neigung es ist, die zum Handeln anstößt, sondern unvertretbar und unverwechselbar wir selbst. Die innere Erfahrung vermittelt uns das intimste Wissen überhaupt, nämlich von der Autorschaft unserer eigenen Akte; wir erfahren sie als solche, die von uns selbst stammen (q.57,330; q.58,413).¹⁶ Auf diese Weise werden in der mittelalterlichen Philosophie, repräsentiert durch den Philosophen der Reflexion in der Gestalt Olivis, alle Formen des reflexiven Bewusstseins zurückgeführt auf eine praktische Kategorie, die Handlungsfähigkeit oder die Freiheit selbst, die auch in der modernen Diskussion als die praktische Dimension der Identität (z.B. von C. Korsgaard) geltend gemacht wird und zwar insbesondere gegenüber solchen Konzeptionen wie derjenigen von D. Parfit, nach der die Person nur eine Ansammlung mentaler Phänomene ist.¹⁷ Diese mittelalterliche Konzeption der Person, nach der sie ein allen Akten des Bewusstseins zugrundeliegendes praktisches Selbstverhältnis ist, war keine Eintagsliege. Im Gegenteil: sie hat Schule gemacht. Sie ist aufgenommen worden bei J. Locke und seinem Kritiker Leibniz, von denen man mit Recht gesagt hat, dass sie ihre Philosophie der Person »in praktischer Absicht« entwickelt haben.¹⁸ Das praktische Verständnis der menschlichen Person in der mittelalterlichen Philosophie ist aber vor allem auch im Naturrecht, und zwar unter den Vorzeichen der neuzeitlichen Philosophie aufgenommen worden. Das Naturrecht erhält im 17. Jahrhundert durch das 1672 erschienene Werk von Samuel Pufendorf *De lure Naturae et Gentium* sozusagen seine neuzeitliche Form. Denn wie Descartes die von Pappus von Alexandrien beschriebene Methode der mathematischen Analyse erstmals innerhalb der Philosophie, und zwar auf dem Feld der Metaphysik anwandte, so folgt auch Pufendorf, jedenfalls in seinen späteren Werken der Methode der mathematischen Analyse, die selbst aus einem analytischen und einem synthetischen Teil besteht. Pufendorf hat das Neue der neuzeitlichen Philosophie in der

Anwendung dieser neuen, aber altbewährten Methode der Analyse gesehen, nach der es gilt, »nicht herumzuschweifen, sondern von sicheren Prinzipien aus gewisse Sätze durch gerechte Beweise zu bilden«!. Thomas Hobbes hat in diesem Sinne die erste neuzeitliche praktische Philosophie entworfen, indem er sie nach der resolutiv-kompositiven Methode auf das Fundament eines ersten Prinzips, nämlich das der Selbsterhaltung, gestellt hat.²⁰ Für Pufendorf ist Th. Hobbes in methodologischer Hinsicht ein leuchtendes Vorbild. Denn auch Pufendorf, der in seiner Abhandlung *De statu hominum naturali* besonders deutlich an die Hobbessche Methode anknüpft, hat seine praktische Philosophie auf ein letztes, unbezweifelbares Prinzip zurückgeführt und so der alten Naturrechtslehre eine neuzeitliche Form verliehen. Zugleich hat sich Pufendorf jedoch in inhaltlicher Hinsicht deutlich von Th. Hobbes distanziert. Während dieser die tierische Natur des Menschen als das durch die Analyse freigelegte, letzte Element des Gemeinwesens und somit als Ausgangspunkt der Synthese begriff, hat Pufendorf den Grundsatz von den entia moralia, der selbst auf der »Beobachtung« der Natur des Menschen als einer Person beruht, als das Prinzip jeglicher moderner praktischer Philosophie angesehen." Die Grundlegung des modernen Naturrechts durch die Lehre von den entia moralia ist von fundamentaler Wichtigkeit. Denn so beruht das Naturrecht nicht mehr auf der im Sinne eines Naturdinges verstandenen Natur des Menschen, sondern auf seiner Freiheit. Der Begriff des ens morale war ja im Mittelalter längst schon so definiert worden, dass er alles, was zur Freiheit eine Beziehung hat, von der Person selbst bis hin zu den »moralischen Dingen« wie dem Geld, bezeichnen kann. Die entia moralia, das ist die Welt der Freiheit.

Was S. Pufendorf in der *Introductio* seines Hauptwerkes bemerkt, ist von außerordentlicher Bedeutung, und zwar sowohl im Hinblick auf seine Abgrenzung zur Aristotelischen Philosophie wie auch für den Charakter seines eigenen Werkes. Die traditionelle Metaphysik aristotelischer Prägung hat ja den Anspruch erhoben, das Seiende im allgemeinsten Sinne und die »weitesten Bestimmungen der Dinge« zu behandeln. Faktisch aber hat sie sich auf den Bereich der Naturdinge beschränkt und sich nicht um die Welt der Freiheit gekümmert. Ja »viele«, so lautet die berechtigte Kritik Pufendorfs, »haben nicht einmal über diese Gegenstände nachgedacht«. Da diese es aber sind, die das Leben der Menschen eigentlich bestimmen, bedarf es einer thematischen Behandlung dieser »von den Meisten vernachlässigten Lehre«²². Das Naturrecht bezweifelt also den Allgemeinheitsanspruch der Aristotelischen Metaphysik und versteht sich selbst offenbar, soweit es Lehre von den entia moralia ist, als eine Form der Metaphysik. An anderer Stelle hat Pufendorf auch den Allgemeinheitsanspruch der Aristotelischen Ethik zurückgewiesen. Die Aristotelische Ethik ist in Wirklichkeit, da sie im Ganzen die Wirklichkeit und Normenwelt der griechischen Polis widerspiegelt, nach Pufendorf eine partikuläre Ethik. Demgegenüber beansprucht seine Naturrechtslehre, die erste universalistische Ethik (ethica universalis) zu sein, deren Gegenstand die Welt der endlichen Freiheit darstellt und in deren Mittelpunkt die Person als das substantielle Sein der Freiheit steht. Das Naturrecht hat also einerseits als Disziplin etwas von einer Metaphysik an sich, andererseits versteht es Pufendorf als universale Ethik. Es ist beides in einem: Metaphysik und Ethik, ein Vorläufer der Philosophia practica universalis, der metaphysica moralis und schließlich auch der Kantischen Metaphysik der Sitten.

2. Freiheit und Anerkennung

In dieser großen Tradition wird die Person als Wesen der Freiheit angesehen.

In der Freiheit der Person liegt begründet, dass ihr im Unterschied zu allen Sachen ein besonderer Wert zukommt, der schon früh im Mittelalter »Würde« genannt worden ist. Kant hat diese Rede- und Denkweise übernommen. Im Reich des Gewollten, d.h. der Zwecke hat nach Kant alles einen Wert, entweder wie die »Sachen- einen endlichen, den Kant mit der großen Tradition der Ontologie der entia moralia den »Preis« nennt, oder einen absoluten Wert, d.i. »Würde«, die der Person als solcher zukommt. Der Mensch als Person betrachtet, d.h. als Subjekt der moralisch-praktischen Vernunft, ist somit über jeden Preis erhaben. Er ist, wie Pufendorf das ausdrückte »inaestimabilis«, d.h. er entzieht sich jeglicher quantifizierenden Einschätzung. Als solche moralische Persönlichkeit besitzt der Mensch Würde, d.h. einen absoluten inneren Wert, wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen »Achtung«, d.i. die einzig angemessene Wertschätzung für ihn abnötigt. Was die Tradition »existimatio« und Kant »Achtung« nannte, das begreifen wir heute, Hegel folgend, unter dem Begriff der Anerkennung. Personen können für Personen nur im Modus der Anerkennung sein. Die Anerkennung meint als solche eine Bewegung des Willens, eine - wie R. Spaemann das etwas umständlich ausdrückt - »Rücknahme der eigenen, prinzipiell unbegrenzten Expansionstendenz" oder schlicht - mit der Tradition der Mystik - einen Verzicht, den Verzicht darauf, den anderen ganz in meine Dienste zu stellen oder ihn ausschließlich als Instrument zur Verfolgung eigener Zwecke zu gebrauchen. Die Anerkennung bezeichnet also etwas Praktisches, denn Praxis ist da, wo ein Wille am Werk ist. Die Anerkennung solcher Art kann weder ersetzt noch erläutert werden durch die - P.P. Strawson folgend - »Zuschreibung von Personalität«, denn eine Zuschreibung, zumal wenn sie als die Identifikation einer Entität verstanden wird, bleibt in alle Ewigkeit immer ein theoretischer Akt, der dem Personsein niemals gerecht werden kann." Die Anerkennung der Person als solcher ist im modernen Verfassungsstaat in Form der staatlich garantierten Grundrechte, die dem Menschen als Menschen zukommen, institutionalisierte Wirklichkeit geworden. Die Begründung für die Menschenrechte kann nicht - wie hier nur behauptet, aber nicht im einzelnen nachgewiesen werden kann - in irgendwelchen Interessen oder einem transzendentalen Tausch gesehen werden, sondern der klassischen Menschenrechtsbegründungstradition gemäß nur in einem Willen, der die allgemeine Freiheit, d.h. Freiheit für alle will. Schon immer ist aufgefallen, dass Hegel in seinem Entwurf eines modernen Staates in der »Rechtsphilosophie« die Idee der allgemeinen Menschenrechte nicht oder kaum berücksichtigt hat. Immerhin aber verweist Hegel schon zur Begründung für das Recht auf Leben auf das besondere Verhältnis, das der Mensch zu seinem Leib hat: »ich habe diese Glieder, das Leben nur, insofern ich will; das Tier kann sich nicht selbst verstümmeln oder umbringen, aber der Mensch«. Deswegen kann der Mensch ein Recht auf Leben haben, die »Tiere haben kein Recht auf ihren Körper«, auch nicht auf ihr Leben, »weil sie es nicht wollen«. Nur der Mensch kann Rechte haben, weil er frei ist, nicht aber das Tier.

In der Mitte des 19. Jahrhunderts ist die Integration der Lehre von den Menschenrechten in der sog. Spekultativen Ethik gewissermaßen nachgeholt worden. Im System der Spekultativen Ethik des H.M. Chalybäus z.B. stellt die Persönlichkeit die Grundlage des gesamten Rechtssystems und darüber hinaus auch der Staatslehre dar. Deswegen ist es notwendig, dieses Prinzip

aller Freiheit, eben die Persönlichkeit in ihrer wesentlichen, von ihr nicht abtrennbaren Wirklichkeit, d.h. im Besitz der »sogenannten unveräußerlichen oder angeborenen Ur- oder Grundrechte« zu betrachten, die die eigentlichen Naturrechte sind." Sie sind in der Losung der Französischen Revolution Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit zusammengefasst. Das Urrecht der Gleichheit bezieht sich auf das in allen Individuen Gleiche, die abstrakte Persönlichkeit, die die in allen gleiche Ichheit ist," meint das Recht der Person auf ihre unmittelbare Geltung als solche, die unmittelbare physische Subsistenz der Person. Damit verbunden ist die Selbstbehauptung gegen unmittelbare Angriffe, d.h. die Selbstverteidigung und das Recht der Notwehr. Die Legitimation dafür ist die unmittelbare Erscheinung der Person, ihre menschliche Gestalt, die Chalybäus auch die unmittelbare Persönlichkeit nennt. Kraft des Gleichheitsprinzips muss die Person bei der Geschlechter, aller Rassen, jeglichen Alters, auch der Unmündigen, Blödsinnigen, Wahnsinnigen, ja des Fötalmenschen, kurzum: aller, die zwar insofern nur potentiell Personen sind, als sie die volle Entwicklung und Selbstbetätigung der Persönlichkeit noch nicht erreicht oder wieder verloren haben, gleichwohl aber kraft ihres menschlichen Habitus sich als unmittelbare Persönlichkeit darstellen. Das zweite Urrecht der Freiheit meint die »prinzipiell unantastbare Äußerungsfreiheit« der Person. Es sucht der individuellen Begabung des Einzelnen und damit der Ungleichheit der Personen gerecht zu werden, »und das ist es, was eigentlich die Demokratie will«?. Hier kommt die Person als Rechtspersönlichkeit zur Geltung. Als solche aber ist sie bezogen auf andere ebensolche Personen oder, wie Chalybäus sich immer wieder ausdrückt: Sie steht in praktischem Verkehr mit anderen Personen, d.h. sie erkennt andere gleiche Personen an und will sich von diesen wiederum als Person anerkannt und behandelt wissen." Der Verkehr ist der Inbegriff aller Äußerungen der freien miteinander in Verbindung stehenden Personen, er ist dasselbe in der ethischen Sphäre, was die Wechselwirkung in der physischen ist. Diese Einsicht in den Verkehrscharakter der menschlichen Freiheit ist die Legitimation für die in diesem Urrecht der Freiheit implizierten und mit ihm verbundenen anderen Urrechte, wie z.B. die freie Bewegung, die im englischen Recht die locomotivitas heißt, die freie Wahl des Berufsstandes, Hausstandes und das Recht auf Freizügigkeit, das vom Staat als Auswanderung und Kolonisation, unter anderen Umständen aber als Aufnahme von Kolonisten zu begünstigen ist, das Recht der freien Assoziation, das Recht des geistigen Verkehrs und damit auch die Gewissens-, Rede-, Schrift-, und Kulturfreiheit." Das dritte Urrecht der »fraternité« wird im 19. Jahrhundert, einer Idee und der Begrifflichkeit von J. Leroux folgend, als das Recht der Solidarität verstanden. Allen liegt der Gedanke zugrunde, dass die Person als Person innerlich auf andere Personen bezogen ist. Mit Recht sagt R. Spaemann: »Eine einzige Person in der Welt« - und ich füge hinzu: auch außerhalb derselben - »läßt sich nicht denken«. Wie aber ist das zu erklären, dass eine Person nicht ohne eine andere sein kann, dass eine Person immer und notwendig auf andere bezogen ist, dass also, wie der Personalismus sagte, ohne Du kein Ich und ohne Ich kein Du sein kann? Wenn das Bezogensein auf andere Personen nicht im Sinne einer zu einer Substanz hinzukommenden Bestimmung gedacht werden kann, dann muss es in dem Wesen der Person selbst begründet liegen, d.h. in dem, was die Freiheit selbst ist. Wenn wir ergründen wollen, was es mit der wirklichen Freiheit auf sich hat, dann müssen wir sie vor allem von der Willkür unterscheiden. Schon Hegel hat es als den »ewigen Mißverstand« bezeichnet, die Willkür und das Belieben für die Freiheit zu halten. Willkür und Freiheit sind vor allem durch den Inhalt des Wollens unterschieden. Was in

der Willkür verwirklicht wird, sind die individuellen Interessen, die subjektiven Neigungen und partikulären Triebe. Der Inhalt des Wollens ist also in der Willkür notwendig etwas Zufälliges. So ist der willkürliche Mensch in Wirklichkeit von den von außen ihn bestimmenden Faktoren abhängig und nicht frei. »Ich bin also ebenso abhängig von diesem Inhalt, und dies ist der Widerspruch, der in der Willkür liegt. Der gewöhnliche Mensch glaubt frei zu sein, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt wird, aber gerade in der Willkür liegt, daß er nicht frei ist«³². Der Inhalt des wahrhaften Willens dagegen ist etwas Allgemeines - »die Landstraße, wo jeder geht, wo keiner sich auszeichnet« -, die Freiheit selbst. Das macht die wahre Freiheit aus, dass sie selbst immer nur allgemeine Freiheit, d.h. Freiheit für alle will, oder wie Hegel das sagt: dass «also die Freiheit die Freiheit wolle«. Das ist das Neue, das Umwälzende der Hegel-schen Lehre, dass Freiheit nur da wirklich werden kann, wo sie als allgemeiner Inhalt, d.h. wo Freiheit für alle gewollt wird. Wer sagt, dass das Recht, die allgemeinen Gesetze, die sittlichen Normen oder die Institutionen sein Wollen beschränke, der meint das Wollen der Willkür, die in der Tat dadurch eingeschränkt wird, aber nicht die Freiheit, die durch das Wollen solcher allgemeiner Inhalte gerade erst realisiert wird. Die Vorstellung, je meine Freiheit reiche so weit, bis sie durch die Freiheit der anderen eingeschränkt und begrenzt würde, ist deswegen auch ganz unangemessen. Denn auch sie belegt die Verwechslung mit der Willkür, die als eine an sich unendliche, auf alle möglichen Inhalte sich erstreckende Willensbewegung gedacht wird. In Wirklichkeit beschränkt sich wahre Freiheit selbst, weil sie die Freiheit der anderen nicht als etwas ihr Fremdes, sondern als den ihrem Wollen eigentlich zukommenden Inhalt will. Man muss sich die historische Rolle und Bedeutung dieser Freiheitslehre deutlich machen. Sie ist die erste Konzeption, nach der Freiheit nicht mehr im Sinne der antiken Autarkie-lehre verstanden wird, sondern als kommunikative Freiheit. Hegel hat das in der »Enzyklopädie« ganz unmissverständlich ausgedrückt: »So bin ich wahrhaft frei nur dann, wenn auch der andere frei ist und von mir als frei anerkannt wird-c". Die andere Freiheit, das ist keine Beschränkung meiner eigenen, sondern eine Erweiterung derselben - das ist der große Gedanke, den diese Metaphysik des Willens hervorgebracht hat. In diesem kommunikativen Charakter wahrer Freiheit liegt das Aufeinanderbezogensein von Personen begründet. Das, was in der französischen Revolution »Brüderlichkeit« genannt und im 19. Jahrhundert zuerst im französischen Sprachraum mit »Solidarität« übersetzt wurde, ist kein eigentlicher Zusatz zum Gedanken der Freiheit, recht verstanden, sondern ergibt sich notwendig aus ihm.

3. Freiheit und Determination

In der aktuellen Diskussion um die Freiheit des Menschen, die zumeist als Willensfreiheit verstanden wird, ist das Bewusstsein vom kommunikativen Charakter der Freiheit gänzlich verloren gegangen. Was in dieser Diskussion verhandelt wird, ist von vorneherein ein Abkömmling des liberalistischen Freiheitsbegriffs, nach dem die Freiheit - wenn sie nicht überhaupt in Abrede gestellt wird - dem einzelnen, individuellen, autonomen, selbstbezüglichen Willen oder - in anspruchsvoller Form - der Person zugeschrieben wird. Gemessen an dem kommunikativen Freiheitsbegriff, demgemäss Freiheit wesensmäßig auf andere Freiheit bezogen ist, muss der individualistische Freiheitsbegriff von vorneherein als verkürzende und einseitige Sicht-

weise auf die Realität der Freiheit erscheinen. Doch es ist eben die Realität der Freiheit, die in unseren Tagen auf breiter Front - vereint sogar unter einem gemeinsamen Stichwort, nämlich dem der »Illusion der Freiheit« - in Zweifel gezogen wird. Die Existenz der Freiheit bzw. freier Handlungen war schon in den achtziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts von namhaften Vertretern der analytischen Philosophie, wie z.B. Th. Nagel, bestritten worden." Eine neue Forschungsrichtung hat in dieser Hinsicht ein übriges getan. Hält man sich die neuesten Ergebnisse der Gehirnforschung vor Augen, die in den Feuilletons unserer Zeitungen fast täglich zur Geltung gebracht werden, so erscheint die Rede von der Freiheit und der darauf gegründeten Personalität des Menschen als hoffnungslos antiquiert und überholt. So erklärte noch vor kurzem G. Roth, einer der führenden Gehirnforscher hierzulande, dass, da die ganze von mir erlebte Welt des Ich, auch meines Körpers und des Raumes um mich herum ein Konstrukt des Gehirns ist, auch die moralische Welt als ein solches Konstrukt angesehen werden müsse. Das bedeutet aber, dass das bewusste, denkende und wollende Ich nicht im moralischen Sinne verantwortlich ist für dasjenige, was das Gehirn tut. Es gibt keine moralische Schuld - so lautet die Botschaft der neuen Gehirnphilosophie -, denn niemand kann schuld an etwas sein, das er gar nicht begangen hat und auch nicht begangen haben konnte. Deswegen kann der Mensch auch nicht bestraft werden, denn der Strafe würdig wäre er, wenn er als denkendes Subjekt die Möglichkeit gehabt hätte, auch anders zu handeln als es tatsächlich geschehen ist." Man muss sich die historische Tragweite dieses Ansinnens klarmachen. Hier wird der Mensch der moralischen Schuldfähigkeit entkleidet und damit seiner Freiheit. Er wird gewissermaßen entpersonalisiert. Denn Verantwortung und Schuldfähigkeit sind immer bis zu den neuesten Willenslehren als Zeichen und Ausdruck der Freiheit der Person angesehen worden.

Die kritische Antwort auf diese Thesen, die unser Menschenbild revolutionieren sollen, kann nicht in einem Beweis der Existenz der menschlichen Freiheit bestehen. Wie im Theoretischen der Satz vom Widerspruch nicht - wenn denn da ein Ungebildeter wäre, der einen Beweis forderte - seinerseits bewiesen, sondern nur indirekt aufgewiesen werden kann, da er doch selbst die Grundlage jedes Beweises darstellt, so kann auch auf dem Feld der Praxis die Annahme der Existenz der Freiheit lediglich indirekt als selbstverständlicher Ausgangspunkt allen menschlichen Verhaltens aufgewiesen werden. Die Gehirnforscher glauben so offensichtlich selbst nicht, was sie vertreten. Würden sie tatsächlich ihre Bücher und Feuilletonartikel schreiben, wenn sie annähmen, dass die Reaktion der Leser nichts anderes ist als das Ergebnis oder eher noch: die Wirkung neuronaler Prozesse? Und die eigenen Erzeugnisse dieser Forscher - sind das frei gewonnene Theorien mit Wahrheitsanspruch oder nur durch das Gehirn determinierte und hervorgebrachte Handlungen? Das letztere kann nicht einmal vernünftigerweise gedacht werden. Die Gehirnforscher müssen annehmen, dass zumindest ihre eigenen Werke und Theorien nicht auch als Wirkungen neuronaler Ursachen anzusehen sind. Denn das Wissen über die Ursachen des eigenen Wollens stellt selbst schon eine Art des Abstandnehmens zu diesen Ursachen dar. Abstandnehmen können aber ist ein anderer Name für Freiheit.

Abstandnehmen ist auch jene Fähigkeit, die dem menschlichen Wollen, d.h. dem Wollen einer Person per se zukommt. Die Person hat immer auch Abstand zu ihrem eigenen Wollen und Wünschen. Zwar hat das auch schon die augustmische Tradition immer gewusst, dass das menschliche Wollen den Charakter der Selbstreflexivität besitzt, aber diese Wahrheit ist in unseren Tagen, vor über 30 Jahren, doch noch einmal durch die Werke von H.G. Frankfurt ins

allgemeine Bewusstsein gehoben worden. Personen sind Wesen, die Wünsche zweiter Stufe haben, d.h. die zu ihren Wünschen erster Ordnung, die sie mit den Tieren gemeinsam haben, Abstand nehmen und sich so in ein Verhältnis zu ihnen setzen können. Die Person hat als solche eine innere Abständigkeit zu sich selbst, zu ihrem Selbst, auch zu ihrer Natur, die – das sei an dieser Stelle nur kurz angedeutet – als biologische Natur durch die Entzifferung des menschlichen Genoms in den Rang der zweiten Natur erhoben worden ist, d.h. nicht zu etwas Machbarem geworden ist, sondern zu etwas, wofür der Mensch selbst Verantwortung trägt. Frankfurt hat später, um seine Theorie vor einem möglichen Dezinionismus- oder Subjektivismusvorwurf zu schützen, ganz traditionelle Elemente wie die »wholeheartedness«, »satisfaction«, »care«, »love« oder die »volitional necessity« aufgenommen, freilich mit der Attitüde, als ob es nie eine Theorie von der Entschlossenheit und von der Genugtuung gegeben hätte, als ob nicht die gesamte antike und Teile der mittelalterlichen Philosophie die »Sorge« um die Seele als die Substanz der Philosophie selbst verstanden hätten, als ob niemals eine Tradition der »moralischen Notwendigkeit« existiert hätte, in der gerade die Liebe als das Beispiel für das Freieste, das zugleich notwendig ist, gewählt worden war. Hier zeigt sich ein weiteres Mal: Die analytische Philosophie ist großenteils ganz traditionell, aber sie ist traditionsvergessen. Traditionsvergessenheit kann man eh. Taylor, der die Frankfurter Theorie von dem der Person als solcher zukommenden inneren Abstand zu ihren Wünschen auf eigene Weise aufgenommen hat, nicht vorwerfen. Diese innere Distanz kommt nach Taylor dadurch zum Ausdruck, dass die Person »starke Wertungen« vornimmt, indem sie ihre eigenen Wünsche einer Bewertung unterwirft und einen Wunsch präferiert, weil er moralisch wertvoller ist, z.B. »wenn ich es unterlasse, aus einem gegebenen Motiv heraus zu handeln – etwa aus einem Groll heraus oder aus Neid –, weil ich dieses Motiv für niedrig und unwürdig erachte-x“. Es ist kein ausdrücklicher und selbständiger Willensakt, in dem eine solche Abstandnahme gegenüber unseren ersten Wünschen und Neigungen vollzogen würde. Vielmehr ist in allem Wollen und Handeln die reflexive Bewertung und somit das Abstandnehmen gegenüber sich selbst schon implizit enthalten. Schwindet dieser Abstand zum eigenen Wollen, so sprechen wir von Willenschwäche. Die selbstreflexive Bewertung führt somit zur Ein- und Unterordnung der eigenen Neigungen und Wünsche unter ein Allgemeines, zuletzt unter das Allgemeine des ganzen Lebens. Die analytische Willentheorie hat eingewandt, dass das Leben als Ganzes in den Blick nehmen und ihm als solchem unseren Stempel aufdrücken zu wollen, eine Illusion ist.³⁷ Aber die Tatsache, dass wir oft unsere Lebensentwürfe revidieren müssen, kann nicht als ein Argument gegen die Totalitätssicht des menschlichen Lebens angeführt werden. Der Blick auf das Ganze des Lebens – nach Platon sogar über die Grenzen des irdischen Lebens hinaus – ermöglicht erst die Beantwortung der Frage nach dem Guten – nicht nach dem Angenehmen. Die Frage nach dem Guten aber war immer und ist die Frage nach dem für uns in einem umfassenden Sinne Nützlichen. Was der Gedanke von der Selbstreflexivität des Wollens somit deutlich machen kann, ist, dass unser konkretes Wollen immer in einen umfassenden Kontext gehört, aus dem es nicht gelöst werden darf. Das berühmte, vieldiskutierte Experiment von Benjamin Libet, welches nachwies, dass das Bewusstsein der Tätigkeit des Gehirns bis zu einer halben Sekunde hinterherhinkt, und welches zeigen sollte, dass die Willensfreiheit eine Illusion ist, verrät doch in Wirklichkeit ein abstraktes Bewusstsein. Der Neurophilosophie, die ihren Frieden mit den Ansprüchen der Neurobiologie zu machen bestrebt ist, dämmert inzwischen, dass

solche Versuche wie auch die Lokalisationsversuche »in eine umfassendere Theorie menschlicher Handlungen und Entscheidungen eingebunden werden« müssen." Die Gültigkeit dieses Allgemeinen in unserem Bewusstsein, die starken Wertungen also, gehen nicht ihrerseits auch auf Akte der Wahl oder der Präferenz zurück, sondern sind Ausdruck des selbstverständlich Gewollten. Diese allgemeinen Werte sind gewollt, aber nicht gewählt. Es macht das Personsein aus, in dieser Weise zu prüfen, ob das Gewollte wirklich gewollt wird, d.h. ob die einzelne Absicht mit der Planung des Lebens im Ganzen verträglich ist. Personen haben dieses Wissen von der Bedeutung des Lebens im Ganzen. eh. Taylor sagt: »A person is a being who has a sense of self, has a notion of the future and the past, can hold values, make choices; in short, can adopt life-plausibility«. Die antike Philosophie hatte für diese Sicht auf das Ganze des Lebens den schönen Begriff der »Selbstsorge« geprägt. Sokrates soll auf die Frage, was Wissen sei, geantwortet haben: »Sorge um die Seele«. Wenn dieses selbstreflexive praktische Wissen um das wahre Selbst verloren ginge, wenn der Sinn für das übergeordnete Allgemeine schwände, wenn die Person der »starken Wertungen« beraubt würde, wir könnten auch im Sinne Hegels sagen: wenn ihr Wille nur noch Willkür wäre, die sich von Neigungen, partikulären Interessen und sinnlichen Trieben bestimmen ließe, dann würden wir als Personen zerbrechen, dann wären wir unfähig, Personen im vollen Sinne zu sein«. Zwei neuere Bücher über die Willensfreiheit bestätigen aus der Sicht der analytischen Philosophie diese traditionelle Freiheitsauffassung. Das eine stammt von P. Bieri. Es ist ein erstaunliches Buch. Zum Staunen gibt es auch deswegen Anlass, weil es im Rahmen der analytischen Philosophie in vielen Punkten die traditionelle Lehre von der Freiheit vertritt gegen die aktuellen Infragestellungen der Existenz der Freiheit. Seine Hauptthese von dem bedingten Charakter menschlicher Freiheit richtet sich gegen das Freiheitsverständnis von Th. Nagel und anderen, " die die Freiheit als Selbsterschaffung aus dem Nichts verstehen und deswegen auch, wie andere - ohne rechtes historisches Verständnis -, vom Willen als dem »Unbewegten Beweger« sprechen." P. Bieri stellt dem seine Konzeption der bedingten Freiheit entgegen, die davon lebt, dass der Mensch als Person Abstand zu sich und seinen Wünschen hat. Was hier bedingte Freiheit heißt, wurde traditionell geschaffene, bzw. endliche Freiheit genannt, um die sich die christlichen Philosophen von Origenes bis Schelling begrifflich abmühten. Daneben gab es eine selbständige, obgleich damit zusammenhängende Tradition der Idee einer »bedingten Selbstursächlichkeit«, in der die Eigentümlichkeiten einer geschaffenen oder emanieren, jedenfalls bedingten causa sui aufgewiesen werden." Schließlich ist da die große Tradition der Willentheorie im Mittelalter, die auch das moderne Naturrecht und die Philosophie bis ins 19. Jahrhundert beeinflusst hat. Von all diesen Traditionen ist das Buch von P. Bieri maßgeblich beeinflusst und bringt sie so - in traditionsvergessener Zeit - erneut zur Geltung, freilich ohne selbst davon etwas zu wissen. Ähnlich steht es mit der zweiten gewichtigen Stimme für die Willensfreiheit, mit M. Pauens Theorie, die in vielen Punkten mit P. Bieris Konzeption zusammengeht oder jedenfalls gut vergleichbar ist und z.B. auch davon ausgeht, dass unbedingte Freiheit oder unbedingtes Handeln gar nicht gedacht werden kann." Die Hauptthese des Buches, die gerade gegenüber dem Anspruch der Neuwissenschaften, aber auch falschen Freiheitskonzeptionen aus dem eigenen Lager dargelegt wird, besagt, dass Freiheit »auch« in einer determinierten Welt möglich ist. Die im Dienste dieser Hauptthese stehende Konzeption der »personalen Freiheit«, nach der freie Handlungen auf die personalen Präferenzen zurückführbar sein müssen - von denen wie-

derum nicht ganz klar wird, inwiefern sie sich von den Volitionen zweiter Stufe bei H.G. Frankfurt unterscheiden - ist, wie man im Einzelnen zeigen könnte, die Wiederholung der traditionellen Person- und Willenslehre. in der das freie Handeln immer von zufälligen Ereignissen unterschieden und als von einem selbstbestimmenden Urheber stammend angesehen wurde. Haben nicht Duns Scotus und Wilhelm von Ockham subtilste Untersuchungen über die Freiheit des geschaffenen, also bedingten Willens und ihre Kompatibilität mit einer möglichen Determinierung und Notwendigkeit angestellt? Und was die in diesem Zusammenhang scheinbar schlechthin kruziale Frage betrifft, ob man nämlich zum Zeitpunkt der freien Entscheidung auch etwas anderes tun könnte bzw. hätte tun können, so scheint in den Kreisen der Neurophilosophie und der analytischen Philosophie die Tatsache nicht bewusst zu sein, dass es gerade wieder Duns Scotus war, der, angeregt durch Petrus Johannis Olivi, vielleicht zum ersten Mal überhaupt eine Theorie des Willens als eines instantanen Vermögens zu Gegensätzlichem entworfen hat," die dann über Jahrhunderte diskutiert wurde. Doch wie traditionsvergessen eine Theorie auch sein mag, wenn sie die alte Wahrheit wieder bewusst macht, indem sie auf neue Fragen Antwort gibt, wird sie selbst zu einem notwendigen unverzichtbaren Element der Bewusstwerdung von Freiheit. Könnte es also sein, dass bestimmte Teile der analytischen Philosophie dazu ausersehen sind, gegenüber der weitverbreiteten (auch in ihren eigenen Reihen weitverbreiteten) unsinnigen Position der bloßen Illusion von Freiheit, die traditionelle Lehre von der Freiheit und Person, und damit das Vernünftige der Geschichte der Philosophie wieder zur Geltung zu bringen? Die analytische Philosophie im Dienst der List der Vernunft - was für ein abenteuerlicher Gedanke! Allerdings bleibt bei diesen neuen Vorstößen der analytischen Philosophie in Sachen Willensfreiheit ein Wermutstropfen. Freiheit wird immer nur, und besonders deutlich kommt das in dem Buch von M. Pauen zum Ausdruck, als Selbstbestimmung verstanden. Selbstbestimmung aber kann, wie Hegel uns lehrt, immer noch Willkür sein. Es gilt aber Freiheit zu denken im Unterschied zu Willkür. Das erst macht die wahrhafte Person aus, denn die Person ist, wie H.M. Chalybäus schon im 19. Jahrhundert sagte, »hypostasierte Freiheit«. Personen sind eben jene Wesen, die ihre ersten Wünsche, d.h. das Wollen der Willkür, dem Wollen wahrer Freiheit, d.h. auch der anderen Freiheit, unterordnen und eben deswegen Wesen der Freiheit, ja sogar die Verkörperung der Freiheit darstellen. Mit der Freiheit hat es nämlich eine besondere Bewandnis: Man hat sie nur, indem man sie anderen schenkt.

*Prof Dr. Theo Kobusch
Schaubachstraße 46
D-44801 Bochum*

Abstract

The modern concept of personhood as it is used e.g. in national constitutions and international agreements is closely tied to the idea of freedom: thus understood, the person is the proper object of a »metaphysics of morals« (Kant) the roots of which go back to the Middle Ages. Hegel's philosophy of right, which takes up this tradition, and the »speculative ethics« which followed his line of thinking have to be regarded as philosophies of personhood because they understand the being of the person essentially as a kind of communicative freedom. ~ The present discussions centering on freedom of the will are obviously unaware of this tradition although they might profit a lot from taking it into consideration.

Anmerkungen

1. Vgl. *D. Birnbacher*, Das Dilemma des Personbegriffs. in: *P. Strasser/E. Star*; (Hg.), *Personsein aus bioethischer Sicht*, Stuttgart 1997,9-25.
2. Vgl. *Ch.H. Kahn*, Discovering the will. From Aristotle to Augustine, in: »The Question of Eclclcticism«. *Studies in Later Greek Philosophy*, ed. by *.I.M. Dillon/A.A. Long*, Berkeley/Los Angeles/London 1988, 234-259, hier: 259. Besonders hilfreich sind die Arbeiten von *M. Forschner*, *Marktpreis und Würde oder vom Adel der menschlichen Natur*, in: *Die Würde des Menschen*, hg. von *H. Kossler*, Erlanger Forschungen A Bd.80, Erlangen 1998,33-59, und *ders.*: *Der Begriff der Person in der Stoa*, in: *D. Sturma* (Hrsg.), *Person. Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie*, Paderborn 2001, 37-57, hier: 47. 52. 53.
In *Marktpreis und Würde* 52 stellt *Forschner* einen direkten Zusammenhang her zwischen dem stoischen Begriff der Würde und der Rede *De dignitate hominis* des *Pico della Mirandola* von 1486. Doch muss man beachten, dass *Pico* in dieser Rede von den Kirchenvätern, besonders *Origenes* und *Gregor von Nyssa*, beeinflusst ist. Siehe dazu *T. Kobusch*, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes*, in: *ThQ* 165(1985) 104f. und bes. *M. Schäl*, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel/Stuttgart 1979, 137ff.
3. *A.J. Ayer*, *The Concept of Person*, London 1973, 109.
4. *IR. Searle*, *The Rediscovery of the Mind* (1992), dt. München 1993,51.
5. Vgl. *D. Sturma*, *Philosophie der Person, Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 188.
6. Vgl. *M. Quante*, *Menschliche Persistenz*, in: *D. Sturma* (Hrsg.), *Person. Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie*, Paderborn 2001, 223-257.
7. Nach *D. Sturma*, a.a.O. 52 ist der Beitrag des Mittelalters zum Begriff der Person vorwiegend in der Trinitätsspekulation zu sehen. Er lässt sich bei diesem Urteil von den Ideen *D. Henrichs* leiten. Das hätte er nicht tun sollen, denn *D. Henrich* versteht nichts vom Mittelalter.
8. Vgl. *G. WF Heget*, *Philosophie des Rechts* (Vorlesung von 1819/20), hg. von *D. Henrich*, Ffm 1983,54: »So ist das erste das Recht der abstrakten Person, das zweite das Recht der besonderen Person, das dritte das Recht beider zusammen«.
9. Vgl. *T. Kobusch*, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Dannstadt 1997.
10. Vgl. *TL. Beauchamp*ll.. *Walters* (Ed.) *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont (Wadsworth) 1982,250-260.
11. *Pl. Olivi*, In II Sent. q.54, ed. *B. Jansen* (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, V), Quaracchi 1924, Ir 250: »Nihil est nobis intimius quam intellectus et voluntas, in tantum enim sunt nobis intima, quod non sunt perscrutabilia nec inhabitabilia nec penetrabilia ad plenum ab aliquo spiritu creato«.
12. *Pl. Olivi*, In II Sem. q.57, ed. *B. Jansen*, II 324: »Quicquid enim reflectit se ad se, videtur esse valde absolutum et valde liberum ab omnibus inclinationibus f...] nec potest f...] maior absolutio cogitari quam quael aliqua virtus ita sit recollecta quod in se ipsam sit immediate reflexa et potens se reflectere. Praeterea, nihil potest se reflectere immediate ad se, nisi sit prius conversum ad se ipsum sicut motor ad mobile, L... l. Nulla autem virtus potest se ipsum movere nec ad se nec ad alia, nisi habeat dominium super se [...]. Dominium autem nec in se nec in aliis habere potest, si non est libera«.
13. *Pl. Olivi*, In II Sent. q.54, ed. *B. Jansen*, II 249: »Libertatem etiam sine voluntate ponere est omnino impossibile, eum libertas nihil aliud sit quam dominativa facultas ipsius voluntatis f...].«.
14. *Pl. Olivi*, In II Sent. q.51, ed. *B. Jansen*, II 115: »aliud genus reflexionis supra se habet, in quantum estlibera, quod non habet intellectus: est enim conversa acse non solum sicut ad obiectum, sed etiam sicut motor ac mobile. Unde voluntas consistit supra se et in se cum quadam dominatione secundum quam superferit sibi ipsi ad tenendum se et ad movendum libere. Talis autem reflexio et conversio spiritualissima et sibi intissima non poterit [...] est posse in se ipso recollectissimum, ita quod nullum recollectius potest excogitari [...]«.
Zum Gegensatz von intellektueller und willentlicher Reflexion vgl. auch In II Sent. q.57, cd. *B. Jansen* II 364. 366.
15. *Pl. Olivi*, In II Sent, q.57, ed. *B. Jansen*, II 324: nulla virtus potest se reflectere immediate super se, nisi habeat libertatem.
16. Dazu vgl. auch *F. Simoncioli*, *Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus*. Milano 1956, 74f.
17. *C. Korsgaard*, *Personal Identity and the Unity of Agency. A Kantian Response to Parfit*, in: *Philosophy and Public Affairs* 18 (1989) 101-132, hier: 132.
18. Vgl. *D. Sturma*, *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 196; vgl. auch ebd., 192: »Im Hintergrund von Leckes Überlegungen zu Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit steht die Vorstellung eines engen Zusammenhangs von Bewußtsein und Freiheit«. – Zu Leibniz vgl. *T. Kobusch*, *Person und Subjektivität: Die Metaphysik der Freiheit und der moderne Subjektivitätsgedanke*, in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, hg. von *R.L. FetriR. Hagenhlich*lP: *Schul*», Berlin/N.Y. 1998, 743-761.

19. S. *Pufendorf*, *Eris Scandica* (Ed. 1744), 344. 340f.
20. Vgl. S. *Pufendorf*, *Eris Scandica*, 206. Dazu H. *Denzer*, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*. Eine geisteswissenschaftliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der Praktischen Philosophie, München 1972. Ganz falsch hat L. *Siep*, *Personbegriff und angewandte Ethik*, in: *Person und Sinneserfahrung*. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven (FS für G. *Scherer*), hg. von C.F. *Gethmann* PL. *Oesterreich*, Darmstadt 1993, 34 die Hobbessche Moral- und Rechtsphilosophie als eine nach der Methode *more geometrico* beschrieben.
21. Zu den Einzelheiten vgl. T. *Kobusch*, *Die Entdeckung der Person*, 68-70.
22. S. *Pufendorf*, *Oe jure naturae et gentium* I 1 § 1, hg. von EBöhling, GW IV, Berlin 1998, 13.
23. R. *Spaemann*, *Personen*. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand-‘, Stuttgart 1996, 197.
24. S. *Aushorn-Brinker*, *Person und Personalität*. Versuch einer Begriffserklärung. Tübingen 1999 hat ihre Persontheorie in enger Anlehnung an den Strawsonschen Begriff der Person entwickelt. Ihre These, dass der Begriff der Person ein praktischer Begriff ist, entspricht ganz dem, was ich in »Die Entdeckung der Person« historisch entwickelt hatte. Dass aber dieser praktische Charakter des Personbegriffs auf eine »praktische Zu schreibung von Personalität« (vgl. a.a.O., 283) zurückzuführen sei, bzw. auf die Identifikation einer Entität als Person (203; 204; 208; 220) ist nicht nachzuvollziehen, da im Inneren des Begriffs der »praktischen Zuschreibung« - mit Schopenhauer zu reden - der Wurm einer *contradictio in adiecto* zu nisten scheint. Mit Recht sieht M. *Quanie*. Einleitung: Der Begriff der Person im Kontext der theoretischen Philosophie, in: D. *Sturma* (Hrsg.), *Person*. Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn 200 I, 189-196, hier: 190 Strawsons Zuschreibungstheorie als Fortsetzung der antiken, besonders von Boethius kolportierten, theoretischen Behandlung der Person.
25. G.W.F. *Hegel*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* § 47, Theorie Werkausgabe 7, 110/11 I.
26. H.M. *Chalybäus*, *System der speculativen Ethik oder Philosophie der Familie, des Staates und der religiösen Sitte*, Leipzig 1850, § 164, II 113.
27. Vgl. H.M. *Chalybäus*, *System der speculativen Ethik* § 205, 11278.
28. H.M. *Chalybäus*, *System der speculativen Ethik* § 168, 11 103.
29. H.M. *Chalybäus*, *System der speculativen Ethik* § 24, I 85.
30. Zum Begriff des »Verkehrs« und dem Urrecht der Äußerungsfreiheit vgl. I.-M. *Chalybäus*, *System der speculativen Ethik* § 46, I 166; § 24 I 85; § 140, 11 23ff.; § 164, 11 116; §§ 166-170; II 121-135.
31. R. *Spaemann*, *Personen* 49.
32. G.W.F. *Hegel*, *Grundlinien* § 15, Theorie Werkausgabe 7, 67.
33. G.W.F. *Hege I*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* § 431 Z. SW 10,282 =Theorie Werkausgabe 10,220.
34. Th. *Nagel*, *Was bedeutet das alles? Eine kurze Einführung in die Philosophie*, Stuttgart 1990; G. *Watsoll*, (Hg.) *Free Will*, Oxford/New York 1982.
35. Vgl. G. *Roth*, *Aus Sicht des Gehirns*, Ffm 2003, 180-181.
36. Ch. *Taylor*, *Negative Freiheit*. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt IM. 1992, 10f.
37. Vgl. P. *Bieri*, *Das Handwerk der Freiheit*, München/Wien 2001, 423.
38. Vgl. H. *Walter*, *Neurophilosophie der Willensfreiheit*, Paderborn 1999, 360.
39. Ch. *Taylor*, *Human Agency and Language*. *Philosophical Papers* 1, Cambridge 1985, 97.
40. Ch. *Taylor*, *Negative Freiheit* 37.
41. Th. *Nagel*, *The View from Nowhere*, Oxford 1986, Kap. VII, bes. S.118; P. *Van Inwagen*; *Free Will Remains a Mystery*, in: R. *Kane* (Hg.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford 2002; B. *Guckes*, *Ist Freiheit eine Illusion? Eine metaphysische Untersuchung*, Paderborn 2003.
42. Vgl. P. *Bieri*, *Das Handwerk der Freiheit*, München/Wien 2001, 169. 184. S.440 weist Bieri auf R.M. *Chisholm* hin, der die Metapher vom unbewegten Bewegter für den Willen eingeführt habe. Sie wird auch sonst in analytischen Kreisen im Zusammenhang der Willenslehre bemüht, Z.B. von M. *Pauen*, *Freiheit und Verantwortung*. Wille, Determinismus und der Begriff der Person, in: *Allg. Zs. für Philosophie* 26 (20m) 23-44, hier: 29. Der Rückgriff auf die aristotelische Gottesvorstellung ist aber in diesem Zusammenhang ganz unangebracht, denn Aristoteles kennt nicht die Idee der *causa sui*. Vor allem aber ist den analytischen Philosophen bei ihrem Ausflug in den Bereich traditioneller Terminologie entgangen, dass im Mittelalter, bei Walter von Brügge, Petrus Johannes Olivi, Heinrich von Gent u.a., also bei den wichtigsten Willensetheoretikern, der aristotelische Begriff gerade auch zur Beschreibung des menschlichen Willens gebraucht wird und zwar im Sinne der Unabhängigkeit des Willens vom Urteil des Intellekts. S.o.
43. Vgl. T. *Kobusch*, *Bedingte Selbstverursachung*. Zu einem Grundmotiv der neuplatonischen Tradition, in: *Selbst-Singularität- Subjektivität*. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus, hg. von T. *Kobusch* III. *Mojsisch I.O.F Summerell*, Amsterdam/Philadelphia 2002, 155-173.
44. M. *Pauen*, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Ffm. 2004, 17.
45. Vgl. St.D. *Dumont*, *John Duns Scotus*, in: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. by J.E. *Gracia* I. *Noone*, Oxford 2003, 3661'; ders.: *The Origin of Scotus' Theory of Synchronic Contingency*, in: *The Modern Schoolman* (1995) 149-168.

Ethik als Ausweis christlicher Identität bei Iustin Martyr

Von Jörg Ulrich

Spielte in der älteren Justin- und Apologetenforschung die Ethik gegenüber den im engeren Sinne dogmengeschichtlichen Fragestellungen eine untergeordnete Rolle, so ist in neuerer Zeit durch die Arbeiten von Robert Joly und Uwe Kühneweg sowie durch die RAC-Artikel von Albrecht Dihle und Stefan Heid das Augenmerk stärker auf Iustins Ethik gerichtet worden.¹ Die Herkunft dieser Ethik aus den Quellen des Alten und werdenden Neuen Testaments und ihr Zusammenhang mit der stoischen Popularphilosophie und mittelplatonischen Schulauffassungen stehen seither ebenso klar vor Augen wie ihre Verortung in der Theologie Iustins und ihre Rolle im apologetischen Argumentationsgang. Im Folgenden sollen, aufbauend auf den genannten Arbeiten, die Apologien Iustins und sein Dialog mit dem Iuden Tryphon² hinsichtlich des ihnen zugrunde liegenden Zusammenhangs von Ethik und christlicher Identität gesichtet werden.

Dass die Ethik entscheidende Bedeutung für die apologetische Argumentation Iustins hat, zeigt schon der Aufbau der 1. Apologie. In deren erstem Teil,³ der eine eigene Apologie in nuce ist,⁴ heißt es gleich zu Beginn, dass die wahrhaft Frommen und Weisen das Bekenntnis und die Ausübung des Rechten selbst bei Androhung der Todesstrafe aufrecht erhielten; »Vollbringer einer Übeltat« seien sie keinesfalls.⁵ Kurz darauf nimmt Justin das zu seiner Zeit populär werdende, durch den Itazismus begünstigte Wortspiel »Christos« - »chrestos« auf, um positiv auf die Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit der Christen hinzuweisen.⁶ In I. Apol. 10, 1 sagt er, dass nur die bei Gott in Gnaden aufgenommen würden, die das Gott innewohnende Gute nachahmen; als Kriterien nennt er Enthaltensamkeit, Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Am Ende der Einleitung weist er darauf hin, dass es für das römische Gemeinwesen keine besseren Bürger gebe als die in jeder Hinsicht menschenfreundlichen und staatsloyalen Christen.⁷

Auch im ungleich größeren zweiten Teil der 1. Apologie tritt das Interesse Iustins an der christlichen Ethik zu Tage, wenn man sich den Aufbau vergegenwärtigt. Denn Justin stellt der eigentlichen Beweisführung für die Gottheit Jesu eingehende Bemerkungen über die Sittlichkeit der Christen voran. Der Beitritt zum Christentum habe die Konvertierten gleichsam zu neuen Menschen gemacht. Er habe zu einer völligen sittlichen Wandlung durch Orientierung an den Lehren des Logos-Christus geführt,⁸ welche Justin dann unter Rekurs auf Bergpredigt und Feldrede drei Kapitel lang referiert: Keuschheit und allgemeine Menschenliebe, Geduld, Wahrhaftigkeit und Obrigkeitsloyalität stehen im Vordergrund.⁹ Diesen Faden nimmt er im weiteren Verlauf der Apologien immer wieder auf.¹⁰

Der äußere Grund, warum Justin an prominenten Stellen seiner Argumentation immer wieder auf die christliche Ethik zu sprechen kommt, ist in der schon von den Zeitgenossen als kurios empfundenen Rechtslage der Christen zu finden.¹¹ Ein knappes halbes Jahrhundert zuvor bereits hatte der bythinische Statthalter Plinius sich selbst und seinen Kaiser Trajan etwas verwundert gefragt, ob beim Vorgehen gegen die Christen nur das Christsein selbst (*nomen ipsum*) ohne Nachweis einzelner Straftaten (*flagitii*) zur Verurteilung ausreiche.¹² Im

kaiserlichen Reskript war er ausdrücklich darin bestätigt worden, dass bei vorliegender Anzeige allein aufgrund der Zugehörigkeit zum Christentum, also ohne Nachweis einzelner Vergehen, Verurteilungen vorzunehmen seien.¹³ Diese Situation war in der Mitte des 2. Jahrhunderts unverändert gültig. Justin sucht die Absurdität der Rechtslage zu verdeutlichen, indem er unter Hinweis auf die christliche Ethik zeigt, dass es gerade bei den Christen keine strafwürdigen Taten gebe: Mithin könne es auch keine Legitimation der Verurteilungen und Bestrafungen geben. Bei der gegenwärtig geltenden Rechtslage komme es dazu, dass ausgerechnet die ethisch besten Bürger des Reiches Verfolgung erleiden müssen. Justin fordert, dass gutes und schlechtes Tun bei Verurteilung und Strafzumessung zu berücksichtigen seien; dann aber müssten die Christenverfolgungen beendet werden, weil im Blick auf den Wandel der Christen keine Straftaten nachzuweisen oder auch nur denkbar seien.

Der innere Grund, warum die Ethik im Konzept Iustins eine so konstitutive Rolle spielt, liegt im apologetischen Programm, das Christentum als »wahre Philosophie« zu erweisen. Wenn auch der innere Zusammenhang von Glaube und Leben für das früheste Christentum immer schon von hoher Bedeutung war, " so schwingt doch bei dem Begriff »Philosophie« in der Antike immer der unauflösbare Zusammenhang von »Philosophia« und »Eusebeia« mit, und die mit dem Wort »Eusebeia« gemeinte Gottesverehrung bzw. Pietät impliziert immer auch das sittliche Handeln. Indem Justin den Zusammenhang von »Philosophia« und »Eusebeia« zum apologetischen Programm erhebt und zeigen will, dass das Christentum die einzig wahre »Philosophia« und »Eusebeia« ist," geht er über Intention und Dimension der frühchristlichen Paränese hinaus. Denn das entscheidende Motiv der gemeindlichen Paränese bestand darin, dass die Christen durch ihren Wandel Ausdruck ihres Glaubens, Zeugnis für ihren Glauben und zugleich der Umwelt ein Beispiel geben sollten." Dieses Motiv wird in der apologetischen Literatur zum Argument,¹⁷ das im Streit um die wahre Philosophie wie auch in der Kritik an den Christenverfolgungen eine zentrale Rolle spielt. Man kann zeigen, dass so im Zuge der apologetischen Argumentation die Ethik für die Identitätsfindung und -bildung des jungen Christentums konstitutiven Rang erhält.

Dies wird an der Tatsache deutlich, dass Justin das sittliche Verhalten der Christen gemäß den Lehren ihres Lehrers Christus zum Kriterium der Selbstdefinition des wahren Christentums und seiner Selbstunterscheidung von deformierten und falschen Formen des Christentums in Anschlag bringt. Gott nimmt nur diejenigen in Ehren an, die das »ihm (sc.: Gott) innewohnende Gute nachahmen«¹⁸ bzw. »ihr Leben fromm und untadelig nahe bei Gott führen.«" Zuspitzend schreibt er: »Die aber, die offensichtlich nicht so leben wie er (sc.: Christus) gelehrt hat, sollen nicht als Christen bezeichnet werden, auch wenn sie die Lehren Christi im Munde führen; denn er hat gesagt, dass nicht die, die nur reden, sondern dass die, die Werke tun, gerettet werden. [...] Dass aber die, die nicht seinen Lehren entsprechend leben und nur dem Namen nach Christen sind, bestraft werden, das fordern wir auch von euch.«?" Dieses Zitat ist nicht primär wegen der hinter ihm stehenden biblischen Zusammenhänge wie Mt 7,15-21 interessant, auf die Justin sich im Kontext der Stelle explizit bezieht, sondern wegen der Tatsache, dass der sittliche Wandel gemäß den Weisungen des Logos-Christus tatsächlich konkrete Anwendung als Unterscheidungsmerkmal zwischen wahren und falschem Christentum erfährt: Diejenigen, die nicht den Weisungen des Logos-Christus entsprechend leben, sind keine Christen. Dies wiederum kulminiert in der Konsequenz, dass die Autoritäten

des imperium romanum ausdrücklich aufgefordert werden, die »bloßen Namenschristen« einer (gerechten) Verurteilung zuzuführen, die nach gegenwärtigem Recht die »wahren Christen« ungerechterweise trifft. Konsensdefinition und Abgrenzung innerhalb des Christentums, am Kriterium der Ethik durchgeführt, werden demonstrativ und verbindlich nach außen kommuniziert. Iustin fordert, dass das sich über seine Sittlichkeit definierende und sich anhand sittlicher Kriterien von Fehlformen in den eigenen Reihen distanzierende Christentum eben dieser Definition und Abgrenzung entsprechend wahrgenommen wird - mit allem Öffentlichkeitsanspruch und unter Forderung nach konkreten politischen und juristischen Konsequenzen. In diesen Zusammenhang gehört auch, dass Iustin die in Eucharistie und Sonntagsgottesdienst erfolgende Selbstvergewisserung der Christen hinsichtlich ihres sittlichen Handelns nach außen hin transparent macht: An der Eucharistie darf nur teilnehmen, wer »unsere Lehren für wahr hält, das Bad für die Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat und so lebt wie Christus.«? Im Gottesdienst folgt auf die Lesung der Evangelien oder der Propheten eine »Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung dieser guten Dinge«. Iustin gewährt seinen Adressaten Einblick in derlei christliche Selbstfestlegungsprozesse, damit diese das ethische Profil der Christen erkennen und würdigen können.

Sieht man, dass die Ethik in der Apologetik Iustins den Rang eines Identitäts- und Ausschlusskriteriums *innerhalb* des Christentums annimmt, das gezielt nach außen kommuniziert wird, so kann man weiter darauf hinweisen, dass die Ethik auch als Unterscheidungskriterium im Blick auf das Verhältnis zur paganen Philosophie und den heidnischen Kulturen wie auch zur Synagoge fungiert.

Gegenüber der paganen Philosophie und Mythologie und gegenüber den heidnischen Kulturen verfährt Iustin in seinen Apologien mit einer Art Doppelstrategie, indem er einerseits bestehende Ähnlichkeiten und inhaltlich Verwandtes hervorzuheben, andererseits aber die Exzeptionalität und Überlegenheit des Christentums aufzuzeigen sucht. "Die Ähnlichkeit und Verwandtschaft hebt er um der höheren Anschlussfähigkeit an die Denkformen seiner Gesprächspartner heraus," mit der Betonung der Besonderheit des Christlichen bestimmt er die christliche Identität in dezidiert Unterscheidung von paganem Denken und Religiosität. In dem Passus 1. Apol., 20-22 benennt er für die wichtigsten Lehren des Christentums und für die wichtigsten Daten des Lebens Jesu Parallelen aus der paganen Mythologie: Die Vorstellung von einer Vernichtung der Welt durch Feuer finde man auch bei der Sibylle und bei den Stoikern, die Vorstellung von der Erschaffung und Ordnung der Welt auch bei Platon und ein endgerichtliches Lohn- und Strafgeschehen zeige sich auch bei Dichtern und Philosophen. Die Auffassung, dass Jesus als erstes Erzeugnis Gottes gekreuzigt, gestorben, auferstanden und in den Himmel aufgefahren sei, habe viele Parallelen in den Erzählungen über die Söhne des Zeus. Den entscheidenden Unterschied macht Iustin, sich hierbei natürlich zeitgenössische Kritik an den Göttermythen zu Nutzen machend, an den unmoralischen Taten fest, die - im Unterschied zu den guten Taten und Weisungen des Lehrers Jesus - von den Zeussöhnen berichtet werden: »Aber fern sei der besonnenen Seele eine derartige Vorstellung von den Göttern, dass sogar Zeus, der ihnen (sc.: den Schriftstellern) gemäß Herrscher und Erzeuger aller ist, ein Vätermörder sei und auch von einem solchen Vater abstamme und, indem er dem Verlangen nach üblen und hässlichen Begierden unterlegen sei, zu Ganymed und all den zum Ehebruch missbrauchten Weibern gekommen sei und dass auch seine Söhne die übernommen

hätten, indem sie gleiches taten. [...] Wir glauben, dass - wie wir gelehrt wurden - nur diejenigen unsterblich werden, die ihr Leben fromm und untadelig nahe bei Gott führen, dass aber die, die ungerecht leben und nicht umkehren, im ewigen Feuer bestraft werden.^e Beachtenswert ist, dass noch im selben Passus unmittelbar nach dieser auf dem Gebiet der Sittlichkeit und Moral vorgenommenen Abgrenzung sogleich wieder die Gemeinsamkeiten betont werden: Die Christusbezeichnung als Logos finde sich im paganen Raum auch bei Hermes, die Todesart der Kreuzigung entspreche anderen, aber doch vergleichbaren Todesarten bei den Zeussöhnen, die Jungfrauengeburt habe eine Parallele in Perseus und die Heiltätigkeit Jesu im heilenden Handeln des Asklepios. Wie kann man bei so viel Übereinstimmung aber dann noch die Überlegenheit Jesu gegenüber allen anderen »Göttern« behaupten? Justin antwortet: »Wir werden ihn (sc.: Jesus), wie wir versprochen haben, im Fortgang unserer Argumentation als besser (sc.: als die anderen Heroen und Götter) erweisen. Eigentlich ist es ja schon erwiesen: Denn der Bessere wird an seinen Taten offenbar.«²⁶ Diese Taten und Lehren (Christi) dienen aber zu nichts anderem als zur »Veränderung und Besserung des menschlichen Geschlechts«.

Der Befund, dass die Ethik in der Selbstdefinition des Christentums gegenüber der paganen Gesellschaft eine zentrale Rolle spielt, lässt sich im Blick auf andere Abschnitte aus den Apologien erhärten. In 1. Apol. 27-29 macht Justin auf die Kindesaussetzungen aufmerksam, die in der Gesellschaft seiner Zeit üblich, bei den Christen aber ethisch geächtet waren. Er greift die seit Gaius Caligula bestehende Prostitutionssteuern wegen ihrer Doppelmoral an und stellt dem die Enthaltensamkeit der Christen entgegen. Er weiß von sexuellen Ausschweifungen im Kybele-Kult zu berichten und beklagt, dass Vergleichbares dem Christentum unterstellt werde - völlig unzutreffenderweise. Andererseits kommt er auch da, wo er eine besondere geistige Nähe zur paganen Philosophie unterstreichen will, auf die Ethik zu sprechen: Der Platonismus ist den Lehren Christi keineswegs fremd, ist ihnen sogar in besonderem Maße verwandt, kommt ihnen aber nicht in jeder Hinsicht gleich." Sokrates hat als paradigmatisch vernunftorientierter Mensch den Christus schon teilweise erkannt und mit seiner Hilfe die bösen Taten der ruchlosen Dämonen ans Licht gebracht." Für die Stoa konzidiert Justin in Sachen der Ethik eine Affinität zum Christentum," wenn er sich auch hinsichtlich der Willensfreiheit von der auf die »Heimarmene« orientierten stoischen Lehre abgrenzt." Auch das geschieht in der Intention, die unbedingte Verbindlichkeit ethischer Forderungen einzuschärfen: Die Willensfreiheit ist Bedingung dafür, dass der Mensch wegen seines guten oder bösen Tuns von Gott im Gericht belohnt oder zur Rechenschaft gezogen werden kann. Und das Endgericht wiederum gewährleistet, dass Gott als höchster Wächter über Tugend und Untugend angesehen und der Mensch als für seine sittlichen Taten verantwortliches und zur Verantwortung zu ziehendes Wesen gedacht werden kann."

Auch im Verhältnis zur Synagoge hat die Ethik zentrale Bedeutung für die Identitätsbestimmung des jungen Christentums. Kühnweg hat in diesem Zusammenhang gezeigt, dass die Rede vom »neuen Gesetz« als ein Element christlicher Selbstdefinition in Abgrenzung von der Synagoge anzusprechen ist." Natürlich ist in der Rede vom »neuen Gesetz« impliziert, dass Mosebund und Mosetora, wenn sie auch in der Geschichte einen legitimen Platz als praeparatio evangelica hatten, mittlerweile überholt sind: »Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist bereits veraltet und gehört euch (sc.: den Juden) allein. das unsere aber ist für alle

Menschen überhaupt, « gibt Justin seinem jüdischen Gesprächspartner Tryphon zu bedenken." Damit ist aber nun nicht allein eine Abwendung vom als überholt angesehenen jüdischen Kult- und Zeremonialgesetz gemeint, die ohnehin heidenchristlicher Theologie entspricht und auch bei Justin immer wieder unterstrichen wird," sondern Justin betont, dass das neue Gesetz in Christus die vollgültige (Wieder-)herstellung eines schon seit Beginn der Welt, also lange vor der Tora bestehenden Prinzips ist. Denn der Logos hatte von Anfang an Teile seiner selbst in alle Menschen ausgestreut und ihnen so Erkenntnis seiner Lehre und seines Gesetzes ermöglicht: Während einige wenige, wie z.B. Sokrates, es verstanden, dieser Logosanteile entsprechend zu leben," wurden die meisten durch die widergöttlichen Dämonen dazu gebracht, die ihnen innewohnende Erkenntnis Gottes und seines Willens zu verdunkeln. Die Mosestora war ein geschichtlich relevanter, allerdings zeitlich und räumlich partikularer Versuch einer Wiederherstellung der Erkenntnis Gottes und seines Willens. Sie ist zum Aufhören bestimmt" im Erscheinen des ganzen Logos in Christus, durch das dieser die vollgültige Offenbarung Gottes und des gottgemäßen Lebens allen Menschen unabweisbar bekannt gemacht hat. Diese Erkenntnis und der dementsprechende Lebenswandel sind allerdings zurzeit nur unter den Christen in ungebrochener Form anzutreffen, weil (wie auch unter Heiden und abtrünnigen »Christen«) unter den Juden noch das Wirken der Dämonen virulent ist, die sie dazu verleiten, an der Tora festzuhalten." Damit kann Justin auf der Ebene des Gesetzes und seiner Befolgung sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität gegenüber der Synagoge zum Ausdruck bringen. Dies schlägt sich in konkreten Taten nieder, mit denen die christliche Identität mit der jüdischen sowohl in Zusammenhang gebracht als auch von ihr unterschieden wird." Im Dialog mit Tryphon schreibt Justin: »Da wir nun von Christus [...] Gaben erhalten haben, beweisen wir euch [...], dass ihr töricht seid und Gott und seinen Christus nur mit den Lippen ehrt; wir dagegen, die wir die Weisheit aus der Quelle der vollen Wahrheit geschöpft haben, ehren dieselben mit der Tat, in der Erkenntnis und von Herzen bis zu unserem Tode.«! Und: »Das neue Gesetz will, dass ihr ständig Sabbat feiert, und ihr glaubt, wenn ihr einen Tag nicht arbeitet, gottesfürchtig zu sein [...]. Und wenn ihr ungesäuerte Brote esst, dann sagt ihr: Wir haben Gottes Willen getan. Daran hat unser Herr Gott kein Wohlgefallen. Sondern wenn unter euch ein Meineidiger oder Dieb ist, so soll er es nicht mehr sein! Ist einer ein Ehebrecher, so bekehre er sich, und er feiert die freudenreichen Sabbate Gottes. Hat einer keine reinen Hände, so wasche er sich, und er ist rein.v" In den polemischsten Passagen des Dialogs kann Justin den Juden gar die Fähigkeit zur Gottes- und Menschenliebe rundheraus absprechen: »Ihr aber habt niemals gezeigt, dass ihr Freundschaft oder Liebe zu Gott oder den Propheten oder untereinander habt.«⁴³ Liebe zu Gott und Philanthropie, Nächsten- und auch Feindesliebe sind aber genau die Eigenschaften, in denen die Christen sich nach Darstellung Justins in besonderem Maße auszeichnen."

Es zeigt sich also sowohl im Blick auf die Synagoge wie auch im Blick auf die pagane Umwelt, wie das sittliche Handeln der Christen bei Justin zum konstitutiven Beschreibungselement christlicher Existenz wird. Dabei öffnet der oben bereits zitierte Satz über die Universalität des Gesetzes der Christen (bzw. Weisungen des Logos-Christus)" schließlich auch die Augen für einen letzten, entscheidenden Aspekt. Denn in dem Maße, in dem das Christentum als *die* »wahre Philosophie« sich über die Ethik selbst definiert, impliziert die Abgrenzung von den anderen Philosophien, Religionen und Kulturen den Anspruch, die beste und einzig

vollgültige logosgemäße Ethik zu behaupten, gegenüber welcher alle anderen Formen letztlich defizitär sind. Indem durch das Erscheinen des gesamten Logos in der Inkarnation Christi die wahre logosgemäße Lehre vollständig offenbar geworden ist, kann die in den zu Anbeginn der Welt ausgestreuten Logossamen bereits keimhaft vorhandene, wenn auch unterschiedlich stark realisierte Kenntnis vom Willen Gottes in jedem Menschen durch Betätigung der Vernunft und des freien Willens nunmehr zur Vollkommenheit gelangen. In der Orientierung am Lehrer Jesus und seinen ethischen Weisungen vollzieht sich die alles partikulare Wissen um die Weisungen Gottes überbietende und transzendierende Ausrichtung am »Weltgesetz«." Aus diesem Grunde ist wahrhaft sittliches Leben eigentlich erst seit Christus möglich; aber in der vernunftgemäßen Orientierung an den Lehren des Logos-Christus *ist* es eben auch möglich - und in der sich über die logosgemäße Sittlichkeit selbst definierenden christlichen Gemeinde Realität. Die Christen verstehen sich als Träger der einzig vollkommen vernunftgemäßen Ethik, weil ihr ethischer Lehrer sich von allen anderen Lehrern dadurch unterscheidet, dass er der menschengewordene Vernunft-Logos selbst ist. Der philosophische Ansatz der Ethik bei einem Wandel »kata logou«, über den mit kontemporären philosophischen Strömungen wie der Stoa oder dem Mittelplatonismus leicht Übereinkunft zu erzielen war, wird christlicherseits als Wandel »hornoios Christo« interpretiert und exklusiv den Christen zugeschrieben. Indem der Wandel »hornoios Christo« jedoch mit dem uneingeschränkt der Vernunft entsprechenden Wandel in eins gesetzt wird, gilt er allen Menschen und ist für alle Menschen Maßstab und Ziel. Der für die zeitgenössische Umwelt so überaus befremdliche, für das Selbstverständnis des jungen Christentums aber so zentrale Absolutheitsanspruch" der neuen Religion spiegelt sich in der Ethik wider und wird nun auch auf der Ebene der Ethik signum christlichen Selbstverständnisses und christlicher Identität.

Prof Dr. Jörg Ulrich

Martin-Luther-Universität Halle- Wittenberg

Institut für Historische Theologie

Seminar für Kirchengeschichte

Haus 25/Zi. 4

Franckeplat; J

D-06099 Halle/Saale

Abstract

Ethics have long been a neglected matter in scholarship on early Christian apologetics. However, a closer look at the composition of the texts of Justin Martyr teaches us how important the references to Christian ethics actually are in the run of his argument. The external reason for that lies in the fact that Justin wants to prove the legal proceedings against the Christians in the Roman empire to be unjust and absurd. The inner reason is that he interprets Christianity as »true philosophy«: in view of the understanding of »philosophy« in his pagan environment, this brings about fundamental ethical implications. Both his apologies and the dialogue with Trypho show how Justin employs ethical convictions as a criterion for Christian identity and as a trait or difference between Christianity and Paganism on the one hand, and between Christianity and Judaism on the other.

Anmerkungen

1. *R. Joly*, Christianisme et Philosophie, Brüssel 1973, bes. 183-197; *U. Kihneweg*, Die griechischen Apologeten und die Ethik, in: VigChr 42 (1988) 112-120; ders., Das neue Gesetz. Zur christlichen Selbstdefinition im 2. Jahrhundert, in: StPatr 21 (1989) 129-136; *A. Dihle*, Art.: Ethik, in: RAC 6 (1966) 646-796, bes. 740-743; *S. Heid*, Art.: Justin Martyr, in: RAC 19 (2001) 801-847, bes. 839-842. Für die ältere Literatur ist besonders der Aufsatz von *M. Fermi*, La morale degli Apologisti, in: RicRel 2 (1926) 218-235 zu beachten.
2. Die Apologien: Iustini Martyris Apologiae pro Christianis (PTS 38), hg. *M. Marcovich*, Berlin/New York 1994; deutsche Übersetzung: Die beiden Apologien Justins des Märtyrers, übers. von *G. Rauschen*, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Bd. J (BKV 12), Kempten 1913; eine gründliche Analyse zentraler Probleme der Apologie(n) findet sich bei *C. Munier*, L'apologie de Saint Justin philosophe et martyr (Paradosis 38), Fribourg/Cl-1 1994. - Dialog mit dem Juden Tryphon: Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone (PTS 471, hg. *M. Marcovich*, Berlin/New York 1997; *Justin Martyr*, Dialogue avec Tryphon, Edition critique, traduction, commentaire (Paradosis 47/1 und 47/2), hg. *P. Bobichon*, Fribourg/CH 2003; deutsche Übersetzung: Des heiligen Philosophen und Märtyrers Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, übers. von *P. Haessler* (BKV 33), Kempten 1917. - Die Übersetzungen in vorliegendem Aufsatz habe ich auf Basis der Editionen von Marcovich in PTS selbst angefertigt.
3. 1.Apol. 1-12.
4. I. Apol. 12, 11: »Wir könnten nun hiermit schließen, ohne etwas weiteres hinzuzufügen [...]¹⁴
5. 1.Apol. 2, 1-4.
6. 1. Apol. 4, 1. 5. - Das Wortspiel »Christus- chrestos« liegt offenbar schon dem Bericht des Tacitus über die neronische Christenverfolgung zugrunde. Tacitus verwendet den Begriff ironisch: »chrestianos« im Sinne von »wackere Leute«, »Bücherränner«, so Annales XV 44, 2.
7. 1.Apol. 12, 1f.
8. 1.Apol. 14,2-5; 2. Apol. 2, 2. 7.
9. 1.Apol. 14-17;
10. 1.Apol. 27. 29; 2. Apol. 2. 6. 10.
11. Siehe hierzu *R. Freudenberger*, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians (MBPF 52), München 21969; *A. Wosok*, Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte, in: Das frühe Christentum im römischen Staat (WdF 267), hg. *R. Klein*, Darmstadt 1982,275-301; *I. Ulrich*, Euseb, HistEcl III 14-20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian, in: ZNW 87, (1969),269-289.
12. *Plinius*, ep. X 96, 2f.
13. *Plinius*, ep. X 97,1.
14. Hierzu *K.-W. Niebuhr*, Art.: Paränese 11. Neues Testament, in: RGG⁴ 6 (2003) 930f., der den inneren Zusammenhang von Glauben und Leben in der neutestamentlichen Paränese unterstreicht.
15. 1. Apol. 2, 1; 1. Apol. 2, 2; I. Apol. 12,5. - Siehe hierzu *H.H. Holfelder*. »Eusebeia kai philosophia«. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie, in: ZNW 68 (1977) 48-66. 231-255.
16. 1. Kor 5-7; 1. Thess. 4,12; Tit. 3,1-3; 1. Tim. 3,1-13; 2. Tim. 3, 2-4; 1. Petr. 2, 1H.
17. *U. Kihneweg*, VigChr 42 (1988) 112.
18. 1. Apol. 10, 1.
19. 1. Apol. 21,6. **Im** Hintergrund dieser Vorstellung steht der (mittel-)platonische Gedanke einer Ähnlichwerdung mit dem Göttlichen, die sich im sittlichen Streben vollzieht; vgl. 1. Apol. 15, 13 unter Rekurs auf Lk 6, 36.
20. 1. Apol. 16,8-14.
21. 1. Apol. 66, 1.
22. I. Apol. 67,4. - Zu denken ist an eine predigthaft-paränetische Ansprache. Der offenbar hohe Stellenwert kollektiver ethischer Selbstfestlegung im frühchristlichen Gottesdienst fällt schon bei Plinius in oben zitiertem Brief an Kaiser Trajan auf. Die Christen hätten »sich an einem festgesetzten Tag vor Sonnenaufgang versammelt. Christus als ihrem Gott im Wechsel Lob gesungen und sich mit einem Eid verpflichtet – nicht etwa zu irgendeinem Verbrechen, sondern gerade zur Unterlassung von Diebstahl, Raub, Ehebruch, Treulosigkeit und Unterschlagung von anvertrautem Gut.« Plinius, ep. X 96, 7.
23. I. Apol. 20, 3: »Wenn wir nun etwas in gleicher Weise wie die bei euch angesehenen Dichter und Philosophen lehren, einiges aber auch größer und göttlicher und als einziges mit Beweisen versehen - warum werden wir dann bei allen ungerechterweise gehasst?«
24. Es ist zu beachten, dass Justin, der sich diese »religionsgeschichtlichen« Parallelen hier argumentativ zu Nutze macht, dieselben im weiteren Verlauf der Apologie als von den bösen Dämonen initiierte Täuschungsmanöver diskreditiert, besonders I. Apol. 54, 7-10.
25. I. Apol. 20, 5f.
26. I. Apol. 22, 4.
27. 1. Apol. 23, 2.

28. *Sueton*, Caligula 40.
29. 2. Apo!. 13, 2.
30. 1. Apo!. 5, 3f.; 2. Apo!. 10, 5f.
31. 2. Apo!. 7, 8: »Und die stoischen Philosophen vertreten in der Lehre über die Ethik entschieden dasselbe L..]«, vg! auch 2. Apo!. 8, 1.
32. 1. Apo!. 43, 1-8; 2. Apo!. 7, 3f.
33. 1. Apo!. 17,4; 1. Apo!. 21,6; 1. Apo!. 43, 2f. 6; 1. Apo!. 44, 11. - Siehe hierzu *R. Joly* (wie Anm. 1), 187.
34. Hierzu *U. Kühneweg*, *StPatr* 21 (1989) 129.
35. Dial. 11, 2. - Zur Stelle siehe *P. Bobichon* (wie Anm. 2), 612f.
36. Dial. 12,2; 18, 2f.; 122, 5f.
37. Siehe hierzu *J. Ulrich*, *Innovative Apologetik. Beobachtungen zur Originalität Justins anhand seiner Lehre vom Logos spermatikos und anderer Befunde*, in: *ThLZ* 130 (2005) 3-16.
38. Dial. 43, 1. - Ähnlich Dial. 40, 2, wonach die Opfer Gottes Vorwissen entsprechend nach dem Kommen Christi aufhören werden. Siehe hierzu *P. Bobichon* (wie Anm. 2), 690f.
39. Mit dieser Denkfigur begründet Justin eine bis zu Eusebius von Caesarea reichende apologetische Argumentationstradition.
40. Dial. 44, 2: »Niemand kann nämlich etwas davon (sc.: vom Guten) irgendwo bekommen, ausgenommen diejenigen, welche in ihrer Gesinnung dem Glauben Abrahams gleich geworden sind und alle Geheimnisse erkannt haben, d.h. welche erkannt haben, dass das eine Gesetz erlassen worden war, um zu Gottesfurcht und Frömmigkeit zu erziehen, das andere Gesetz und Übung gleichermaßen gegeben waren in Bezug auf das Geheimnis Christi oder wegen der Hartherzigkeit eures Volkes.« Zur Stelle siehe *P. Bobichon* (wie Anm. 2), 704.
41. Dial. 39, 5.
42. Dial. 12,3.
43. Dial. 93, 4. Siehe hierzu *R. Joly* (wie Anm. 1), 184f.
44. Z.B. 1. Apo!. 15,9; 1. Apo!. 16, 1-4.
45. Dial. 11, 2: »Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist bereits veraltet und gehört euch (sc.: den Juden) allein, das unsere aber ist für alle Menschen überhaupt.«
46. Zu diesem Begriff siehe *U. Kühneweg*, *StPatr* 21 (1989) 135.
47. Siehe hierzu *M. Fiedrowicz*: *Apologie im frühesten Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn u.a. 22001, 301-311; *H. C. Brennecke*, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt*, in: *Pluralismus und Identität (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8)*, Gütersloh 1995,380-397.

Menschenwürde, Rationalität und Gefühl'

Von Johannes Fischer

I.

Der Menschenwürdegedanke ist nicht nur hinsichtlich seines Gehalts und seines Anwendungsbereichs strittig, sondern auch hinsichtlich der Frage, woher er abgeleitet ist. Hat er seine Grundlage im Gefühl bzw. in der Intuition, etwa in dem Sinne, dass mit ihm unsere intuitiven Vorstellungen davon artikuliert werden, was mit einem Menschen qua Menschen unter keinen Umständen geschehen darf, sei es aufgrund von Handlungen anderer oder aufgrund bestimmter Lebensumstände wie Hunger und Armut? Oder hat er seine Grundlage in der Vernunft, nämlich in der Reflexion des Menschen auf sich selbst, durch die er als etwas erwiesen werden kann, das in universalem Maßstab allen Menschen gleichermaßen zukommt?

Diese Frage erinnert an eine Grundfrage der Moraltheorie, die klassisch von David Hume formuliert worden ist, 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; ob sie etwa, wie alle verlässlichen Urteile über Wahres und Falsches, für jedes mit Vernunft und Verstand begabte Wesen dieselben seien; oder, wie die Wahrnehmung von Schönheit und Hässlichkeit, allein in der besonderen Natur und Beschaffenheit des Menschen begründet sei-.'. Hume plädiert für Letzteres und nimmt eine natürliche Anlage der Menschenliebe (*humanity*) an, die allen Menschen gemeinsam ist. Dem Verstand kommt es zu, die Folgen von Handlungen abzuschätzen, die das Gefühl dann positiv oder negativ bewertet. Aber er ist nicht selbst Quelle der moralischen Bewertung. Heutige empirische Forschungen zur Moral, insbesondere seitens der Neurobiologie, der Verhaltensbiologie und der Emotionsforschung, bewegen sich zu einem großen Teil auf der Linie der Humeschen These. Danach sind Urteile über gut oder schlecht, richtig oder falsch durch das Gefühl gesteuert. Teilweise geht man dabei so weit, dem Verstand lediglich die Funktion einer nachträglichen Rationalisierung zuzuerkennen für das, was durch das Gefühl entschieden wird.'

Die Frage ist nicht nur von theoretischem, sondern von eminent praktischem Interesse. Soll man, um dem Gedanken der Menschenwürde Achtung zu verschaffen, die Anstrengungen auf dessen rationale Begründung konzentrieren? Oder wird diesem Ziel besser damit gedient, dass man die Gefühle sensibilisiert für Handlungen und Lebensumstände, denen Menschen unter keinen Umständen ausgesetzt werden dürfen?" Nicht zuletzt ist diese Frage aber auch von theologischem Interesse im Blick auf den möglichen Beitrag religiöser Traditionen zur Stärkung der Achtung der Menschenwürde. Ist dieser Beitrag in religiösen Begründungen zu suchen wie etwa der Ableitung der Menschenwürde aus der Gottebenbildlichkeit? Oder ist er darin zu suchen, dass diese Traditionen die intuitive Sensibilität fördern können für das, was einem Menschen qua Menschen unter allen Umständen geschuldet ist?

Um die Fragestellung präziser zu fassen, ist zunächst eine Differenzierung notwendig. Sie betrifft die Frage, ob Menschenwürde ein *sittlicher* oder ein *moralischer* Begriff ist.' Es gibt eine vormoralische Orientierung im Handeln, deren Unterscheidung von der moralischen gerade im Hinblick auf den Menschenwürdegedanken von fundamentaler Bedeutung ist. Sie hat eine dreifache Gestalt, nämlich diejenige von Gütern, Tugenden und (sittlichen) Pflichten. Der Begriff des Gutes hat es mit dem Strebensaspekt des menschlichen Handeins zu tun. Güter sind das, was erstrebt wird." Zu sagen, dass etwas erstrebt wird oder erstrebenswert und somit ein Gut ist, ist ersichtlich etwas anderes als zu sagen, dass es in einem moralischen Sinne gut ist. Und es wird als Gut auch nicht deshalb erstrebt, weil es selbst oder weil das Streben nach ihm moralisch gut ist. Der Begriff der Tugend hat es mit der Tatsache zu tun, dass Menschen nicht nur für Handlungen und deren unmittelbare Wirkungen empfänglich sind, sondern auch für Haltungen wie Fürsorglichkeit, Liebe oder Barmherzigkeit, die sich durch Handlungen, Mimik usw. vermitteln. Zu sagen, dass ein Verhalten barmherzig ist, ist ersichtlich etwas anderes als zu sagen, dass es in einem moralischen Sinne gut ist. Und wer barmherzig handelt, tut, was er tut, auch nicht deshalb, weil es moralisch gut ist. Schließlich lässt sich dieselbe Differenzierung auch in Bezug auf den Pflichtbegriff treffen. Man denke sich das Beispiel einer Mutter, die versucht ist, ihr Kind im Stich zu lassen, und die dies dann doch nicht über sich bringt. Das kann von ihr so ausgedrückt werden, dass sie sich in der Pflicht gefühlt hat, bei dem Kind zu bleiben. Ihre Einsicht in diese Pflicht ist offensichtlich etwas anderes als die Erwägung, dass es moralisch schlecht ist, wenn man das eigene Kind im Stich lässt. Die Mutter steht unter einer nichtmoralischen Nötigung.'

Offenbar ist die Orientierung an Gütern, Tugenden und Pflichten in der menschlichen Natur angelegt, die der Mensch bis zu einem gewissen Grade mit höher entwickelten Tieren teilt. Auch sie streben aufgrund ihrer Bedürfnisnatur nach »Gütern«, sind empfänglich für »Haltungen« wie Fürsorglichkeit oder Liebe, wie sie auch selbst gegenüber ihren Artgenossen solche Haltungen zeigen, und stehen in bestimmten Situationen unter einer instinktiven Nötigung, z.B. wenn es um den Schutz ihrer Jungen gegenüber Bedrohungen geht.

Die Moral ist demgegenüber sozialen Ursprungs. Sich moralisch orientieren heißt, sich an dem orientieren, was gut oder schlecht, richtig oder falsch ist. In solchen Bewertungen artikuliert sich die Perspektive einer *moral community*, die sich darüber verständigt, welches Handeln oder Verhalten Billigung oder Missbilligung verdient. Die Feststellung, dass etwas moralisch schlecht ist, hat Vorwurfscharakter, weshalb man angenommen hat, dass Empörung und Scham die wesentlichen moralischen Gefühle sind." Zur Sprache der Moral gehören Begriffe wie Normen, Werte oder Rechte. Für den Begriff der Norm liegt dies auf der Hand. Man denke etwa an das Tötungsverbot. Doch auch der Begriff des Wertes bezeichnet im Unterschied zu dem des Gutes nichts Naturgegebenes, sondern er ist als ethischer Begriff) ein Konstrukt des moralischen bzw. ethischen Diskurses, das eine Warum-Frage beantworten soll, nämlich warum wir bestimmte Handlungen vollziehen oder bestimmte Güter schützen oder schonend mit ihnen umgehen sollen. Die Antwort ist: weil dem, was sich in jenen Handlungen realisiert, ein Wert zukommt, bzw. weil jene Güter (intrinsisch) wertvoll sind." Als solches Konstrukt ist er philosophiegeschichtlich vergleichsweise jung." Bei Rechten schließlich handelt es sich um

Ansprüche, die durch eine *moral community* ihren Mitgliedern oder auch anderen Wesen wie z.B. Tieren zuerkannt werden und denen moralische Pflichten auf Seiten anderer korrespondieren. Letzteres bedeutet, dass unterschieden werden muss zwischen sittlichen Pflichten wie im Fall jener Mutter, die sich in der inneren Pflicht fühlt, bei ihrem Kind zu bleiben, und moralischen Pflichten, in denen wir als Mitglieder einer *moral community* stehen.

Das Verhältnis zwischen moralischer und sittlicher Orientierung ist dabei nicht ohne Spannungen. Der Moral als Ausdruck der Billigung oder Missbilligung einer *moral community* wohnt eine Tendenz zur Außensteuerung des Handeins und Verhaltens inne. Diskurse über Moral zielen bewusst oder unbewusst darauf ab, Einfluss zu nehmen auf die Einstellungen und Handlungen anderer.¹² Das sittliche Handeln und Verhalten ist demgegenüber innengesteuert. Diskurse über sittliche Fragen zielen auf die Klärung dieser Innenorientierung ab, wie im Folgenden verdeutlicht werden soll. Hier ließe sich so manche weitergehende Betrachtung anschließen, nicht zuletzt im Blick auf die Pädagogik. Sollen wir unsere Kinder moralisch erziehen im Hinblick auf das Richtige oder Falsche, Gute oder Schlechte, so dass sie sich im moralischen Milieu orientieren können? Oder sollen wir sie sittlich sensibilisieren, so dass sie einen Standpunkt jenseits der Moral einnehmen und sich gegebenenfalls herrschenden moralischen Milieus widersetzen können? Die Beteiligung so vieler Menschen an den Verbrechen der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts zeugt eher von einem Mangel an sittlichem als an moralischem Bewusstsein. Denn in moralischer Hinsicht lag sie vielfach auf der Linie der herrschenden Moral.

Die Frage, ob es sich bei der Menschenwürde um einen moralischen oder um einen sittlichen Begriff handelt, ist damit gleichbedeutend mit der Frage, ob sie ihren Ursprung darin hat, dass eine *moral community* sich darauf verständigt, oder ob sie einen vormoralischen Status hat.¹³ Diese Frage betrifft insbesondere das Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten. Rechte, wie gesagt, sind etwas, das durch eine *moral community* zuerkannt wird. Gilt das auch für die Menschenwürde? Widerspricht die Folter der Menschenwürde, weil dadurch ein moralisches Recht verletzt wird oder weil sie moralisch verwerflich ist, oder halten wir sie nicht umgekehrt deshalb für moralisch verwerflich und postulieren wir nicht deshalb ein moralisches Recht auf Achtung der körperlichen und seelischen Integrität, weil sie der Menschenwürde widerspricht? Letzteres scheint offenbar plausibler zu sein, und so wird im Folgenden davon ausgegangen, dass die Menschenwürde dem vormoralischen, sittlichen Bereich zuzuordnen ist. Das Beispiel zeigt zugleich, dass die *moral community* bei der Verständigung darüber, was als moralisch gut oder schlecht, richtig oder falsch gelten soll und welche Rechte Menschen und anderen Wesen zuzuerkennen sind, ihre vormoralischen sittlichen Orientierungen nicht einfach beiseite stellt, sondern von ihnen geleitet ist. Sie transformiert solchermaßen diese Orientierungen in moralische Ansprüche, Normen und Werte, die für ihre Mitglieder verbindlich sind. So begriffen ist die moralische Orientierung in der sittlichen Orientierung fundiert.¹⁴

Ist nun die Menschenwürde der sittlichen Orientierung zuzuordnen, dann stellt sich die Frage, in welcher der drei Orientierungen sie verankert ist, ob in der Orientierung an Gütern oder an Tugenden oder an Pflichten. Offensichtlich ist sie kein Gut. Sie ist nichts, was erstrebt werden kann. Sie beruht aber offenbar auch nicht auf einer Tugend, d.h. einer Haltung, die Menschen entgegengebracht wird. Denn das würde bedeuten, dass sie einem Menschen von

außen zukäme aufgrund der Haltung, die andere ihm gegenüber einnehmen, und er ginge ihrer verlustig, wenn andere ihm diese Haltung vorenthielten. Alles spricht daher dafür, dass der Begriff der Menschenwürde es mit den sittlichen Pflichten zu tun hat, die Menschen gegenüber einzuhalten sind. Das moralische Postulat von *Menschenrechten* überführt diese *sittlichen* Pflichten in *moralische* Pflichten, die für die Mitglieder einer *moral community* verbindlich sind und deren Verletzung moralische Sanktionen nach sich zieht.

Es gibt die Auffassung, dass unter den drei Modi der sittlichen Orientierung im Handeln, Gütern, Tugenden und Pflichten, einem ein sittlicher Primat zukommt, nämlich der Gütersphäre. Tugenden und Pflichten sind hiernach nicht um ihrer selbst willen sittlich bedeutsam, sondern um bestimmter Güter willen, die aus dem tugend- und pflichtgemäßen Handeln resultieren." Doch muss man sehen, dass mit dieser Vorordnung der Gütersphäre die Menschenwürde Güterabwägungen zugänglich wird. Denn wenn sie um eines Gutes willen sittlich geboten ist, dann muss im Falle des Konfliktes mit einem anderen Gut durch Güterabwägung entschieden werden, welches das höhere Gut ist. Demgegenüber spricht alles dafür, dass Güter, Tugenden und Pflichten drei gleich fundamentale, nicht aufeinander rückführbare Orientierungen im Handeln sind. Das Urteil, dass Verletzungen der Menschenwürde wie beispielsweise die Folterung der Häftlinge in Abu Ghraib unsittlich sind, bezieht seine Evidenz nicht aus konsequentialistischen Erwägungen hinsichtlich bestimmter Güter, die dadurch verletzt werden, sondern aus der unmittelbaren Anschauung entsprechender Szenarien. Die Bezeichnung einer Handlung als »unsittlich« besagt dabei nach dem Ausgeführten, dass sie einem zu erstrebenden Gut, einer Tugend oder einer (sittlichen) Pflicht zuwider ist. Der Ausdruck »unsittlich« ist in diesem Sinne deskriptiv und von einer moralischen Bewertung als gut oder schlecht, richtig oder falsch zu unterscheiden.

III.

Die Ausgangsfragestellung kann nun dahingehend präzisiert werden, ob der Gedanke der Menschenwürde als ein *sittliches* Konzept seine Grundlage im Gefühl oder in der Vernunft hat. Diesbezüglich sind nun zwei Perspektiven zu unterscheiden. In der intentionalen Perspektive dessen, der eine Handlung als Verletzung der Menschenwürde beurteilt, ist es weder der Verstand noch das Gefühl, sondern die Handlung, die ihn so urteilen lässt. Fragt man ihn, warum die Handlung eine Verletzung der Menschenwürde darstellen soll, so wird er auf Eigenschaften der Handlung verweisen und darauf, dass es sich bei dem von dieser Handlung Betroffenen um einen Menschen handelt und dass man einen Menschen so nicht behandeln darf. Fragt man ihn weiter, warum man einen Menschen so nicht behandeln darf, wird er weitere Gründe nennen. In der *Reflexion* auf diese Frage-Antwort-Kette erscheint die *Vernunft* als die Instanz, aus der die Menschenwürde abgeleitet ist und die überhaupt zwischen »sittlich« und »unsittlich« unterscheiden lässt. Denn Gründe beizubringen ist Sache der Vernunft.

Von der intentionalen Perspektive des Urteilenden und der darauf bezogenen Reflexionsperspektive ist andererseits eine Beobachterperspektive zu unterscheiden, die die Intentionalität des Urteilenden ausblendet und an deren Stelle Phänomene in den Blick nimmt,

die gewissermaßen hinterrücks bei seinem Urteil wirksam sind. In diese Perspektive fallen Gefühle und Intuitionen. In der Introspektion kann sich der Urteilende bestimmter Gefühle bewusst werden, die er im Augenblick des Urteils hatte, und er kann sie in kausale Verbindung mit dem Urteil bringen. Jetzt ist es nicht die Handlung, die ihn so hat urteilen lassen, sondern das Gefühl, das er angesichts der Handlung empfunden hat. Die heutige neurobiologische Erforschung moralischen Verhaltens hat an die Stelle der Introspektion die naturwissenschaftliche Beobachterperspektive gesetzt. Die intentionale Perspektive des Urteilenden verschwindet hier völlig. Auslösend für sittliche Urteile sind hier neuronale Prozesse, die mit bildgebenden Verfahren zur Darstellung gebracht werden. Es scheint auf diese Weise eine große Evidenz erbracht werden zu können dafür, dass die sittliche Orientierung ihre Grundlage im Gefühl hat. Auch der Begriff der Menschenwürde wäre hiernach als die Artikulation unserer gefühlsbesetzten Vorstellungen davon zu begreifen, was mit einem Menschen geschehen bzw. nicht geschehen darf.

So gesehen läuft die Humesche Frage, ob die Moral aus dem Verstand oder aus dem Gefühl abgeleitet ist, auf die Entscheidung zwischen zwei Perspektiven hinaus. Humes These, dass sie ihre Grundlage im Gefühl hat, ist gleichbedeutend mit der Favorisierung der Beobachterperspektive. Die Gegenthese, dass sie ihre Grundlage im Verstand hat, favorisiert die intentionale Perspektive des moralisch Urteilenden und Handelnden. Da wir beide Perspektiven einnehmen können, ist der Streit darüber, welche These recht hat, letztlich müßig. An der sittlichen Orientierung sind offenbar sowohl Verstand als auch Gefühl beteiligt, je nach eingenommener Perspektive. Man kann weder bestreiten, dass wir über sittliche Urteile mit Gründen und Argumenten diskutieren können, noch bestreiten, dass bei solchen Urteilen Gefühle und Intuitionen eine Rolle spielen. Beide Perspektiven haben in der Geschichte der Ethik von deren Anfängen an eine Rolle gespielt. Die aristotelische Feststellung, dass alles menschliche Handeln nach einem Gut strebt, als das in letzter Instanz die Glückseligkeit ausgemacht wird, ist an der intentionalen Perspektive des Handelnden orientiert. Die ebenfalls bei Aristoteles zu findende anthropologische Unterscheidung verschiedener Seelenteile und die Reflexion auf deren Rolle beim Zustandekommen einer Handlung nimmt demgegenüber die Beobachterperspektive ein.

Was die heutige neurobiologische Erforschung der Grundlagen der Moral von deren Erörterung bei Aristoteles unterscheidet, ist die Perspektive und Methodik der modernen Naturwissenschaft. Nicht erst die Neurobiologie hat die Moral dieser Perspektive unterworfen. Bereits bei Hume ist dies der Fall in dessen Untersuchung der Grundlagen der Moral. Hume orientiert sich nämlich in dieser Untersuchung an Newtons experimenteller Methode, von der er sich eine zweifelsfreie Beantwortung seiner Frage nach den Quellen der Moral erhofft. Bereits hier werden die Weichen gestellt für das, was heute von Forschern als »Naturalisierung der Moral« im Sinne der modernen Naturwissenschaft zum Programm erhoben wird.

Gegenüber solch weitreichenden Ambitionen wird man freilich große Zurückhaltung üben müssen. Denn es kann ja kein Zweifel darüber bestehen, dass der intentionalen Perspektive des sittlich Urteilenden und Handelnden insofern ein Primat zukommt, als wir ohne diese Perspektive und das Nachdenken über sie gar nicht wüssten, was sittliche Urteile sind. Weder die Neurobiologie, noch die Verhaltensbiologie, noch die Emotionsforschung kann uns darüber etwas lehren. Solche Forschungen können bestimmte Phänomene aufklären, die mit sittlichem

Verhalten in Verbindung stehen. Sie können z.B. die Ursachen des Ausfalls der sittlichen Orientierungsfähigkeit aufgrund von Hirnverletzungen aufklären. Solche Erkenntnisse können hilfreich sein für ein genaueres Verständnis dieser Fähigkeit. Aber es wäre ersichtlich überzogen, würde sich damit der Anspruch verbinden, dass solche Forschungen uns Aufschluss geben über das *Wesen* sittlichen Verhaltens. Ähnliches gilt ja auch für andere Phänomene. So lässt sich eine Armbewegung, mit der uns jemand etwas zeigt, einerseits als intentionale Handlung wahrnehmen und andererseits als Körperereignis, das durch Muskelkontraktionen und auslösende Reize des zentralen Nervensystems verursacht ist. Niemand käme auf die Idee zu behaupten, dass die zweite Wahrnehmung uns erst wahren Aufschluss gibt über die betreffende Handlung.

IV.

Fruchtbarer als das Ausspielen beider Perspektiven gegeneinander ist es, beide Perspektiven aufeinander zu beziehen, um zu einem genaueren Verständnis sittlichen Urteilens und Entscheidens zu gelangen. Sie lassen sich unter der Fragestellung in Beziehung setzen, welche Ereignisse dem, was wir in der intentionalen Perspektive des sittlichen Urteilens und Entscheidens tun, in der Beobachterperspektive korrespondieren, und wie umgekehrt das, was wir in der Beobachterperspektive feststellen, mit dem verknüpft ist, was in der intentionalen Perspektive geschieht.

Bevor auf diesen Punkt genauer eingegangen werden kann, bedarf es einer näheren Erläuterung der Begriffe »Gefühl« und »Intuition«. Es gibt in der heutigen Neurobiologie und Emotionsforschung keine allgemein anerkannte Theorie darüber, was Gefühle sind. Auch gibt es keine einheitliche Klassifizierung von Gefühlen. Vielmehr finden sich recht unterschiedliche Theorien und Klassifizierungen. Das Alltagsverständnis assoziiert mit dem Wort »Gefühl« etwas, das bewusst ist oder doch bewusst werden kann. Gefühle sind hiernach etwas, das uns als psychische Realität reflexiv an uns selbst zugänglich ist. Sie sind somit Teil unserer Subjektivität als dem Inbegriff dessen, was wir solchermaßen an uns selbst erfassen können. Die These, dass die sittliche Orientierung ihre Grundlage im Gefühl hat, wäre hiernach gleichbedeutend damit, dass sie in unserer Subjektivität angelegt ist.

In der Neurobiologie und Emotionsforschung findet sich demgegenüber ein anderer Gefühlsbegriff. Großen Einfluss hat hier die Unterscheidung von Damasio zwischen *emotions* und *feelings*," Der Begriff »emotions« bezeichnet physiologische Veränderungen des Körperzustands, der Begriff »feelings« die Wahrnehmung von Körperzustandsveränderungen. Letztere ist nicht notwendig an Bewusstsein geknüpft. Wird sie bewusst, dann ist Inhalt dieses Bewusstseins, dass eine emotion gefühlt wird. Diese Differenzierung ist insofern erhellend, als sie bedeutet, dass der sittliche Verhaltensimpuls nicht notwendig von einem bewussten *feeling* ausgehen muss. Wir sehen, wie ein Aggressor einen Wehrlosen peinigt, und sind augenblicklich in Anspannung (*emotion*), dazwischen zu gehen, ohne dass dies in diesem Augenblick mit *einemfeeling* oder gar *bewusstenfeeling* verbunden sein muss oder gar durch ein *feeling* verursacht ist. Nicht einmal *ex post* muss es nach dieser Theorie zu einem bewussten *feeling* kommen. Hiernach ist es nicht unsere Subjektivität, in der der

sittliche Verhaltensimpuls seine Grundlage hat. Vielmehr ist er in Schichten angelegt, die jenseits dessen liegen, was wir als psychische Realität an uns selbst erfassen. Wohl können wir in jenem Beispiel die Körperzustandsveränderung in Gestalt von plötzlicher Anspannung an uns selbst erfassen. Aber ihr korrespondiert kein psychisches Ereignis in Gestalt eines *feeling*. Auffassungen, die die Quelle sittlichen Verhaltens in subjektiven mentalen Zuständen wie dem Bewusstsein zugänglichen Gefühlen, Gewissheiten, Überzeugungen, Wille usw. lokalisieren, werden hierdurch in Frage gestellt. Das betrifft nicht zuletzt theologische Auffassungen, welche die Quelle der sittlichen Orientierung in solche Gewissheiten und Überzeugungen verlegen, von denen angeblich alles Handeln begleitet wird. Die große Bedeutung, die der Subjektivität in manchen theologischen Konzeptionen zugemessen wird, muss von daher überdacht werden.

Auf die ethische Debatte übertragen ist Damasio Unterscheidung hilfreich im Hinblick auf das Verständnis des Begriffs des *Intuitiven*, der innerhalb der Metaethik eine zentrale Rolle spielt. Teilweise wird dieser Begriff dort nämlich so verwendet, als würde es sich dabei um subjektive mentale Zustände handeln. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass der Begriff in der Regel *prädikativ* gebraucht wird im Sinne der Aussage »X hat die Intuition, dass p«¹⁷, und das legt ein solches Verständnis nahe. Doch lässt sich fragen, was eine intuitive Überzeugung von anderen Überzeugungen unterscheidet, wenn nicht die Tatsache, dass sie intuitiv ist. Das bedeutet, dass der Begriff, recht verstanden, *adverbial* zu gebrauchen ist und in diesem Gebrauch etwas über die Art des Zustandekommens eines Urteils, einer Überzeugung oder einer Handlung aussagt: »X urteilt intuitiv, dass p«. Der Begriff sagt m.a.W. etwas über das *Urteilen* aus und nicht über urteilende *Subjekte* und deren mentale oder psychische Zustände. Was in der metaethischen Debatte als »intuitiv« bezeichnet wird, lässt sich im Sinne der Unterscheidung von Damasio als *emotion* interpretieren.

Folgt man Damasio Theorie, aber auch den Erkenntnissen anderer Forscher im Bereich der Neurobiologie und Emotionsforschung, dann verliert die Humesche Alternative von »Verstand« oder »Gefühl« ihre Trennschärfe. Es gibt einen breiten Konsens, dass die kognitiven Prozesse durch *emotions* im Sinne von Damasio immer schon mitgesteuert sind. Dem Gedanken einer rein rationalen Begründung sittlicher oder moralischer Urteile, wie er sich aufgrund eines verständlichen Misstrauens gegenüber Intuitionen und Gefühlen angesichts von deren Fallibilität nahe legt, wird dadurch die Grundlage entzogen. Auch bei den rationalsten sittlichen Argumentationen ist die Ebene der *emotions* immer schon mitbeteiligt.

Dies ist erhellend im Blick auf das Verständnis solcher Argumentationen. Man betrachte die folgende Schlusskette, die nicht erfunden, sondern in der niederländischen Debatte über die aktive Sterbehilfe sinngemäß so vorgetragen worden ist":

- (1) Das Wohl des Patienten ist oberstes Gebot für den Arzt (*salus aegroti suprema lex*).
- (2) Einem Patienten auf sein Verlangen hin aus einer schweren Notlage zu helfen, bedeutet, für sein Wohl besorgt zu sein.
- (3) Aktive Sterbehilfe hilft in bestimmten Fällen Patienten aus einer schweren Notlage.

- (4) Aktive Sterbehilfe liegt auf der Linie des ärztlichen Ethos.

(4) ist emotional umstritten, (1) mit der Vorstellung der Fürsorge und des Helfens emotional positiv besetzt. Offensichtlich zielt die Argumentation darauf ab, diese positive Besetzung auf die aktive Sterbehilfe hinunterzudeklinieren. Was als logisches Verhältnis von Aussagen auftritt, ist so begriffen darauf gerichtet, im Blick auf einen emotional strittigen Sachverhalt das Gefühl zu beeinflussen. Dies funktioniert freilich nur, wenn der Adressat diesen Argumentationsgang auch emotional mitgeht. Für einen Arzt, der in der Tradition des hippokratischen Ethos steht, verbindet sich mit dem Gedanken der Sorge für das Wohl des Patienten die Vorstellung des Heilens und Linderns, und es ist diese Vorstellung, die für ihn emotional positiv besetzt ist. Die Tötung des Patienten ist in dieser Vorstellung nicht enthalten, sondern vielmehr durch sie ausgeschlossen. Er wird sich daher durch diese Argumentation schwerlich überzeugen lassen.

V.

Das Beispiel macht auf etwas aufmerksam, das in den empirischen Forschungen zur Moral im Bereich der Neurobiologie und Emotionsforschung zumeist übersehen wird. Das Gefühl bewertet nicht einfach Sachverhalte, sondern die Vorstellungen, die sich mit Sachverhalten verbinden. Das bleibt in jenen Forschungen in der Regel unberücksichtigt. Man konfrontiert die Probanden mit Szenarien und misst, was diese Szenarien in ihnen auslösen. Und so entsteht der Eindruck, dass diese Szenarien unmittelbar auf sie wirken. Die Folge ist eine monokausale Erklärung der sittlichen bzw. moralischen Orientierung aus dem Gefühl, statt dass das Zusammenwirken von Sachverhalt, Vorstellung und Gefühl analysiert wird.

Es ist dieses Zusammenwirken, in welchem der Schlüssel liegt für das adäquate Verständnis der rationalen sittlichen Reflexion. Man kann sich dies am Modell des Überlegungsgleichgewichts verdeutlichen, welches sich in der Angewandten Ethik als Methode etabliert hat. Das Beispiel sei die zurückliegende Debatte über die Forschung an embryonalen Stammzellen. Sie ist für unseren Zusammenhang nicht zuletzt deshalb von Interesse, weil sie illustriert, dass und wie sich die medizinethische Reflexion auf der vormoralischen sittlichen und nicht der moralischen Ebene bewegt. Alle drei Modi der sittlichen Orientierung im Handeln, Güter, Tugenden und Pflichten, lassen sich in dieser Debatte wiederfinden.

Einerseits ging es um ein *Gut*, nämlich um das Wohl künftiger Patientinnen und Patienten, die möglicherweise in den Genuss von Therapien zur Heilung oder Linderung von Krankheiten kommen, die aus der embryonalen Stammzellforschung gewonnen werden. Auf der anderen Seite löste die embryonale Stammzellforschung bei vielen Menschen eine intuitive Irritation aus. In sprachlich artikulierter Form lässt sie sich dahingehend formulieren, dass man das mit menschlichen Embryonen nicht macht bzw. nicht machen darf. Die den weiteren Diskurs bestimmende Frage war, warum man das mit menschlichen Embryonen nicht machen dürfen soll. Was genau ist es, das hier tangiert und verletzt wird?

Die Methode des Überlegungsgleichgewichts funktioniert nach dem Prinzip von *trial and error*. Versuchsweise könnte auf jene Frage unter Bezugnahme auf einen ethischen Topos geantwortet werden, dass die embryonale Stammzellforschung mit der Ehrfurcht vor dem Leben unvereinbar ist. Diese Antwort enthält zweierlei, nämlich erstens eine Beschreibung von menschlichen Embryonen als »Leben« und zweitens die Bezeichnung einer sittlichen

Tugend, die gegenüber dem solchermaßen Beschriebenen zu wahren ist. Ob diese Antwort adäquat ist, entscheidet sich in der Kohärenzprüfung bezüglich unserer sonstigen Überzeugungen hinsichtlich des Umgangs mit Leben. Gerade Albert Schweitzer als Exponent der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben war sich dessen nur zu bewusst, dass solche Ehrfurcht keineswegs ausschließt, dass wir Leben instrumentalisieren und vernichten. Wir müssen dies tun, um uns selbst zu erhalten. Der Gedanke der Ehrfurcht vor dem Leben liefert daher kein zureichendes Argument, um menschliche Embryonen der verbrauchenden Forschung zu entziehen.

Somit beginnt die Suche von vorne. Wir müssen nach einer Antwort suchen, die erstens eine Beschreibung menschlicher Embryonen enthält, die diese von anderem Leben unterscheidet, das wir instrumentalisieren und vernichten, und zweitens eine auf diese Beschreibung bezogene sittliche Orientierung benennt, die menschliche Embryonen der Instrumentalisierung und Vernichtung entzieht. Dies scheint der Gedanke der Heiligkeit des menschlichen Lebens zu leisten, der in der angelsächsischen Debatte eine prominente Rolle spielt. Er führt eine neue Beschreibung ein, derzufolge Embryonen nicht einfach Leben, sondern menschliches Leben sind. Zweitens, falls Heiligkeit mit Unantastbarkeit zu übersetzen ist, bezeichnet er eine sittliche *Pflicht* gegenüber dem solchermaßen Beschriebenen, nämlich es nicht anzutasten. Auch diese Antwort muss wieder einer Kohärenzprüfung unterzogen werden mit unseren sonstigen Überzeugungen hinsichtlich des Umgangs mit menschlichem Leben, und diese ergibt, dass wir keineswegs alles, was sich als menschliches Leben klassifizieren lässt - Keimzellen, eine Hautzelle, ein explantiertes Organ -, als heilig, unantastbar und der verbrauchenden Forschung entzogen betrachten. Also hält auch diese Antwort nicht Stand, und die Suche nach einer adäquaten Beschreibung und einer dieser Beschreibung zugeordneten sittlichen Orientierung, welche die ursprüngliche intuitive Irritation einfängt und zugleich kohärent ist mit unseren sonstigen Überzeugungen, muss von vorne beginnen.

Der Prozess kann hier abgekürzt werden, denn das Ergebnis ist bekannt. Viele verbinden mit dem menschlichen Embryo nicht nur die Beschreibung »menschliches Leben«, sondern die Beschreibung »Mensch« oder »potenzieller Mensch« oder »werdender Mensch«, und Menschen gegenüber stehen wir in bestimmten sittlichen *Pflichten*, wie sie durch den Begriff der Menschenwürde artikuliert werden. Dies scheint die ursprüngliche intuitive Irritation einzufangen. Die drei zentralen Argumente in der Debatte, das Identitätsargument, das Kontinuitätsargument und das Potentialitätsargument, suchen denn auch den besonderen Status des Embryos von dessen Beziehung zu einem Menschen und aus dessen besonderem Status abzuleiten. Doch schließen sich hier neue Fragen an. Eine davon ist, ob man Embryonen, d.h. Organismen, tatsächlich ein Prädikat wie ‚Mensch-‘ zuerkennen oder sie in Identität, Kontinuität oder Potentialität im Hinblick auf einen Menschen sehen kann. Anders als heute hat zum Beispiel die Evangelische Kirche vor der Einführung der In-vitro-Fertilisation nichteingestuzte Embryonen nicht als reale oder potentielle Menschen, sondern nur als menschliches Leben im rein biologischen Sinne betrachtet.“ Sonst hätte sie die Spirale nicht tolerieren können, durch die Embryonen an der Einnistung in die Gebärmutter gehindert und zum Absterben gebracht werden. Denn das wäre dann Tötung von Menschen gewesen.

Die Debatte soll hier nicht noch einmal aufgerollt werden. Für unseren Zusammenhang ist zweierlei wichtig. Erstens gilt es zu sehen, dass wir uns mit alledem auf der Ebene der sittlichen

und nicht der moralischen Orientierung bewegt haben. Es fehlt jede Bezugnahme auf Normen, Werte, Rechte, richtig oder falsch, gut oder schlecht. Statt vom *moralischen* Status des Embryos sollte daher präziser vom *sittlichen* Status von Embryonen gesprochen werden. Denn das Urteil, dass die embryonale Stammzellforschung mit der Menschenwürde unvereinbar ist, ist ein sittliches und kein moralisches Urteil. Es reicht, falls es zutrifft, vollkommen aus, um uns in sittlicher Hinsicht dahingehend zu orientieren, dass wir von der embryonalen Stammzellforschung Abstand nehmen sollten, und es muss dazu nicht erst in ein moralisches Urteil überführt werden. Es kann freilich in ein solches Urteil überführt werden des Inhalts, dass solche Forschung moralisch unzulässig ist, weil es eine moralische Pflicht gibt, die Menschenwürde zu achten. Mit dieser Feststellung beruft man sich auf eine Norm der *moral community*, Ob es sich freilich um einen Fall von Verletzung der Menschenwürde handelt, das ist eine Frage, die auf der Ebene der sittlichen Orientierung geklärt werden muss, weil die Menschenwürde dieser Ebene zugehört.

Genauso wichtig ist nun aber eine zweite Beobachtung. Offensichtlich geht es in dem skizzierten Überlegungsgang im Kern um die Frage, wie menschliche Embryonen zu *beschreiben* sind und welche *Vorstellungen* - Leben, menschliches Leben, Mensch - dementsprechend mit ihnen zu verbinden sind. Denn an diesen Vorstellungen macht sich die emotionale Bewertung von Handlungen fest, die menschliche Embryonen betreffen. Und von diesen Beschreibungen und Vorstellungen hängt ab, wie diese Bewertung rational expliziert wird - Ehrfurcht vor dem Leben, Heiligkeit des Lebens, Menschenwürde.

Dabei sind zwei Aspekte zu unterscheiden. Zum einen geht es um die *Identifikation* der Vorstellungen, die uns irritiert sein lassen. Dem dient die Kohärenzprüfung. Dieser zufolge scheidet etwa die Vorstellung, dass Embryonen »Leben« sind - was sie zweifellos sind -, als Explikation unserer Irritation aus, da Leben qua Leben Instrumentalisierung und Vernichtung nicht ausschließt. Also gäbe es keinen Grund, irritiert zu sein. Zum anderen geht es um die *Prüfung* der am Ende gefundenen Vorstellung daraufhin, ob sie den betreffenden Entitäten adäquat ist. Lassen sich sämtliche menschlichen Embryonen, also auch diejenigen, die sich nicht einnisten, als Menschen beschreiben?

Während das Gefühl Vorstellungen bewertet, kommt es der Vernunft zu, die Frage der adäquaten Beschreibung und somit der Repräsentation der betreffenden Entitäten in der Vorstellung zu klären. Dadurch kann die Vernunft eine ursprüngliche intuitive oder emotionale Irritation bestätigen oder korrigieren. Im Falle der Korrektur korrigiert sie nicht so, dass sie unmittelbar auf das Gefühl einwirkt, sondern vielmehr so, dass sie die Vorstellung korrigiert, an der sich das Gefühl festmacht. Das bedeutet, dass der Vernunft bei der sittlichen Entscheidungsfindung eine ausschlaggebende Rolle zukommt. Wie ist das Sterben von Terry Shiavo zu beschreiben, als Herbeiführung des Todes oder als Zulassen des Todes in dem Sinne, dass dessen Kommen keine lebensverlängernden Maßnahmen mehr entgegengesetzt werden? Das hängt davon ab, wie die Situation vor Abbruch der lebensverlängernden Maßnahmen zu beschreiben ist, ob als Erwartung des Todes (der dann zugelassen wird) oder als eine Situation, die nicht unter der Erwartung des Todes stand (so dass dieser herbeigeführt worden ist). Je nach Beschreibung fällt die emotionale Bewertung aus.

Das Beispiel zeigt, dass es zu kurz greift, wenn das sittliche Urteil allein auf das Gefühl zurückgeführt wird. Anders als Hume annahm, kommt dem Verstand nicht nur eine Funktion

im Hinblick auf die Abschätzung der Folgen von Handlungen zu, sondern ihm obliegt auch die Prüfung der Vorstellungen, an denen sich das Gefühl festmacht, und somit die Prüfung der *Adäquatheit des Gefühls* bezogen auf den fraglichen Sachverhalt. Wenn in Deutschland die fremdnützige Forschung an Einwilligungsunfähigen, wie sie in der Bioethikkonvention des Europarates vorgesehen ist, mit den Praktiken der NS-Medizin assoziiert wird mit der Folge tiefer emotionaler Widerstände, dann ist es Sache der Vernunft zu prüfen, ob diese Assoziation angesichts der strengen Kautelen, an die die Bioethikkonvention diese Forschung gebunden sehen möchte, sachlich adäquat ist.

VI.

Dieses Zusammenwirken von Gefühl und Vernunft erinnert an das aristotelische Modell, wonach die Affekte das Antriebspotential bereitstellen, welches durch die Vernunft gesteuert werden muss. Ohne dieses Antriebspotential kann die Vernunft in der Welt nichts bewirken. Es wäre wie bei bestimmten Hirnverletzungen, bei denen die Betroffenen zwar kognitiv noch wissen, was moralisch richtig oder falsch ist, aber zu eigenen moralischen Entscheidungen oder Handlungen unfähig sind.

Bei Aristoteles kommt freilich noch hinzu, dass die Vernunft eine Funktion in Bezug auf die Affekte selbst hat, nämlich im Blick auf deren Bildung und Kultivierung. Auf das hier skizzierte Modell übertragen würde das bedeuten, dass die Affekte mit den richtigen Vorstellungen zusammengeführt und verbunden werden müssen, so dass sie auf diese adäquat reagieren. Dazu leiten zum Beispiel Narrationen an, die bewirken, dass das Gefühl bestimmte Szenarien besetzt, die in der Wirklichkeit wiederbegegnen können. Die Adäquatheit des Gefühls hängt demnach von *zwei* Bedingungen ab, nämlich von der Adäquatheit von dessen Reaktion auf bestimmte Vorstellungen und Szenarien und von der Adäquatheit der betreffenden Vorstellungen bezogen auf den fraglichen Sachverhalt. Das Erste betrifft die Sensibilisierung des Gefühls für bestimmte Handlungen und Situationen, das Zweite die diskursive Klärung dessen, was der Fall ist.

Man wird der Vernunft wohl auch im Blick auf die Menschenwürde diese zweifache Funktion zuzuerkennen haben. Ohne die Verankerung im Gefühl gäbe es keine intuitive Irritation angesichts von Verletzungen der Menschenwürde. Es könnte noch so rationale philosophische oder theologische Begründungen der Menschenwürde geben, sie würden in der Welt nichts bewirken. Der Menschenwürdegedanke kann nur insoweit in der Welt wirksam werden, wie sein Gehalt durch das Gefühl besetzt ist. Insoweit ist es nicht falsch zu sagen, dass er als ein unser Handeln tatsächlich steuerndes Konzept nichts anderes ist als die Artikulation unserer intuitiven Vorstellungen davon, was mit einem Menschen unter keinen Umständen geschehen darf. Ohne die diskursive Klärung durch die Vernunft wüssten wir andererseits nicht, was als Verletzung der Menschenwürde einzustufen ist und was nicht. Das Beispiel der embryonalen Stammzellforschung sollte dies verdeutlichen. Emotionale Sensibilisierung und diskursive Aufklärung müssen sich dabei ergänzen und wechselseitig stützen. Gerade weil die rationalen Begründungen der Universalität der Menschenwürde nicht nur in sich notorisch schwach sind, sondern aus sich selbst auch nichts bewirken können, muss diese Schwäche auf der Ebene der

emotionalen Sensibilisierung für die Menschenwürde kompensiert werden in dem Sinne, dass alle Menschen unabhängig von ihrer Hautfarbe und ihrem Herkommen darin einbezogen sind."

So lautet am Ende die Antwort auf die Frage, ob die Menschenwürde im Gefühl oder in der Vernunft fundiert ist, dass sie in beidem fundiert ist. Als ein unser Verhalten wirksam steuerndes Konzept ist sie im Gefühl verankert. Dieses bedarf jedoch der Vernunft, um sich in der Realität im Blick auf die Wahrung der Menschenwürde orientieren zu können. Die Vernunft muss darüber hinaus dafür sorgen, dass das Gefühl für die Menschenwürde sensibilisiert wird. Dabei ist sie bezüglich der Frage, in welche Richtung das Gefühl sensibilisiert werden soll, ihrerseits wiederum durch das Gefühl mitgesteuert, das die Vorstellungen hinsichtlich dieser Richtung bewertet. Eine solche Sensibilisierungsaufgabe hat nicht zuletzt die theologische Vernunft, die in diesem Sinne die Potentiale der eigenen religiösen Tradition homiletisch, religionspädagogisch usw. fruchtbar machen muss.

Man muss nach dem Gesagten einen theologischen Rationalismus mit größter Skepsis betrachten, der meint, die theologisch-ethische Aufgabe hinsichtlich der Anerkennung und Achtung der Menschenwürde mit deren rationaler Begründung aus der Gottebenbildlichkeit oder mit der Berufung auf Bibelstellen oder ein »christliches Menschenbild« erledigt zu haben. Es täte der theologischen Ethik gut, wenn sie die psychologischen und neurobiologischen Forschungen zu den Grundlagen der sittlichen Orientierung in ihr Nachdenken über die Menschenwürde einbeziehen würde.

Prof Dr. Johannes Fischer

Institut für Sozialethik

Zollikerstrasse J17

CH-8008 Zürich

Abstract

What is the concept of human dignity derived from? Does it have its foundation in the emotions or in reason? By dint of a differentiation between apremoral, *sittliche* orientation in acting (differentiated in pre-moral *goods*, *duties* and *virtues*) and a moral orientation, which is due to an external evaluating moral community, the author comes to the conclusion that human dignity finds its foundation in both the emotions *and* rationality. This has important implications for the task of a theological ethics insofar it is concerned with the concept of human dignity and its enforcement.

Anmerkungen

1. Die folgenden Überlegungen entstanden im Rahmen des Projektes »Struktur der moralischen Orientierung«, das im interdisziplinären Verbund mit Neurobiologie, Verhaltensbiologie und Emotionsforschung im Rahmen des universitären Forschungsschwerpunkts Ethik der Universität Zürich durchgeführt wird.
2. *D. Hume*, Eine Untersuchung der Grundlagen der Moral, hg. von *K. Hepfer*, 2002, 4.
3. *J. Haidt*, The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgement. *Psychological Review* 108 (4), 200 I, 814-834.
4. *R. Rorty*, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: *S. Shute / S. Hurley*, Menschenrechte, 1996.
5. Vgl. zu dieser Differenzierung *1. Fischer*, Moralische und sittliche Orientierung, in: *ThLZ* 130. Jg. (5/2005), 471-488.

6. *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik*, 1094a.
7. *H. Frankfurt*, Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens, in: ders., *Freiheit und Selbstbestimmung*, 2001, 98-115. Frankfurt interpretiert diese Nötigung als voluntionale Nötigung, d.h. als Nötigung durch den eigenen Willen.
8. *E. Tugendhat*. Vorlesungen über Ethik, 1993.
9. Die Ausdrücke Normen, Werte und Rechte kommen auch in Bedeutungen vor, die nicht in den Bereich der Ethik fallen.
10. Dies unterscheidet den Wertbegriff als moralischen Begriff vom sittlichen Begriff der Menschenwürde. Das gilt jedenfalls dann, wenn Letzterer im Sinne der Artikulation unserer intuitiven Vorstellungen davon aufzufassen ist, was einem Menschen qua Menschen angemessen oder unangemessen ist. Denn dann kann die Menschenwürde nicht als ein solcher »Basisgrund« (C. Taylor, *Die Quellen des Selbst*, 1996, 149f.) für die Begründung des Gebots oder Verbots bestimmter Handlungen in Anspruch genommen werden. Ein Satz wie »Weil X Menschenwürde hat, darf X nicht gefoltert werden- ist dann tautologisch. Denn der Begriff der Menschenwürde ist dann u.a. über die Vorstellung gebildet, dass ein Mensch nicht gefoltert werden darf, und so läuft dies auf die Feststellung hinaus, dass X nicht gefoltert werden darf, weil X nicht gefoltert werden darf. Sachlich angemessen kann man nur sagen, dass der Ausschluss der Folter zum Gehalt des Menschenwürdegedankens gehört. Werte hingegen fungieren als solche Basisgründe, etwa im Sinne der Feststellung, dass die Natur schonend zu behandeln ist, weil sie einen intrinsischen Wert hat. Aufgrund dieses unterschiedlichen Status ist die Interpretation der Menschenwürde als intrinsischer Wert des Menschen fragwürdig.
11. Vgl. dazu *H. Schnädelbach*, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, 1983, 198-234.
12. Diese Feststellung impliziert nicht notwendig einen nonkognitivistischen Standpunkt. Man kann Kognitivist sein und Aussagen wie »Schwangerschaftsabbruch ist verwerflich« oder "Schwangerschaftsabbruch verdient Missbilligung« Urteilscharakter zuerkennen und gleichzeitig anerkennen, dass wir mit solchen Urteilen Einfluss auf die Meinungen anderer zu nehmen suchen. Beides kann sich zu dem Ideal verbinden, dass mit der möglichst wasserdrichten Begründung derartiger Urteile andere zu deren Anerkennung genötigt werden können.
13. An der Ausdifferenzierung der sittlichen gegenüber der moralischen Orientierung hat innerhalb der religiösen Tradition des Westens die Reformation entscheidenden Anteil. In Abgrenzung von der spätmittelalterlichen Bußpraxis, der die Auffassung zugrunde lag, dass der Mensch durch gute Werke vor Gott gut werden und sich dessen Gnade und Vergebung verdienen könne, insistierte die protestantische Rechtfertigungslehre darauf, dass keine Handlung und kein Werk, sondern allein der Glaube im Sinne eines Vertrauens des Herzens (*fiducia*) den Menschen ins rechte Verhältnis zu Gott setzen kann. Das menschliche Handeln wird damit aufgelastet, den Handelnden vor Gott qualifizieren zu sollen, indem es als gutes Handeln dessen Billigung und Wohlgefallen findet. Es wird frei in dem Sinne, dass es sich ohne moralische Nebenabsichten ganz und ungeteilt am Nächsten orientieren kann und an dem, was diesem nützt. »Darum soll seine <sc. des Christenmenschen> Absicht in allen Werken frei und nur dahin gerichtet sein, dass er anderen damit diene und nütze sei, nichts anderes sich vorstelle, als was den anderen not ist.« (*M. Luther*, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7, 34) Insofern hat die protestantische Rechtfertigungslehre eine radikale Entmoralisierung des Handelns zur Folge. Nicht weil es moralisch gut oder geboten ist und die Billigung irgendeiner Instanz genießt, sondern weil es im Sinne der Liebe als christlicher Leitorientierung ist, ist es dem Christen aufgegeben. »Moralisch sein« ist aus der Perspektive der protestantischen Rechtfertigungslehre keine Möglichkeit christlicher Existenz. Diese reformatorische Weichenstellung unterscheidet bis heute die protestantische Ethik von der katholischen Moraltheologie. Diese hat ihre Wurzeln in der Buß- bzw. Beichtpraxis, welche eine Theorie zur Beantwortung der Frage erfordert, wie Normverletzungen hinsichtlich ihres Schweregrades einzustufen sind, weil davon abhängt, welche Bußleistungen der Normverletzer als Voraussetzung für die Sühnung und Vergebung seiner Tat erbringen muss. Hier geht es um die Wiederherstellung der moralischen Ordnung. Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, inwieweit sich diese konfessionelle Differenz bis in die heutige philosophische Ethik hinein auswirkt, z.B. aufgrund der religiösen Herkunft ihrer Vertreterinnen und Vertreter.
14. Vgl. dazu *1. Fischer*, *Moralische und sittliche Orientierung*, ThLZ 130 (2005), 472-488.
15. Insbesondere innerhalb der evangelisch-theologischen Ethik ist diese Auffassung im Anschluss an Schleiermacher verbreitet. Vgl. *W Härle*, Die gewinnende Kraft des Guten. Ansatz einer evangelischen Ethik, in: ThLZ 2/2004.
16. *A.R. Damasio*, A note on the neurobiology of emotions. In: *S.G. Post/Li.G. Underwood/J.P. Schloss/WB. Hurlbutt* (eds.), *Altruism & Altruistic Love*, Oxford University Press, Oxford, 2002, 264-271. Vgl. *W Lenzen*, *Damasios Theorie der Emotionen*, in: *Facta Philosophica* 6,2004,269-309.
17. Dieser prädikative Gebrauch und die daraus resultierende Gleichsetzung von Intuitionen und subjektiven Überzeugungen (beliefs, convictions) und Urteilen (judgments) ist in der Literatur verbreitet: »Each intuition [...] is a judgment -that p<-for some suitable class of propositions p. An intual report is a verbal report of a spontaneous mentaljudgment.« (*Alwin Goldman/Joel Pust*, *Philosophical Theory and Intuitional Evidence*, in: *M.R. DePaul/W Ramsey* (ed.), *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*, 1998, 179-197,179).
18. *H.M. Kuitert*, *Der gewünschte Tod*, 1991.
19. Somit gab es damals nicht »den- Status »des- Embryos, über den in der heutigen Debatte gestritten wird, sondern einen mindestens zweifachen Status von Embryonen, nämlich einerseits von solchen, die nicht zur Einnistung

gelangen und im biologischen Sinne menschliches Leben sind, und andererseits von solchen, die in Verbindung mit einem in Zukunft geborenen Menschen stehen. Diese Verbindung sah man in ihren Entwicklungsmöglichkeiten begründet. Mit dem organismischen »etwas« des Embryos wurde der an diesem selbst nicht aufweisbare »jemand« verbunden, der im Verlaufe der Schwangerschaft und vollends mit der Geburt als Person unter menschlichen Personen in Erscheinung treten wird. Voraussetzung dafür war, dass die Entwicklungsmöglichkeiten auf dieses Ende zu gegeben sind, was für die Mehrzahl der natürlich entstandenen Embryonen nicht zutrifft. Vor Einführung der In-vitro-Fertilisation war daher nicht »der« Status »des« Embryos, sondern der Schwangerschaftsabbruch als Abbruch der Entwicklung einer menschlichen Person das zentrale ethische Problem. Vgl. dazu 1. *Fischer*, Wenn »etwas« zu »jemandem« wird. Zum Status »überzähliger« Embryonen, in: NZZ vom 10./11. 8.2002.

20. *Rorry*, vgl. Anm. 4.

Die Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD Ihre Zusammensetzung und ihr Arbeitsprogramm in der Periode 2004-2009

Von Hermann Barth

Die Kammer für Öffentliche Verantwortung gehört zu den ältesten Institutionen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Die 1948 beschlossene Grundordnung hat von Anfang an in Art. 22 Abs. 2 vorgesehen, dass zur »Beratung der leitenden Organe«, nämlich der Synode, der Kirchenkonferenz und des Rates, »für bestimmte Sachgebiete kirchliche Kammern aus sachverständigen kirchlichen Persönlichkeiten zu bilden« sind. Mehrere Aspekte dieser Vorschrift sind bemerkenswert:

Es handelt sich in der Tat um eine Vorschrift, nicht um die Eröffnung einer Möglichkeit. Die leitenden Organe sind der Beratung durch sachverständige Gremien bedürftig. Darum sind für bestimmte Sachgebiete Kammern »zu bilden«.

Das entscheidende Kriterium für die Zusammensetzung einer Kammer besteht darin, den nötigen Sachverstand für das jeweilige Sachgebiet bereitzustellen. Darin artikuliert sich das Bewusstsein, dass die evangelische Kirche für die Wahrnehmung ihrer öffentlichen Verantwortung auf qualifizierte fachliche Beratung angewiesen ist. Das Wort der Kirche in weltlichen Angelegenheiten lebt nicht allein von ihrer geistlichen Autorität, sondern zunächst einmal davon, dass sie weiß bzw. sich sagen lässt, worum es in der Sache geht.

An die Mitglieder einer Kammer wird aber nicht nur die Anforderung gestellt, dass sie über Sachverstand auf dem jeweiligen Sachgebiet verfügen, sondern dass sie »kirchliche Persönlichkeiten« sind. Es geht um die Verbindung von Expertenwissen und Bindung an den kirchlichen Auftrag.

Die Vorschrift der Grundordnung weist den Kammern die Aufgabe der Beratung aller leitenden

den Organe zu. Faktisch waren die Kammern in der Geschichte der EKD vorrangig oder gar ausschließlich beratende Gremien des Rates. Dies drückt sich schon darin aus, dass es immer der Rat ist, der Kammern beruft.

Die Berufung durch den Rat bringt es mit sich, dass die Tätigkeitsperiode der Kammern an die Amtszeit des Rates gebunden ist und darum etwa sechs Jahre umfasst. Die Kammer für Öffentliche Verantwortung ist erstmals am 22. März 1949 gebildet worden und nach ihrer ersten Tätigkeitsperiode von 1949 bis 1955 regelmäßig neu eingerichtet worden. Die derzeitige Tätigkeitsperiode ist somit die zehnte einer Kammer für Öffentliche Verantwortung. Der im November 2003 neu gewählte Rat hat die grundlegenden Beschlüsse zur Zusammensetzung und zur konkreten Aufgabenstellung der X. Kammer für Öffentliche Verantwortung in seiner Sitzung am 22./23. Januar 2004 gefasst. Die Kammer hat sich am 26./27. November 2004 konstituiert.

Im folgenden wird über die Zusammensetzung und das Arbeitsprogramm berichtet.

I, Zusammensetzung

Nach dem Stand vom 1. Juli 2005 gehören der Kammer für Öffentliche Verantwortung folgende »sachverständige kirchliche Persönlichkeiten« an:

Regionalbischöfin Susanne Breit-Keffler, München,

Dr. med. Andrea Dörries, Hannover,
Professor Dr. Johannes Fischer, Zürich,
Otto Fricke, MdB, Berlin

Professor Dr. Wilfried Härle, Heidelberg (Vorsitzender),

Klaus Jancovius, Stuttgart,
PfarrerIn Dr. Christiane Kohler-Weiß, Mecken-
beuren.
Staatssekretär Fritz Rudolf Körper, MdB, Ber-
lin,
Landtagspräsidentin Christine Lieberknecht,
Erfurt,
Thomas Rachel, MdB, Berlin,
Professor Dr. Hans-Richard Reuter, Münster,
Rechtsanwältin Ulrike Riedel, Berlin,
Professor Dr. Gerhard Robbers, Trier,
Michael Roth, MdB, Berlin,
Rezzo Schlauch, MdB, Berlin,
Professor Dr. Dr. Sabine von Schorlerner, Dres-
den,
Professor Dr. Richard Schröder, Berlin,
Professor Dr. Eva Senghaas-Knobloch, Bremen
(stellvertretende Vorsitzende),
Professor Dr. Klaus Tanner, Halle,
Brigadegeneral Dr. Klaus Wittmann, Hamburg.

Hinzu kommen zwei vom Rat berufene Ständige
Gäste sowie der vom Kirchenamt benannte Ge-
schäftsführer:

Vizepräsident Dr. Hermann Barth, Hannover,
Prälat Dr. Stephan Reimers, Berlin, sowie
Oberkirchenrat Dr. Eberhard M. Pausch, Han-
nover.

Die leitenden Gesichtspunkte für die Zusammen-
setzung sind bei den Kammern im wesentlichen
dieselben: Die Sachkunde aus dem jeweiligen
Sachgebiet soll gewährleistet sein, und die Plurali-
tät der von den evangelischen Christen reprä-
sentierten Arbeitsfelder und Positionen soll im
Maß des Sinnvollen und Möglichen abgebildet
werden:

1. Die kirchliche Stimme in öffentlichen An-
gelegenheiten wird - davon war im Zusammen-
hang der Vorschrift der Grundordnung bereits die
Rede - nur ernstgenommen, wenn sie sich durch
Sachkunde ausweist. Die geistliche und morali-
sche Autorität eines kirchenleitenden Organs oder
eines Bischofs kann helfen, den Äußerungen Öff-
entlichkeit und Gehör zu verschaffen. Aber die-
ser Vertrauensvorschuss wäre schnell verbraucht,
wenn die Sachaussagen in fachlicher Betrachtung
nicht diskussionswürdig wären. Der größte Schatz
der Kirchen, wenn es um die Vorbereitung von
Stellungnahmen zu Fragen öffentlicher Verant-
wortung geht, sind ihre Glieder mit Sachkunde
auf dem einschlägigen Gebiet, Experten ihres

Fachs und, jedenfalls viele von ihnen, innerhalb
der Kirche »Laien« im Verhältnis zu den Geistli-
chen.

2. Bei der Zusammensetzung wird darauf ge-
achtet, dass unterschiedliche gesellschaftliche
Gruppen, Arbeitsfelder und Positionen vertreten
sind. Die Kammern stehen damit vor der Aufga-
be der Konsensbildung. Das darf nicht zur Flucht
in den belanglosen oder gar den faulen Kompromiss
werden. Gebraucht wird vielmehr ein Konsens,
der so gehaltvoll ist, dass er durch die Of-
fenlegung von Dissensen, die nicht ausgeräumt
werden konnten, nicht entwertet wird. Die Ar-
beitsmaxime der Kammern könnte also lauten:
den Konsens verbreitern und den Dissens nicht
verschweigen. Diese Aufgabe stellt in gesell-
schaftlicher Perspektive eine wichtige Chance dar,
und so wird sie häufig von Mitgliedern, die sonst
den Dialog über die bestehenden Fronten hinweg
entbehren und vermissen, auch erlebt. Auf vielen
Feldern ist die Gesellschaft zu ihrem Gedeihen,
ja zu ihrem Überleben auf Konsens angewiesen.
Der Konsens muss sich bewähren bei der Herstel-
lung politischer Handlungsfähigkeit und vor al-
lem bei der Gewährleistung des Rechtsfriedens.
Es ist ein vorzüglicher Dienst an der Gesellschaft,
diesen Konsens im vopolitischen Raum vorzu-
bereiten und zu stiften.

11. Arbeitsprogramm

Das Arbeitsprogramm der Kammern kommt auf
zwei unterschiedlichen, sich ergänzenden Wegen
zustande: Zum einen gibt der Rat Arbeitsaufträge
oder thematische Anregungen, zum anderen ist
jede Kammer frei, eigene Vorhaben zu entwickeln.
Mit seinen Arbeitsaufträgen nimmt der Rat die
fachliche Kompetenz der Kammer in Anspruch,
um öffentliche Stellungnahmen qualifiziert vor-
zubereiten, die er im Rahmen seiner Leitungstätig-
keit als dringlich ansieht. Die Aufträge müs-
sen jedoch nicht konkret auf die Erarbeitung ei-
nes Textes zielen, sie können sich auch auf die
Bitte oder Anregung beschränken, bestimmten
Themen vorrangige Aufmerksamkeit zu widmen,
ihre Dringlichkeit überhaupt erst zu prüfen und
gegebenenfalls ein internes beratendes Votum zu
erstellen. Der Rat und seine einzelnen Mitglieder
haben ihre besondere, begrenzte Sicht auf das, was
aus kirchlicher Perspektive erhöhter Aufmerksam-
keit bedarf und Gegenstand eventueller öffentli-

ehrer Stellungnahmen werden sollte. Deshalb ist es sinnvoll und notwendig, dass sich das Arbeitsprogramm der Kammern nicht nur aus den Arbeitsaufträgen und Anregungen des Rates speist, sondern von der Kammer selbst ergänzt und fortgeschrieben werden kann. *Cum grano salis* lässt sich sagen: Bei den Überlegungen zum Arbeitsprogramm einer Kammer ist beim Rat vorrangig die kirchliche Innenperspektive, bei der Kammer jedoch auch die gesellschaftliche Außenperspektive leitend. Beide Blickwinkel sind nötig und brauchen sich gegenseitig.

Bei der Berufung der Kammer für Öffentliche Verantwortung am 22./23. Januar 2004 hat der Rat im Blick auf die inhaltlichen Gegenstände der Arbeit folgenden Beschluss gefasst:

»Erbeten werden a) grundsätzliche Überlegungen zur Frage des Umfangs, der Grenze und der Art und Weise der Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung durch die evangelische Kirche, b) ein Beitrag zur aktuellen friedensethischen und friedenspolitischen Orientierung und c) die kritische Beobachtung und Begleitung der neuesten medizin- und bioethischen Entwicklungen.«

Daraus hat sich für die Kammer ein überaus anspruchsvolles Arbeitsprogramm ergeben, das sie von ihrer konstituierenden Sitzung an zielstrebig in Angriff genommen hat. Der Umfang und die Dringlichkeit der vom Rat gegebenen Aufträge haben es mit sich gebracht, dass vorläufig noch keine aus der Kammer selbst heraus entwickelten Vorhaben klar erkennbar sind. Die folgenden Ausführungen zum Arbeitsprogramm können sich deshalb auf die drei vom Rat benannten Themenfelder beschränken:

1. Die Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung durch die evangelische Kirche

Dieses Vorhaben wird gelegentlich mit der Formel gekennzeichnet, es gehe um eine Revision der »Denkschriften-Denkschrift« von 1970. In dieser Formel steckt jedoch, wie sich zeigen wird, eine sachliche Verkürzung. Bei der »Denkschriften-Denkschrift« handelt es sich um die 1970 veröffentlichte und von der Kammer für soziale Ordnung vorbereitete Denkschrift »Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen« (wieder abgedruckt in: Die Denkschriften der EKD, Band 1/1, 1978, S. 43-76; jetzt auch zugänglich in der 2004 herausgekommenen CD-Rom-Ausgabe der Denkschriften der EKD).

Zwischen der »Denkschriften-Denkschrift« von 1970 und dem aktuellen Arbeitsauftrag, den der Rat erteilt hat, gibt es ohne Zweifel eine beträchtliche Schnittmenge. Dies gilt insbesondere für den grundlegenden Abschnitt I der »Denkschriften-Denkschrift«, der unter der Überschrift steht: »Warum soll und muß sich die Kirche zu politischen und gesellschaftlichen Fragen äußern?«. Aber der Fokus der Denkschrift von 1970 ist, wie ihr Titel und zumal dessen Kurzform »Denkschriften-Denkschrift« erkennen lassen, die Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung in der Gestalt von längeren schriftlichen Ausarbeitungen. Das vom Rat gestellte Thema greift jedoch erheblich weiter. Ich benenne einige wichtige Fragen:

a) Was bedeuten die gegenwärtigen Bedingungen öffentlicher Kommunikation für die Form kirchlicher Stellungnahmen?

Ausführliche, in einem längeren Arbeitsprozess entstandene Texte - wie sie unter der Bezeichnung »Denkschrift«, »Studie«, »Orientierungshilfe«, »Argumentationshilfe« oder »Diskussionsbeitrag« in den vergangenen Jahrzehnten veröffentlicht wurden - behalten für die Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung auch künftig ihr Gewicht. Jedoch lässt sich nicht verkennen, dass, jedenfalls in einer breiteren Öffentlichkeit, die Bereitschaft und die Fähigkeit abgenommen haben, längere Texte zu rezipieren. Es gab in der Vergangenheit ohnehin neben den umfangreichen Stellungnahmen immer die knappen Erklärungen und Worte der Synode, des Rates oder seines Vorsitzenden. Ihre Bedeutung wird, auch aus Aktualitätsgründen, zunehmen. In Einzelfällen - so bei dem Anfang 2002 in Berlin veranstalteten Kongress »Zum Bild Gottes geschaffen. Bioethik in evangelischer Perspektive« - kann es in Betracht kommen, zur Darstellung der Position der evangelischen Kirche in der Öffentlichkeit neue, besondere Wege zu gehen. Hinzu kommt ein weiterer Gesichtspunkt: Die Mediengesellschaft drängt auf Personalisierung, sie will Positionen vorrangig nicht mit einer Institution, sondern mit einem bestimmten Gesicht verbinden. Die evangelische Kirche tut sich von ihrem Kirchen- und Amtsverständnis her schwer mit der Personalisierung. Aber sie hat in der Mediengesellschaft gar keine Alternative zu einer bewussten Bejahung und vernünftigen Inanspruchnahme des Mittels der Personalisierung. Damit verbindet sich im übrigen auch eine neue Gattung für die Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung der Kirche: das Inter-

view. Gremien kann man nicht interviewen. Das Interview zielt von seiner inneren Struktur her immer auf den individuellen Ton und die persönliche Färbung.

b) Worin unterscheiden sich kirchliche Stellungnahmen von den Ausarbeitungen anderer, politischer oder wissenschaftlicher, Expertengremien?

Der Unterschied kann nicht auf der formalen Ebene liegen. Auch kirchliche Stellungnahmen wollen das Urteil der Leserinnen und Leser nicht vorschreiben oder vorwegnehmen, vielmehr eine Hilfe zur eigenverantwortlichen Klärung geben. Der kirchliche Beitrag im Zeitgespräch öffentlicher Verantwortung unterliegt den allgemeinen Verständigungsregeln, zielt auf Überzeugung und nicht Bevormundung, auf Einsicht und nicht blinde Gefolgschaft. Der Unterschied muss vielmehr an inhaltlichen Kriterien festgemacht werden. Bei kirchlichen Stellungnahmen muss erkennbar werden, warum sich die Kirche gerade zu diesem Thema äußern will und was sie *als Kirche* dazu zu sagen hat. Dieses Kriterium hat im übrigen zur Folge, dass die Kirche nicht zu allem und jedem eine Stellungnahme abgeben wird. Sie verfehlt ihre Aufgabe, wenn sie sich auf die Ebene der Kommentierung der Tagespolitik begäbe. Das öffentliche kirchliche Wort muss rarer werden, das verleiht ihm auch mehr Gewicht.

c) Auf welche Weise kommt die Pluralität der in der evangelischen Kirche und Theologie vertretenen Positionen in den kirchlichen Stellungnahmen zum Ausdruck?

Schon bei der Zusammensetzung von Kammern und ad-hoc-Kommissionen wird darauf geachtet, dass sie nicht »stromlinienförmig« ausgerichtet, sondern kontrovers besetzt sind. Denn die evangelische Kirche will bewusst und ausdrücklich Raum lassen für unterschiedliche Ergebnisse der konkreten ethischen Urteilsbildung und der konkreten politischen Folgerungen. Es gibt viele ethische und politische Fragen, bei denen Christen mit guten Gründen unterschiedlicher Auffassung sein können. Kirchliche Stellungnahmen würden freilich wertlos sein, wenn sie vorhandene Dissense einfach nur abbildeten und sich im Dissens einrichteten. Der Respektierung unterschiedlicher Positionen muss als Gegengewicht die Bemühung um den Konsens, der ein stellvertretender Konsens für die ganze Gesellschaft werden kann, entsprechen. Die Mitglieder von Kammern und Kommissionen brauchen daher die Bereitschaft, auf-

einander zu hören, und jedenfalls die ernsthafte Absicht, sich bei besserer Belehrung auch zu korrigieren.

d) Welche Funktion haben öffentliche kirchliche Stellungnahmen, die von mehreren Kirchen gemeinsam verantwortet werden?

Für die Entwicklung der letzten Jahrzehnte ist es charakteristisch, dass sich die Kirchen in Deutschland, insbesondere die beiden großen Kirchen, die EKD und die römisch-katholische Kirche, in wachsendem Maße darum bemüht haben, in wichtigen öffentlichen Angelegenheiten und angesichts grundlegender ethischer Herausforderungen mit einer Stimme zu sprechen. Es gibt auf beiden Seiten kritische Stimmen, die auf ein eindeutigeres evangelisches oder - umgekehrt - römisch-katholisches Profil drängen. Aber die berechtigte Forderung, ein klares Profil zu zeigen, ist bei dieser Kritik nicht immer in der wünschenswerten Balance mit dem Bemühen, auf dem Boden des gemeinsamen christlichen Glaubens und der gemeinsamen Bibel auch die davon ausgehenden ethischen Orientierungen gemeinsam auszusprechen.

e) Welche Bedeutung hat der weltliche Beruf der Christen für die Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung der Kirche?

Bei der Frage nach der Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung der evangelischen Kirche genügt es nicht, den Handlungsmöglichkeiten der Institution Kirche nachzugehen. Evangelische Christen, die in Politik, Wissenschaft und Wirtschaft, kurz: in ihrem weltlichen Beruf, auf der Grundlage ihres christlichen Glaubens tätig sind und Verantwortung wahrnehmen, sind ein Vorposten ihrer Kirche. Als Glieder der Kirche repräsentieren sie diese auch. Gerade aus evangelischer Perspektive hat diese Gestalt öffentlicher Verantwortung der Kirche ihr eigenes Recht und ihr eigenes Gewicht. Hier gibt es eine markante Differenz zum römisch-katholischen Verständnis. Die von der Kongregation für die Glaubenslehre 2002 herausgegebene »Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben« zeigt deutlich, dass dort allein den Inhabern des kirchlichen Amtes die Definitionshoheit über das, was römisch-katholisch ist, zukommt und dementsprechend der einzelne katholische Christ in politischer Verantwortung de facto als verlängerter Arm der amtskirchlichen Position angesehen wird.

2. Friedensethik

Beiträge zur Friedensethik haben in der Geschichte der EKD eine lange Tradition. Die »Friedensaufgaben der Deutschen« von 1968, »Der Friedensdienst der Christen« von 1969 und insbesondere die Friedensdenkschrift aus dem Jahr 1981 waren auf die Situation einer bipolaren Welt und das System gegenseitiger nuklearer Abschreckung bezogen. Die »Schritte auf dem Weg des Friedens« von 1994 lieferten wichtige »Orientierungspunkte« für die veränderte Lage nach der Überwindung der Ost-West-Spaltung. Schon wenige Jahre später, ausgelöst vor allem durch die auf dem Balkan gemachten Erfahrungen, entstand das Bedürfnis, diese »Orientierungspunkte« in einer Zwischenbilanz fortzuschreiben. Die Erarbeitung war gerade abgeschlossen, die Veröffentlichung stand unmittelbar bevor - da ereigneten sich die Anschläge vom 11. September 2001. Nur im Vorwort zur Zwischenbilanz konnte ansatzweise auf die Konsequenzen der Ereignisse des 11. September eingegangen werden. An der Entstehungsgeschichte dieser bisher letzten friedensethischen Äußerung der EKD wird unübersehbar deutlich, dass die ethische Reflexion es gegenwärtig schwer hat, mit der politischen Veränderungsdynamik Schritt zu halten. Jetzt scheint die Zeit gekommen, nach 1981 und 1994 - es sind bezeichnenderweise in etwa die gleichen Zeitabstände - wieder eine umfassende Positionsbestimmung der EKD vorzunehmen.

Dabei ist es nicht zu erwarten, dass sich die Koordinaten der in den vorangegangenen Äußerungen dargestellten friedensethischen Position verschieben. Das gilt auch für den Umgang mit der terroristischen Gefährdung. Im Vorwort zu der 2001 vorgelegten Zwischenbilanz finden sich zu diesem Thema erstaunlich weitsichtige und durchaus tragfähige Formulierungen: Der Vorrang der Politik vor dem Einsatz militärischer Gewalt »ist auch für die Abwehr der terroristischen Gefährdung von Bedeutung. Das gilt schon in dem Sinne, daß sich die Terrorismusbekämpfung in erster Linie nicht auf militärische Mittel, sondern eine Kombination politischer, wirtschaftlicher, polizeilicher, geheimdienstlicher und möglicherweise auch militärischer Maßnahmen stützen muß. Gefragt sind vor allem verbesserte Sicherheitsvorsorge für die Bürger, fundierte Ursachenanalysen sowie langfristige Konzepte der Konfliktprävention. Die rasche Bereitschaft, im Blick

auf die Auseinandersetzung mit dem Terrorismus von -Krieg- oder gar von dem neuen, für das 21. Jahrhundert charakteristischen Typ des -Krieges, zu sprechen, ist voreilig. Bei der Bekämpfung des Terrorismus bleibt der demokratische Rechtsstaat in Prävention und Reaktion an die Mittel gebunden, die mit seiner demokratischen Verfassung, den Menschenrechten und der Herrschaft des Rechts vereinbar sind. Die Ausrichtung des gesamten politischen Handelns auf die Überwindung friedensgefährdender Konflikte - wie vor allem in Israel und Palästina - und die Schaffung einer gerechteren internationalen Ordnung ist gerade auch für die Abwendung terroristischer Gefährdung von Gewicht: Denn eine solche Politik bietet immer noch die besten Aussichten, Haß und Fanatismus als den gefährlichsten Brutstätten für terroristische Bewegungen das Wasser abzugrauben.«

Die zu erwartende sachliche Kontinuität in zahlreichen, auch grundlegenden, Einzelfragen mindert jedoch in keiner Weise die Notwendigkeit, eine evangelische, am Paradigma des gerechten Friedens orientierte Friedensethik im Zusammenhang zu entwickeln und darzustellen. Zu den thematischen Aspekten, die neben der Bekämpfung des Terrorismus dabei besondere Beachtung erhalten müssen, gehören insbesondere: die Verarbeitung der Erfahrungen aus dem Irakkrieg, das Ressentiment in Teilen der muslimischen Welt gegen die »westliche« Kultur und die darin stekende Gefahr eines *dash O/civilizations*, die Stärkung und Weiterentwicklung der Vereinten Nationen, die Voraussetzungen für ein konstruktives Verhältnis zwischen den Vereinten Nationen und der Hegemonialmacht USA und die friedenspolitische Rolle der Europäischen Union.

3. Medizin- und Bioethik

Der Auftrag des Rates zielt in diesem Themenfeld nicht unmittelbar auf die Vorbereitung kirchlicher Stellungnahmen, sondern auf »die kritische Beobachtung und Begleitung der neuesten medizin- und bioethischen Entwicklungen«. Damit hat der Rat eine konzeptionelle Linie fortgesetzt, die in der vergangenen Ratsperiode 1997-2003 begonnen hatte: Die medizin- und bioethischen Fragen sollten nicht länger in wechselnden ad-hoc-Kommissionen verhandelt, sondern kontinuierlich in der Kammer für Öffentliche Verantwortung bearbeitet werden. Daraus war 2002 unter dem Ti-

tel »Irn Geist der Liebe mit dem Leben umgehen- eine »Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen- (EKD-Texte 71) erwachsen. Der Text enthält wichtige Klärungen und weiterführende Einsichten. Der Kammer war es damals allerdings nicht möglich gewesen, in allen Punkten zu einer gemeinsam getragenen Position zu gelangen. Wo der Dissens – insbesondere im Zusammenhang des Status und des Schutzes menschlicher Embryonen - nicht überbrückt werden konnte, wurden die unterschiedlichen Argumentationslinien nebeneinander dargestellt. Die Kammer beließ es allerdings nicht bei der Darstellung der Dissense. Das letzte Kapitel bemühte sich um »Gerneinsamkeiten trotz bestehender Dissense«, Die Zusammensetzung der Kammer in ihrer neuen Tätigkeitsperiode gibt Anlass zu der Vermutung, dass bei der einen oder anderen konkreten Frage auch dieses Mal Dissense sichtbar werden können, die sich nicht überbrücken lassen, und es dann erneut darauf ankommt, sich nicht mit Formelkompromissen zufriedenzugeben, sondern einen gehaltvollen Konsens im Dissens zu identifizieren.

Schneller, als es die Kammer vermutlich erwartet hat, ist in ihrer neuen Tätigkeitsperiode genau diese Situation eingetreten. Angesichts der politischen Bestrebungen, noch in der 2002 begonnenen Legislaturperiode zu einer gesetzlichen Regelung der Patientenverfügungen zu gelangen, hatte der Rat im Herbst 2004 die Kammer damit beauftragt, einen Diskussionsbeitrag auszuarbeiten, mit dem die EKD an der kirchlichen und öffentlichen Willensbildung mitwirken kann. Die Kammer hat sich dieses Auftrags zügig und tat-

kräftig angenommen und es so ermöglicht, dass unter dem Titel »Sterben hat seine Zeit« schon im Frühjahr 2005 »Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus evangelischer Sicht- (EKD-Texte 80) vorgelegt werden konnten. Dabei kehrt das Darstellungsmuster wieder, dessen sich schon die »Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen- aus dem Jahr 2002 bedient hatte: In der Kammer bestanden und bestehen unterschiedliche Auffassungen zur Reichweite von Patientenverfügungen. Sie werden in zwei Argumentationslinien nebeneinander dargestellt. Jedoch bleibt der Text bei diesem Nebeneinander nicht stehen. Die beiden Argumentationslinien werden aufeinander zugeführt, so dass am Ende im Konsens »Regeln für den Umgang mit Patientenverfügungen- formuliert werden können.

Welche weiteren medizin- und bioethischen Fragen die Kammer für Öffentliche Verantwortung in ihrer Tätigkeitsperiode 2004-2009 beschäftigen werden, lässt sich derzeit noch nicht absehen. Die Medizin- und Bioethik gehört aber ohne Frage zu den Feldern ethischer Diskussion, die sich am schnellsten verändern und besonders umkämpft sind. Ob Organtransplantation, Sterbehilfe, Umgang mit Demenz, Stammzellforschung im Lichte neuerer Forschungsergebnisse oder Allokationsfragen im Gesundheitswesen – an gewichtigen und brisanten Themen wird kein Mangel sein.

*Vizepräsident Dr. Hermann Bartn
Herrenhäuser Straße 12
D-30419 Hannover*

Zum gegenwärtigen Diskussionsstand um die Beihilfe zum Suizid in der Schweiz

Von Christoph Hehrman-Sutter

»Die Technik ist zu stark für unseren schwachen Körper, sie wissen das, sie wissen, einen wie mich werden sie brauchen, je länger, je mehr. Einer, der den Schalter dreht, wenn die Birne längst verglüht und das Licht aus ist. Einer, der ihnen die Finsternis bringt.«
(Bärfuss 2005, 73)

In Lukas Bärfuss' Stück reist die lebensmüde und zum Sterben entschlossene Alice aus Hamburg nach Zürich und lässt sich dort von Gustav Strom mit einem rezeptfreien Beruhigungsmittel gegen den Erstickungsreflex und einem Plastikbeutel, den sie sich über den Kopf ziehen muss, dabei helfen, ihren Tagen ein Ende zu setzen. Das Stück nimmt nicht Stellung gegen die Legalität der Suizidbeihilfe in der Schweiz, aber es zeigt dramatisch dessen Dilemmata auf. Es verurteilt nicht, weder die Sterbewilligen, noch den Sterbehelfer oder seine Helfershelfer. Aber es zeigt Mechanismen auf und demaskiert Sicherheiten. Zuerst das ärztliche Ethos: Sagt es wirklich in jedem Fall eindeutig Nein zum ärztlich assistierten Suizid? Gustav Strom, der ärztliche Sterbehelfer erklärt sich: »Die Frage kommt immer: Sie haben doch den Hippokratischen Eid geleistet. Ja, habe ich. Wie können Sie also Menschen in den Tod begleiten. Gerade weil ich ihn geleistet habe. [] Die Angst vor dem Tod macht uns erpressbar. [] Ich glaube, das menschliche Leben erhält seine Würde durch die Freiheit, den Zeitpunkt seines eigenen Todes wählen zu können. Und dafür kämpfe ich.« (I Of.). Strom mag sich in seine Theorie von der menschlichen Würde zu stark verbissen haben (er verstrickt sich jedenfalls in Widersprüche, wenn er gleichzeitig beteuert: »Jedes Prinzip, irgendeines. ist Menschen feindlich.« 11), was er zu tun versucht, ist Leiden lindern, die Wünsche seiner Patienten ernst nehmen und Beistand leisten.

Zweitens die Unabhängigkeit der sich je autonom entscheidenden Patientinnen oder Patienten: Nachdem Alice gestorben ist, sieht Lotte, Alices Mutter, die sich vorher vielleicht etwas zu dominierend um ihre einzige, kinderlose Tochter ge-

kümmert hat, keine Perspektive mehr. Ihr Leben ist sinnlos geworden und sie reist ebenfalls in die Schweiz zu Strom, um ihrer Tochter zu folgen. Strom prüft die Konstanz und Konsistenz des Sterbewunsches und kommt nach mehreren Gesprächen im Abstand mehrerer Wochen zum Schluss, dass sie »gute Gründe« hat: »Sie wolle mit diesen zweihundertsechzigtausend [ihr Erspartes; CRS] lieber eine gute Sache unterstützen, anstatt eine alte, perspektivlose, unnütze Person bis zu ihrem unweigerlichen Ende durchfüttern.« (69) In Alices Überlegungen sind die Folgen für ihre Mutter nicht vorgekommen. Sie übersah ihre Abhängigkeit vom Sinn des Sorgens. Lotte verlangt Beihilfe zu einem altruistischen Suizid, weil sie nicht mehr gebraucht wurde. Die in der Ethik viel beschworene »Autonomie« der Entscheidung greift zu kurz, indem sie die in der Selbstbestimmung verborgenen Beziehungen verdeckt.

Das Stück stellt insofern kein authentisches Bild der Wirklichkeit der Suizidbeihilfepraxis in der Schweiz dar, als sowohl Alice wie auch Lotte physisch gesund sind. Wie eine Untersuchung über alle 331 von der größten Schweizer Sterbehilfeorganisation Exit im Kanton Zürich zwischen 1990 und 2000 durchgeführten Suizidbegleitungen zeigte (Bosshard et al. 2003), wiesen 78,9% der Personen Diagnosen tödlich verlaufender Krankheiten auf. Die übrigen 21,1% verteilten sich auf Polyarthrit, Osteoporose, Arthrose (zusammen 20 Fälle), Chronisches Schmerzsyndrom, Blindheit und »allgemeine Schwäche« (zusammen 13 Fälle), Depression und Psychose (zusammen 9 Fälle). In der Wirklichkeit wurde die Suizidbegleitung demnach hauptsächlich in Folge schwerer Krankheiten durchgeführt, die eine aussichtslose Prognose aufweisen, akute Schmerzen beinhalten oder ein Weiterleben in Würde aus der Sicht der Sterbewilligen fraglich machen. Das

Stück lässt das Element der Krankheit weg, entfernt sich von der Wirklichkeit dadurch, macht es aber gleichzeitig möglich, die Ambivalenzen und Dilemmata klarer zu erkennen, ohne vom vorschleunigen Einverständnis durch Mitleid abgelenkt zu werden. Es ist dadurch gelungen, das Handlungsarrangement von Suizidalität und Sterbehilfeorganisationen im Kontext der permissiven Regelung der Beihilfe zur Selbsttötung gleichsam unter das Mikroskop der Inszenierung zu legen und dessen verborgene Strukturen sichtbar zu machen. Das Stück will Zweifel streuen an der vermeintlichen Richtigkeit moralischer Haltungen, auf welche Seite auch immer. »Die Haltung des Zweifels« sei der Problematik adäquater, sagte Bärfuss bei einem Theatergespräch.¹

II

Die Einzigartigkeit der Schweizer Rechtslage im Bezug auf die Suizidbeihilfe (strafbar nur, sofern selbstsüchtige Motive des Helfers vorliegen; keine weiteren Einschränkungen, außer der Voraussetzung, dass die Selbsttötung selbstbestimmt und eigenverantwortlich erfolgen muss; Art. 115 StGB) brachte es mit sich, dass Menschen, die den Tod suchen, aus anderen Ländern mit restriktiver Regelung in die Schweiz reisen dürfen, um sich daselbst mit der Hilfe einer Sterbehilfeorganisation das Leben zu nehmen. Die Zahlen, soweit sie bekannt geworden sind, stiegen in den letzten Jahren stark an: Nach Angaben der Stadtpolizei Zürich? waren es im Jahr 2000 3, 2001 37, 2002 55 und 2003 91 Fälle von assistierten Suiziden der Organisation *Dignitas*, welche sich auf diese Art von Hilfe spezialisiert hat.

Im Frühjahr 2005 hat eine Ad-Hoc-Kommission des Britischen Oberhauses anlässlich der Diskussion des dort von Lord Joffe eingebrachten Gesetzesvorschlags zur Liberalisierung von aktiver Sterbehilfe und Suizidbeihilfe für terminal Kranke zum Zwecke ausführlicher Abklärungen Oregon, die Niederlande und auch die Schweiz besucht. Im Bericht (Select Committee 2005, I, 69) werden drei Besonderheiten der Schweiz hervorgehoben: 1. In der Schweiz ist (anders als in Oregon und den Niederlanden) die Hilfe zum Suizid keine exklusive Provinz für Ärzte. Jeder kann diese Hilfe legal aus nicht-selbstsüchtigen Motiven gewähren. Wo eine tödliche Medikation gebraucht wird, ist das Rezept eines Arztes nötig,

um diese zu beschaffen, »though this requirement exists in order to ensure control of dangerous drugs and not because of a view that assistance with suicide is a function of medicine. « (ibid.) 2. Seit den 1980er Jahren sind sogenannte Sterbehilfeorganisationen entstanden, welche neben Vorausverfügungen auch Sterbebegleitungen mit Suizidbeihilfe durchführen (die größte ist *Exit* mit ca. 60'000 Mitgliedern, kleinere *AMD* und *Dignitas*). Es gibt, anders als in Oregon und den Niederlanden, keine Beschränkung der legalen Suizidbeihilfe auf Personen, die in der Schweiz leben. Zusätzlich wird hervorgehoben, dass das Schweizer Strafrecht keine Bindung der Suizidbeihilfe an terminale Krankheit oder Leiden verlangt. Dies steht im Gegensatz zu dem im House of Lords diskutierten Vorschlag Joffe, der die Hilfe nur für terminal Kranke, die unerträglich leiden, in Betracht zieht.

In der Schweiz gab es in den vergangenen Jahren breite Diskussionen in Tagungen, Foren und in den Medien, sowie auch eine Reihe von parlamentarischen Vorstößen, die auf diese besonderen Umstände reagierten. Die parlamentarische Initiative von Nationalrätin Dorle Vallender verlangte 2001 eine generelle Strafbarkeit des Verleitens zum Suizid und eine engere Einschränkung für die Beihilfe zum Suizid (Ausschluss von Arzt und Pflegepersonal. Beschränkung der Hilfe auf das persönliche Umfeld, Bewilligungspflicht und Staatsaufsicht für Sterbehilfeorganisationen etc.), wurde aber im Dezember 2001 im Nationalrat relativ deutlich abgelehnt.² Im März 1999 legte die Arbeitsgruppe Sterbehilfe (Vorsitz Ständerätin Josi Meier) einen Bericht an das Eidgenössische Justiz- und Polizeidepartement vor, in welchem sie verlangte, die Tötung auf Verlangen unter bestimmten Umständen mit einem revidierten Art. 114 StGB für straflos zu erklären, ohne auf der anderen Seite den Art. 115 über Suizidbeihilfe anzutasten. Der Bundesrat lehnte aber diesen Vorschlag am 5. Juli 2000 ab.

Erneut aufgenommen wurde die parlamentarische Debatte im Juni 2004, als eine von der Kommission für Rechtsfragen des Ständerates eingereichte Motion im Ständerat angenommen wurde. Diese Motion beauftragt die Regierung, Vorschläge für eine gesetzliche Regelung der indirekten aktiven und der passiven Sterbehilfe auszuarbeiten und Maßnahmen zur Förderung der Palliativmedizin zu treffen. Vorschläge stehen im Moment noch aus.

Am 11. Juni 2005 hat nun kürzlich die Nationale Ethikkommission im Bereich Humanmedizin im Rahmen ihres Beratungsmandats für Parlament und Regierung eine ausführliche Stellungnahme »Beihilfe zum Suizid« vorgelegt (NEK-CNE 2005). Darin empfiehlt sie unter anderem, die Sterbehilfeorganisationen durch geeignete Gesetze einer staatlichen Kontrolle zu unterstellen. Es soll dadurch möglich werden, von diesen Organisationen die Einhaltung von Sorgfaltskriterien zu verlangen. Man müsste z.B. verlangen, dass die Abklärungen genügend sorgfältig sind. Bei möglicherweise vorübergehenden Krisen, auch im Zusammenhang mit der Diagnose schwerer Krankheiten, soll keine Suizidbeihilfe geleistet werden. Alternativen müssten sorgfältig erwogen werden. »Anlässlich dieser Abklärungen müssen nicht nur die Urteilsfähigkeit, die Freiheit von sozialem Druck, der Grund und Hintergrund des Suizidwunsches sowie dessen Konstanz ermittelt und sichergestellt werden, sondern im Sinne der Fürsorge für das Leben auch mögliche andere Perspektiven und Optionen mit dem Suizidwilligen erwogen und geprüft werden. Das ist nur im Rahmen einer eingehenden und länger andauernden Beziehung möglich und nicht auf Grund eines kurzen oder einmaligen Kontaktes mit dem suizidwilligen Menschen.« (77)

Auf der anderen Seite sieht die Kommission keine ethischen Gründe, um die Beihilfe zum Suizid auf Menschen einzuschränken, die Wohnsitz in der Schweiz haben. Es gäbe allenfalls politische Gründe dafür. Sie ortet das ethische Problem im Phänomen des sog. »Sterbetourismus« nicht im Wohnort der suizidwilligen Person, sondern vielmehr in der »Sicherstellung einer ausreichenden Abklärung und den diesbezüglichen Sorgfaltspflichten« (75). Dahinter steht die Überlegung, dass die ethische Beurteilung der Rahmenbedingungen für das assistierte Sterben nicht mit zwei verschiedenen Maßstäben vorgenommen werden kann, wenn es sich um Schweizer oder um Ausländer handelt. In der Frage, ob es eine Möglichkeit geben dürfe, Beihilfe zum Suizid zu leisten, kann das Kriterium des Wohnsitzes aber indirekt sehr wohl eine Rolle spielen, weil eine große Distanz die Sorgfalt der Abklärung behindert. Die Kommission legte ein Schwergewicht auf die Forderung nach einer hohen Sorgfalt der Entscheidung. Sie »muss sich an der Person und

an der Situation des Suizidwilligen orientieren und darf nicht zu einer bloß aus Regeln abgeleiteten Entscheidung werden« (69). Wenn die NEK-CNE die Einhaltung und Durchsetzung von Sorgfaltskriterien bei der Entscheidungsfindung verlangt, so weist sie gleichzeitig die Formulierung von Kriterien für die ethische Legitimität dieser Entscheidung selbst zurück. Beihilfe zum Suizid dürfte in keiner Weise zu einer Art von »Routineleistung« werden, bei der vorher eine Checkliste erfüllt werden muss. Die Entscheidung, Beihilfe zum Suizid zu leisten, müsse eine persönlich verantwortete Gewissensentscheidung im Sinn eines Beistandes bleiben. Bedingungen wie die Urteilsfähigkeit, die Wohlerwogenheit, die Konstanz des Sterbewunsches, das Fehlen von Alternativen, usw. sind wichtig, aber im Sinn von notwendigen, *nicht hinreichenden* Bedingungen. Sie »legen fest, wann überhaupt Beihilfe zum Suizid in Betracht kommen kann.« (69) und bestimmen nie die ethische Legitimität der Entscheidung.

Mit Nachdruck weist die NEK-CNE auf gesellschaftliche Risiken hin, die aus der Existenz von Sterbehilfeorganisationen im Kontext einer Gesellschaft erwachsen, in der sich die demographische Zusammensetzung ändert. »Wenn der Anteil der älteren Menschen steigt, steigt auch der Anteil der Pflegebedürftigen.« Bedingt durch eine zweite Entwicklung, die massive Kostensteigerung im Gesundheitswesen (bis an die Tragbarkeitsgrenze für die Haushalte), können für die Einzelnen, wenn sie pflegebedürftig werden, Schuldgefühle entstehen und diese können zu Suizidwünschen führen, um der Familie oder Gesellschaft -nicht zur Last zu fallen-. Pflegebedürftige Menschen sind diesem Risiko besonders stark ausgesetzt und es könnte sich erhöhen, sobald der assistierte Suizid eine in irgendeiner Weise »normale« Option würde.

Die Nationale Ethikkommission zeigt auf, welche ethischen Gesichtspunkte bei der Diskussion um Richtlinien und Gesetze zur Suizidbeihilfe zu berücksichtigen sind. Es sind zwei »Pole«, wie sie sie nennt, nämlich die »gebotene Fürsorge für suizidgefährdete Menschen einerseits und der Respekt vor der Selbstbestimmung eines Suizidwilligen andererseits« (66). Fürsorge im Sinn der Hilfe zum Leben und Respekt im Sinn der Anerkennung des Anspruchs, über die Umstände des eigenen Sterbens mitbestimmen zu können, beide zusammen bilden - als Spannungsverhältnis - den ethischen Beurteilungsrahmen. Es ist immer

beiden Polen Rechnung zu tragen. In der gegenwärtigen Formulierung des Art. 115 StGB sieht sie diese Forderung erfüllt und schlägt daher keine Änderung vor. Das Gebot der Fürsorge für suizidgefährdete Menschen ist darin sichtbar, dass ihre Verletzbarkeit im Bezug auf Fremdinteressen anerkannt wird und entsprechend das Bestehen eigennütziger Motive derjenigen, die zur Selbsttötung verhelfen oder verleiten, strafbar ist. Aber die Menschen, welche den Tod wünschen, weil sie trotz der Unterstützung ihres Umfeldes keine Perspektive vor sich haben, sind auch auf eine andere Weise verletzbar, wenn sie nämlich mit ihrem Wunsch und mit ihren Gründen nicht ernstgenommen würden.

Die Verletzbarkeit der Sterbewilligen muss im Zentrum stehen. Sie ist aber doppelt: 1. Im Bezug auf den *Tod*. Ein Sterbehelfer darf nicht aus eigenem Interesse handeln, sondern nur und ausschließlich im Interesse der sterbewilligen Person. Das Ausführen des Hilfs-Wunsches darf aber gleichzeitig nicht allzu bereitwillig und rasch geschehen, weil der Wunsch Ausdruck einer vorübergehenden Krise sein oder durch eine Verbesserung der Lebensumstände gemildert werden könnte. 2. Im Bezug auf das *Nicht-Ernstnehmen* ihres Anliegens. Die Anerkennung des Wunsches ist ein Akt der Zuwendung, auch wenn es der Wunsch ist, aus dem Leben scheiden zu können. Anerkennung des Wunsches ist jedoch nicht gleichbedeutend mit der Gewährung von Suizidhilfe. Dafür sind weitere Motive nötig und die Entscheidung dafür ist durch den Akt der Anerkennung nicht schon gefallen.

IV

Wenn man die Stellungnahmen vier maßgeblicher Organisationen zur Suizidbeihilfe in der Schweiz überblickt, die alle im Jahr 2005 publiziert wurden, so fällt trotz der unterschiedlichen Schwerpunkte eine Konvergenz auf. Sie lässt sich so bezeichnen: Die Suizidbeihilfe gehört nicht zum *Auftrag* der Angehörigen von Heilberufen, der Kliniken und Pflegeheime, kann aber im Sinn eines persönlich zu verantwortenden mitmenschlichen Entscheides im Einzelfall *möglich* werden, ohne dass es von Seiten der Suizidwilligen einen *Anspruch* auf diese Art von Hilfe geben soll.

Die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW) hält in ihren neu

aufgelegten Richtlinien zur »Betreuung von Patientinnen und Patienten am Lebensende« von 2005 unter Punkt 4.1 fest, die Beihilfe zum Suizid bilde »nicht Teil der ärztlichen Tätigkeit«, gleichwohl könne sich im konkreten Fall eine »Dilemmasituation« einstellen, die eine persönliche Gewissensentscheidung des Arztes erfordert. Der Arzt hat in jedem Fall »das Recht, Suizidbeihilfe abzulehnen«. Die notwendigen (nicht hinreichenden) Bedingungen dafür, dass eine solche Hilfeleistung von einer Ärztin/einem Arzt überhaupt in Betracht gezogen werden darf, sind, 1. dass das Lebensende des Patienten auf Grund seiner Erkrankung nahe ist, 2. dass alternative Möglichkeiten der Hilfe erörtert und soweit gewünscht geleistet wurden, und 3. dass eine unabhängige Drittperson die Wohlerwogenheit, Freiheit und Dauerhaftigkeit des Wunsches überprüft hat.'

Im gleichen Sinn äußert sich die Nationale Ethikkommission, wenn sie den ethischen Konflikt für Ärzte und Pflegenden darstellt und die Möglichkeit eines persönlichen Gewissensentscheides im Einzelfall anerkennt, aber daran festhält, dass Suizidbeihilfe »nicht zum Auftrag der Angehörigen von Heilberufen« gehört (NEK-CNE, 2005,74). Der Schweizer Berufsverband der Pflegefachfrauen und Pflegefachmänner SBK-ASI bekräftigt 2005, dass Beihilfe zum Suizid »nicht Teil des pflegerischen Auftrags« bildet, hält aber fest, dass der Patient auch im Fall eines Sterbewunsches pflegerisch unterstützt werden muss. Der Patient darf nicht in dem Moment »fallen gelassen« werden, in dem er um einen letzten Dienst bittet. Pflegenden dürfen aber ein tödliches Mittel weder beschaffen, vorbereiten oder dem Patienten reichen, auch nicht im Auftrag des Arztes.

Dies gilt nicht nur für Personen, sondern in analoger Form auch für Institutionen wie Alters- und Pflegeheime. Die NEK-CNE empfiehlt, Patienten, die außerhalb des Heims keinen anderen Wohnort mehr haben, die Durchführung eines assistierten Suizids im Heim nicht zu verwehren, ohne dass für das Personal dadurch eine Mitwirkungspflicht entsteht oder eine Recht des Patienten, diese Mitwirkung zu verlangen. Die Heime und Spitäler sollen ihre permissive oder ablehnende Haltung gegenüber dem assistierten Suizid den Patienten erklären und im gegebenen Fall einen Wechsel in eine andere Institution möglich machen. Im gleichen Sinn äußerte sich 2005 auch der Verband Waadtländer Heime AVDEMS. Die Städtischen Altersheime Zürich lassen seit 2001

die Tätigkeit von Sterbehilfeorganisationen zu, was aber nach amtlichen Angaben nicht zu einem Anstieg der Zahlen über Einzelfälle hinaus geführt hat.'

Eine Reihe von ethischen Fragen gilt es in nächster Zukunft zu klären. Am Vordringlichsten ist aus meiner Sicht die, wie die Sorgfaltskriterien im einzelnen zu formulieren sind, die von den Sterbehilfeorganisationen verlangt werden müssen. Sie müssen (zusammen mit anderen Maßnahmen) ausreichend sicherstellen, dass die Suizidalität, die Schuldgefühle oder der Altruismus der Betroffenen und die permissive Rechtslage der Schweiz nicht ausgenutzt werden, um das gesellschaftliche Problem der Kostenlawine auf eine individuelle Art, auf Kosten von Menschen mit fragiler Lebensperspektive zu lösen (vgl. Rehmann-Sutter im Druck). Dies wäre eine strukturelle Ungerechtigkeit.

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter
Schönbeinstrasse 20
CH-4056 Basel

Anmerkungen

1. Tod auf Verlangen? Eine Diskussion zur Sterbehilfe in der Schweiz, mit *Lukas Bärfuss* (Autor), *Ludwig A. Minelli*, *Christoph Rehmann-Sutter* und *Alex Schwank*, Leitung: Judith Gerstenberg, Foyer Schauspielhaus Basel, 3. April 2005.
2. NZZ am Sonntag, 22. Februar 2004.
3. Vgl. die Übersicht im Bericht der NEK-CNE 2005, S. 10f. und 36ff.
4. Dazu *Zimmermann-Acklin* (2004 und im Druck), *Fischer* (2004,2005), *Bondolfi* (2005), *Vallotton* (2005), *Schmitz-Mannhart* (2005), *Monteverde* (2005).
5. In städtischen Alters- und Pflegeheimen der Stadt Zürich gab es 2001 zwei, 2002 sechs, 2003 zwei und 2004 ein assistierte Suizide, gleichzeitig 2001 drei, 2002 drei, 2003 zwei und 2004 fünf gewaltsame Suizide (Gesundheits- und Umweltschutzdepartement der Stadt Zürich).

Literatur

- Bärfuss, Lukas, *Alices Reise in die Schweiz. Szenen aus dem Leben des Sterbehelfers Gustav Strom*, Basel: Theater Basel, 2005.
- Bondolfi, Alberto, »L'aide au suicide: quelques considerations ethiques dans le contexte suisse«, *Bioethica Forum* Nr. 43, 2004: 1-4 (verfügbar auf www.bioethics.ch),
- Bosshard, Georg/Ulrich, Esther/Bär, Walter, »748 cases of suicide assisted by a Swiss right-to-die organisation«, *Swiss Medical Weekly* 133,2003: 310-

317.

- Fischer, Johannes, »Die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften zur Suizidbeihilfe«, in: *Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften: Jahresbericht 2004*. Basel: SAMW, 2005: 111-117.
- Fischer, Johannes, »Die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften zur Suizidbeihilfe«, *Ethik in der Medizin* 16.2004: 165-169.
- Jotti-Arnold, Arme-Laure/Matt, Francois/Diserens, Janine. »Assistance au suicide en EMS. Recommandations ethiques et pratiques de la chambre de l'ethique de l'AVDEMS«, *Revue Medicoale Suisse* 1/1,2005: 85-86.
- Monteverde, Settimio, »Beihilfe zum Suizid - eine ärztliche Tätigkeit?« *Bioethica Forum* Nr. 43, 2004: 7-8 (verfügbar auf www.bioethics.ch).
- NEK-CNE, Nationale Ethikkommission im Bereich Humanmedizin, »Beihilfe zum Suizid«, *Stellungnahme Nr. 9/2005*, Bern (verfügbar auf www.nek-cne.ch),
- Rehmann-Sutter, Christoph/Bondolfi, Alberto/Fischer, Johannes/Leuthold, Margrit (Hrsg.), *Beihilfe zum Suizid in der Schweiz. Beiträge aus Ethik, Recht und Medizin*, im Druck.
- Rehmann-Sutter, Christoph, »Gesellschaftliche Implikationen der Empfehlungen der Nationalen Ethikkommission«, in: *Rehmann-Sutter et al.*, im Druck.
- Schmitt-Mannhart, Regula, »Beihilfe zum Suizid - eine ärztliche Tätigkeit?« *Bioethica Forum* Nr. 43, 2004: 6-7 (verfügbar auf www.bioethics.ch).
- Schweizer Berufsverband der Pflegefachfrauen und Pflegefachmänner, SBK-ASI, *Ethische Standpunkte 1: Beihilfe zum Suizid ist nicht Teil des pflegerischen Auftrags*, Bern, 2005 (verfügbar auf www.sbk-asi.ch),
- Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften SAMW, *Betreuung von Patientinnen und Patienten am Lebensende. Medizinisch-ethische Richtlinien* (verfügbar auf www.samw.ch).
- Select Committee on the Assisted Dying for the Terminally III Bill, *Assisted Dying for the Terminally III Bill*. Voll: Report; Vol. III: Evidence, London, 2005 (The Stationery Office).
- Vallotton, Michel, »L' assistance au suicide dans les directives de l' Academie Suisse des Seiences Medicales«, *Bioethica Forum* Nr. 43, 2004: 4-5 (verfügbar auf www.bioethics.ch).
- Zimmermann-Acklin, Markus, »Die neuen medizinischen Richtlinien zur Betreuung von Patientinnen und Patienten in der letzten Lebensphase«, in: *Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften, Jahresbericht 2004*, Basel: SAMW, 2005: 124-129.
- Zimmermann-Acklin, Markus, »Die Richtlinien der SAMW: Kernaussagen und Regelung der ärztlichen Suizidbegleitung«, in: *Rehmann-Sutter et al. (Hrsg.), Beihilfe zum Suizid in der Schweiz. Beiträge aus Ethik, Recht und Medizin*, im Druck.
- Gesundheits- und Umweltschutzdepartement der Stadt Zürich, »Bericht über die Anzahl der Suizide in den städtischen Spitälern, Pflegezentren und Altersheimen«, in: *Rehmann-Sutter et al.*, im Druck.

Pluralismus in Europa?

Bericht über die Jahrestagung der Societas Ethica in Ljubljana, Slowenien

Von Stefan Heuser

»Ein wenig reine Luft! Dieser absurde Zustand Europas soll nicht mehr lange dauern!« – Nietzsches gequälter Ruf mag sich auch heute wieder so mancher Brust entringen. Mit dem französischen und niederländischen »Nein« zum europäischen Verfassungsvertrag und dem Scheitern des Brüsseler EU-Gipfels im Juni 2005 sind die Orientierungsprobleme der europäischen Politik, Ökonomie und Kultur allen wieder vor Augen getreten. Dicke Luft in Europa! Wird die Forschung in der Ethik einen Beitrag zur Luftreinhaltung leisten? Wie sieht ihr spezifischer Beitrag zur europäischen Einheit aus? Unter dieser Fragestellung trafen sich im August 2004 rund 90 Ethiker aus vielen Regionen Europas im Rahmen der Jahrestagung der Societas Ethica zum Thema »Pluralismus in Europa?« im slowenischen Ljubljana. Der Tagungsort prägte die Konferenz und traf sich doppelt gut: einerseits wegen der neuen EU-Mitgliedschaft Sloweniens, andererseits wegen des vierzigsten Jahrestages der Societas Ethica, die sich seit ihrer Gründung als dediziert europäische Forschungsgesellschaft versteht. Zunehmend bringen auch Nachwuchswissenschaftler aus dem Osten und Süden Europas ihre Erfahrungen, Anregungen, Fragestellungen und Probleme mit. Als ein Forum der europäischen Ethik in ihrer Vielfalt ist die Societas Ethica selbst Gegenstand und Spiegel des europäischen Einigungsprozesses.

Im Folgenden werde ich einen Einblick in den Charakter der Konferenz von Ljubljana im Zusammenhang mit ihrer spezifischen Themenstellung geben (1). Dann werde ich ausgewählte Vorträge der Tagung referieren (2) und ein kurzes Resümee der Konferenz ziehen (3). Zum Schluss werde ich einige Hinweise auf Publikationen und weitere Tagungen der Societas Ethica geben (4).

1. Thema und Teilnehmer

Zur bloßen Feststellung, dass wir es in Europa mit einer Vielfalt von Rechtskodifikationen, Ökonomien und Kulturen zu tun haben, bedarf es keiner Diskussion. Ob der Begriff Pluralismus dazu beiträgt, gegenwärtige politische, ökonomische und kulturelle Prozesse zu erfassen und kritisch zu diskutieren, hängt davon ab, dass er auf bestimmbare Phänomene innerhalb dieser Prozesse bezogen bleibt. Man hatte die Themenstellung »Pluralismus in Europa?« zu Recht mit einem Fragezeichen versehen und sie in Anlehnung an die traditionelle Unterscheidung dreier Institutionen auf Politik, Ökonomie und Kultur bezogen. In diesen konkreten Bezügen stellt der Begriff Pluralismus eine hilfreiche Wirklichkeitshermeneutische Kategorie dar. Die Konferenzteilnehmer setzten sich mit der Frage auseinander, wie viel Vielfalt und wie viel Einheit Europa im Bezug auf Recht, Moral, Lebenswelt, Ökonomie, Kultur und Religion braucht und wie der spezifische Beitrag der Ethik dazu aussieht.

Bei der Erarbeitung dieser Themen kam dem Tagungsort Ljubljana besondere Bedeutung zu. Einige Hauptvorträge wurden von lokalen Fachvertretern gehalten, so dass die Debatte kontextualisiert und die spezifische Perspektive der lokalen Ethik präsent wurde. Es hat nicht wenig Erstaunen unter den west- und nordeuropäischen Kongressteilnehmern erzeugt, wie sehr ihre slowenischen Kollegen aus geistigen Quellen wie der Phänomenologie und des Universalismus schöpfen. Mit Fachvertretern aus nahezu allen Regionen Europas waren die wichtigsten Strömungen und Traditionen der gegenwärtigen Ethik vertreten. Im Folgenden referiere ich einige Beiträge, die ich für repräsentativ für Tagung und Teilnehmer halte. Die Darstellung ist entsprechend der thematischen Dreiteilung der Konferenz in die Bereiche »One Law?, One Market?, One Culture?« gegliedert.

2. Thesen und -argumente einiger Vorträge

Als charakteristisch für die Sicht- und Arbeitsweise der slowenischen Referenten kann der Vortrag von Edvard Kovac (Ljubljana) gelten. Kovac fragt nach Ursachen für die moralische und ethische Heterogenität Europas. Er nennt die Krise der kulturellen Identität sowie der universalen Vernunft im Kontext der Moderne. Seine Überlegungen bündeln sich in der Frage, ob es noch eine universale europäische Ethik geben kann oder sollte. Oft sei unklar, nach welchen Kriterien ethische Normen als zwingend gültig oder als kulturell relativ einzustufen sind. Kovac setzt auf die »post-modern ethics of the responsibility for the suffering of the other person«, In Mitleid und Einfühlungsvermögen sieht Kovac die Grundlage einer Universal-moral, die zugleich eine Pluralität ethischer Haltungen ermöglicht. Eine Verpflichtung zum Mitleid sieht er im Anschluss an Levinas durch den Ruf des Anderen begründet, der das moralische Subjekt aus seiner Selbstbezüglichkeit zur Teilhabe an der Freiheit des Anderen befreit.

2.1 One Law?

Bojko Bucar (Ljubljana) stellt die Frage nach einer verbesserten demokratischen Legitimation des europäischen Rechts. Bucar schlägt eine Stärkung der Gewaltenteilung auf europäischer Ebene, die Beteiligung von Nichtregierungsorganisationen an der Legislative und die Etablierung bzw. Stärkung einer europäischen Öffentlichkeit und zivilgesellschaftlicher Netzwerke vor. Vor dem Hintergrund dieser Forderungen erscheint ihm der Entwurf für einen europäischen Verfassungsvertrag als problematisch. Bucar kritisiert dessen Betonung der intergovernmentalen Politik und die Abschaffung der Idee eines Kongresses der europäischen Völker als nichtstaatliche Interessenvertretung der Nationen, Regionen und Minderheiten. Gegen die Bürgerferne der Europäischen Kommission und die Ungleichheiten in der Behandlung der unterschiedlich großen Staaten empfiehlt Bucar die Anwendung des Prinzips der Subsidiarität auf allen Politikebenen sowie die Stärkung der europäischen Regionen und ihrer Organisationen.

Peter Rijpkema (Utrecht) prüft verschiedene demokratische Legitimationskonzepte daraufhin, wie die EU-Gesetzgebung eine größere Legitimität im Sinne der Selbstbindung der freien und glei-

chen Bürger Europas an EU-Recht erhalten kann. Demokratische Legitimität müsse prozedurale und materiale Aspekte vereinen. Gesetzgebung sei demokratisch legitimiert, »if it accords with people's opinions and convictions on what it means to treat citizens with equal concern and respect... (and) with the shared legal convictions that emerge from an open and conscientious public debate«. Rijpkema zufolge kann von einer solchen öffentlichen Debatte auf europäischer Ebene allerdings keine Rede sein. Zudem seien die EU-Gesetzgebungsverfahren für die komplexen wirtschaftlichen und politischen Ziele zunehmend ungeeignet und untergraben auf diese Weise zusätzlich die Legitimität des EU-Rechts. Um das Legitimitätsdefizit zu kompensieren, muss europäisches Verfassungsrecht gemäß Artikel 11-52,4 des Entwurfs für einen europäischen Verfassungsvertrag in Harmonie mit den Verfassungstraditionen der Mitgliedstaaten sein. Die Grenzen eines demokratisch legitimen Europarechts sind allerdings auf einen überlappenden Konsens der nationalen Rechtssysteme beschränkt und folglich eng. Rijpkema fordert »the development of a genuine European public debate in which people, through open and conscientious dialogue, develop the shared moral convictions that constitute the European Union as a democratic community«.

Die Frage nach der universalen Gültigkeit moralischer Normen bildet den Hintergrund des Vortrags von Anton Vedder (Tilburg). Vedder wendet sich mit dieser Frage der Legitimation von nichtstaatlichen Akteuren wie Nichtregierungsorganisationen und multinationalen Unternehmen zu. Vor dem Hintergrund der Globalisierung mit ihren prozedural ungeklärten Regulierungs- und Deregulierungsvorgängen interessiert ihn die praktische Begründung universaler Forderungen. Die Legitimation nichtstaatlicher Akteure könne nicht allein prozedural und unter Anwendung governmental Legitimationsanforderungen erfolgen, sondern müsse auch unter Bezug auf substantielle moralische Normen geschehen. Bis zur Etablierung möglicher allgemein anerkannter Legitimationsverfahren schlägt Vedder vor, die Legitimität nichtstaatlicher Akteure durch Akkreditierung bei internationalen Organisationen wie den Vereinten Nationen zu verbessern.

In seinem Beitrag »The Promotion and Protection of Pluralism in the Enlarged European Union« fragt Wahe H. Balekjian (Glasgow) wie der Schutz und das Überleben von Minderheiten an-

gesichts der bisherigen Konzentration des Einigungsprozesses auf die ökonomische Integration erreicht werden kann. Das Spektrum der Antworten auf diese Frage reicht von einer Stärkung des europäischen Zentralismus bis hin zu einer Vorrangstellung der Regionen Europas. Balekjian setzt auf eine balancierte Lösung, die auf einer Stärkung der europäischen Bürgergesellschaft beruht.

Ausgehend von der Unterscheidung zwischen gutem bzw. glücklichen und vernünftigen Leben entwickelt Norbert Campagna (Luxemburg) Grundlinien einer europaweiten Bildungspolitik, die auf einen kritischen Umgang mit dem Pluralismus in Schulen hin wirkt. Campagna zufolge »braucht Europa ein gemeinsames pädagogisches Projekt, das es seiner Jugend erlaubt, rational mit dem Pluralismus umzugehen«. Es sei ein gesamt-europäisches Bildungsziel, die Jugend in die Lage zu versetzen, die pluralen Auffassungen über das gute Leben einer kritischen Prüfung zu unterziehen und »einen rationalen Dialog zwischen den unterschiedlichen Auffassungen des guten Lebens« zu führen.

Am Beispiel des so genannten »Kopftuchstreits« erörtert Jan Jans (Tilburg) das Verhältnis von Menschenrechten und religiösem Pluralismus. Jans analysiert den Stand der Debatte in mehreren europäischen Ländern und arbeitet vier typische Positionen heraus: 1. Die westliche Position pro Kopftuch, die die individuelle Wahlfreiheit hochhält, solange Dritten dadurch kein Schaden entsteht. 2. Die westliche Position contra Kopftuch, der zufolge das Kopftuch ein Symbol der Diskriminierung von Frauen ist und demnach eine Menschenrechtsverletzung darstellt, die durch keinen Hinweis auf kulturelle Differenzen gerechtfertigt werden kann. 3. Die islamische Position pro Kopftuch, für die das Kopftuch Ausdruck der islamischen Ehre und Identität sowie Zeichen einer bewussten Entscheidung den Glauben zu leben ist. 4. Die islamische Position contra Kopftuch, derzufolge das Kopftuch Ausdruck einer sowohl Frauen als auch Männer diskriminierenden Sexualmoral ist. Zum Abschluss seiner Überlegungen wirbt Jans dafür, die Kopftuchdebatte als kritischen Dialog zu führen, bei dem die Konturen dessen, was »Toleranz« heißt, und was allen Seiten als Selbstkritik abverlangt werden kann, hervortreten.

In seinem Beitrag »Europa als Patria- zeigt Picu Ocoleanu (Craiova), dass die Debatte über Euro-

pa als politische Größe bislang auf die Frage nach der Ratifikation der EU-Verfassung beschränkt bleibt, die nach Habermas die Grundlage eines europäischen Patriotismus darstellen soll. Ocoleanu bezweifelt, dass »Patriotismus und Verfassung ausreichende Bedingungen für die Gründung einer politischen Entität sind«. Darüber hinaus kritisiert er unter Bezugnahme auf Walter Benjamin den für die gegenwärtige EU-Debatte grundlegenden Gedanken einer »politischen Gründung« als konstruktivistisch. Anhand des Briefwechsels von Hegel, Schelling und Hölderlin gewinnt Ocoleanu »Patria« als bürgerpolitisches Konzept - im Unterschied zu einem affektiven und anamnestischen Konzept von »Heimat«, zum leblosen Verfassungspatriotismus und zum Blutspatriotismus. Vor dem Hintergrund von Hölderlins Vorstellung von der Politeia als Ort der Ankunft der Wahrheit des Reiches Gottes zeigt Ocoleanu, dass der Blut- und der Verfassungspatriotismus aus der Erfahrung des Mangels entstehen. Ohne das Warten auf das Reich Gottes und die »Perspektive des adventischen Geistes, d.h. des Gedankens, -wie etwas sein soll- (Hegel)« bleibt das Politische in der Moderne Ocoleanu zufolge ortlos: »Das Warten auf das Reich ist das, was das Neue, das Ankommende bzw. das Politische möglich macht«. Ocoleanu folgert, dass Europa als politisches Projekt »nur als Patria, bzw. als Ort der Wahrheit zu konzipieren ist« und damit ein epistemologisches Projekt sei.

Markus Babo (Luzern) nimmt aufgrund der jüngsten Ereignisse um das Flüchtlingshilfsschiff Cap Anamur die Flüchtlingspolitik europäischer Staaten in den Blick. Babo kommt zu dem Schluss, dass sich »die Staaten der Europäischen Union...mit zunehmender Öffnung der Binnengrenzen die Grenzen nach außen immer stärker abgeschottet« haben. Durch die Bevölkerungsentwicklung in Westeuropa sowie durch den Mangel an qualifizierten wie unqualifizierten Arbeitskräften bestehe nach Babo die Chance, »durch die Öffnung des Tores für Arbeitsmigration die Migrationspolitik insgesamt zu reformieren«. Bislang aber sei das Asylrecht in Europa »ein Gnadenrecht der asylgewährenden Staaten«. Babo plädiert für »Fairly Open Borders«. Einerseits seien Grenzen nicht »für Migranten jeder Art schrankenlos offen zu halten«, andererseits dürften die Grenzen nicht gänzlich verschlossen werden: »Jeder Staat bleibt international zu Pro-Solidarität mit Bedürftigen verpflichtet.« Dazu ge-

hören nach Babo die Bekämpfung von Fluchtursachen, beispielsweise durch Aufbauhilfe. und er empfiehlt die Verlagerung der Asylverfahren von der nationalstaatlichen auf die EU-Ebene sowie »eine konsequente Öffnung europäischer Grenzen für Arbeitsmigranten«. Babo zufolge braucht Europa »eine Rehumanisierung der gesamten Flüchtlingspolitik, die in schutzbedürftigen Fremden nicht eine generelle Bedrohung, sondern eine Chance für die Gesellschaft sieht«.

Weitere Beiträge beschäftigen sich mit folgenden Themen: »Pluralism and the Prospects for a common morality« (Arme Mette Fruelund Andersen, Aarhus), »Vom Verwalten zum Handeln. Ethische Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen« (Stefan Heuser, Erlangen), »Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner Zivilgesellschaften« (Elke Schwinger, München), »Pluralität der Meinungen und Gottesidee« (H.W. Sneller, Leiden), »Sociocultural and ethical prerequisites of a free democratic society« (Lovro Sturm, Ljubljana), »Universalismus und Partikularismus. Politische, kulturelle und ethische Di- und Konvergenzen« (Hans Joachim Türk, Nürnberg).

2.2 One Market?

In seinem Vortrag »Background considerations for the theme ›The level playing field principle and pluralism in economic life-« illustriert Paul Dembinski (Genf/Fribourg) die enorme Wirtschaftskraft der größten weltweiten Unternehmen (VBEs) anhand von Zahlen der United Nations Conference on Trade and Development und erkundet deren Folgen für die Weltwirtschaft. Demnach erwirtschaften die 200 größten Unternehmen ca. 25% der Summe des weltweiten Bruttosozialprodukts. Dembinski zufolge besteht wenig Aussicht darauf, dass der Graben zwischen reichen und armen Ländern kleiner wird, da die größten Unternehmen einem »ethos of efficiency« folgen und zunehmend Arbeit durch Kapital ersetzen. Durch die Etablierung globaler Abhängigkeitsverhältnisse und Machtstrukturen füllen die VBEs Dembinski zufolge das bisherige Machtvakuum internationaler Politik aus. Gegen eine allumfassende und entgrenzte Ökonomie seien politische Lösungen (Governance) zu suchen. Dies beinhaltet ein geeignetes Design von Institutionen, Corporate Social Responsibility und eine Gemeinwohlorientierung von Personen und Organisationen im Sinne eines »ethos of humanism«.

Gerhard Kruij (Hannover) geht der Frage nach, ob die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen erfordert. Kruij erinnert an den Ursprung der EU als ökonomisches Projekt. Die EU-Sozialpolitik entwickelte sich seither im Gefolge der ökonomischen Integration und ihrer Gerechtigkeitsanforderungen. Die Verschiedenheit der nationalen Wohlstandsverteilung sowie der sozialen Sicherungssysteme wirft allerdings Fragen der Verteilungsgerechtigkeit auf, so Kruij. Erst allmählich bilden sich die Institutionen einer europaweiten Sozialpolitik (Sozialabkommen, Strukturfonds) heraus. Kruij meint, dass diese Entwicklung weniger moralisch, sondern eher funktionalistisch zu interpretieren sei. Ein Konsens hinsichtlich starker Gerechtigkeitsvorstellungen habe keine entscheidende Rolle gespielt. Die wirtschaftliche Entwicklung bringe nicht nur soziale Probleme, sondern auch die Möglichkeiten für ihre sozialstaatliche Lösung hervor. Die Herausbildung einer gemeinsamen europäischen Identität sei für die weitere europäische Integration zu voraussetzungsreich. Das Subsidiaritätsprinzip hingegen habe eine hinreichend breite Basis, die eine Lösung der sozialen Probleme in den Bereich der Nationalstaaten und Regionen verlagert. Kruij kommt zu dem Schluss, dass es einen einheitlichen europaweiten Sozialstaat vermutlich nie geben werde. Zur Bewältigung der sozialen Probleme reiche aber ein »europäisches Sozialmodell« aus.

Volkert Beekman (Den Haag) und Frans W.A. Brom (Utrecht) diskutieren Fragen des europäischen Wertpluralismus am Beispiel des europäischen Nahrungsmittelmarktes. Im Hinblick auf Nahrungsmittelproduktion und -angebot analysieren Beekman/Brom das Verhältnis von Verbraucherverhalten, von Corporate Social Responsibility (CSR) der Nahrungsmittelunternehmen und von europäischer Verbraucherpolitik. Sie kommen zu dem Schluss, dass Wertekommunikation von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung von CSR und für die Entstehung eines europäischen übergreifenden Wertekonsenses in Nahrungsmittelfragen ist.

Alexander Brink (Bayreuth) und Johannes Eulich (Bochum) zeigen, welche Herausforderung der Pluralismus mit seinen unterschiedlichen Wertsystemen, Interessen und Unternehmenskulturen, aber auch als Wettbewerbsressource für die Ökonomie darstellt. Ihre Überlegungen richten

sich darauf, wie durch ein normatives Stakeholdermanagement als freiwillige Selbstverpflichtung ein balancierter Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche bei gleichzeitigen positiven Auswirkungen auf den Wertschöpfungsprozess erreicht werden kann. Als Methode pluralistischer Unternehmensführung diskutieren Brink/Eurich das in den USA entwickelte Diversity Management sowie das Stakeholdermanagement, das die verschiedenen Stakeholderinteressen und deren Ausgleich ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Als Führungsprinzip von Unternehmen schlagen sie die rechtliche und soziale Anerkennung des Anderen und seiner Ansprüche vor. Der Stakeholder kommt als Bürger in den Blick, dessen Ansprüche nicht allein in Verträgen niedergelegt sind, sondern auch als implizite Ansprüche vom Stakeholdermanagement zu berücksichtigen sind. Die Legitimität solcher Ansprüche auf der Ebene impliziter Verträge lässt sich Brink/Eurich zufolge mithilfe des Vitalitätskriteriums und eines unternehmensethischen Legitimationsdiskurses beurteilen. Als Imperativ unternehmerischen Handelns formulieren sie: »Unterlasse Handlungen, bei denen legitime Interessen in vitaler Weise verletzt werden.«

Ein weiterer Beitrag zum Thema »One Market« befasste sich mit »Corporate Social Responsibility in the Context of the European Union« (Gotlind Ulshöfer, Arnoldshain).

2.3 One Culture?

Ausgehend von Husserls Vorlesungen über die Krise der europäischen Wissenschaften aus dem Jahr 1935 zeigt Donald Loose (Tilburg/Rotterdam), dass der europäische Universalismus nicht den Interkulturalismus ausschließt, sondern im Gegenteil eine spezifische Form des interkulturellen Dialogs aus sich heraussetzt. Dies gründe bereits in der klassischen griechischen Philosophie, die eine kulturelle Kontextualisierung des Universalismus nahe legt. Loose stimmt Husserl zu, dass die Krise der europäischen Wissenschaften aus dem Verlust der Bindung des Universalismus an die konkrete Lebenswelt resultiert. Als interkultureller Universalismus zwingt er Religionen und Kulturen in einen Dialog mit den universalen Menschenrechten und ist in der Lage, fundamentalistischen und totalitären Entwicklungen sowie der Abschottung von Kulturen entgegenzuwirken. Loose kommt zu dem Schluss: Der eu-

rozentrische Universalismus ohne kulturelle Kontexte ist leer. Kulturen ohne die Provokation des Universalismus sind blind.

Peter Dabrock (Marburg) fragt, welchen Beitrag religiöse Ethiken im säkularisierten Europa zur Gestaltung pluraler Gemeinwesen beitragen können. Demnach gründet die Suche nach Universalität in geschichtlichen Erfahrungen und kulturellen Traditionen und bleibt an diese gebunden. Um dieses Phänomen programmatisch zu fassen, führt Dabrock den Begriff »Transpartikularisierung« ein. Charakteristisch für die ethische Tradition des Protestantismus seien interne Differenzenerfahrungen, die ihr einen genuineen Zugang zu Interdisziplinarität und Interkulturalismus und zur Kategorie der Anerkennung ermöglichen.

In kritischer Auseinandersetzung mit Richard McKeons Idee eines »sensus communis philosophicus« als Grundlage für einen rationalen Ideenaustausch zwischen Kulturen diskutiert Constantinos Athanasopoulos (Athen) die Leistungsfähigkeit dieser Idee für die europäische Ethik und Gesetzgebung. McKeon rekonstruiert philosophische Traditionen, deren Zusammenwirken eine globale Ethik initiieren könnte. Athanasopoulos unterzieht dieses Konzept einer sprachphilosophischen Kritik, derzufolge das Projekt einer Universal moral scheitern muss. Athanasopoulos betont die Bedeutung des Ethos der Lebensformen für die regionalen Kulturen und Gesellschaften und fordert eine zweckfreie, aristotelische Praxis der interkulturellen Begegnung. Diese könne in Europa nicht auf der Kodifikation abstrakter Vernunftregeln beruhen, sondern lebt von dem in lokalen Kontexten eingeübten Ethos.

Weitere Beiträge befassten sich mit »The need for new languages in relation to end of life situations« (Eric Ettema, Amsterdam), »Ethics, objectivity and history. A study of Bernhard William's relativism« (Tim Heysse, Brüssel), »Stories, Saints and Ethics« (Margot Lunnon, Exeter), »Wertgemeinschaft Europa?« (Christof Mandy, Erfurt), »The need in the question of Pluralism« (Susan Frank Parsons, Cambridge), »Personal identity and the question of culture«, (Angela Roothaan, Amsterdam), »Eine neue europäische Zivilreligion?« (Benjamin Taubald, Wien), »Church and common values« (Ulla Schmidt, Oslo), »Cultural Dimensions of European Unity« (Bojan Zalec Ljubljana).

3. Erirag der Tagung

Ein zentrales Thema vieler Beiträge war, dass es Europa an internationaler Verständigung über genuin politische Themen, an konkreter politischer Kooperation sowie an einer europäischen Bürgergesellschaft mangelt. Solange der europäische Pluralismus ein diffuses Phänomen bleibt und nicht im politischen Sinne als Pluralität hervortritt, dürfte demnach wenig Aussicht auf eine über eine Freihandelszone wesentlich hinausgehende europäische Union bestehen. Immer wieder stellten sich die Teilnehmer der Frage nach der demokratischen Legitimität der europäischen Institutionen und ihrer Gesetzgebung und versuchten diese Frage in Auseinandersetzung mit den gängigen Theorien des politischen Liberalismus, der deliberativen Politik, des Republikanismus und des Institutionalismus zu beantworten. Die Debatte ist in dieser Hinsicht weit gediehen und auf einem hohen Stand. Mich hat überrascht, dass verhältnismäßig viele Beiträge die Frage nach Bildung und Bildungspolitik in den Mittelpunkt ihrer Erörterungen rückten. Tritt die Hoffnung auf die Bildung des europäischen, im Umgang mit Pluralität erfahrenen Menschen an die Stelle der politischen Utopie eines vereinten Europa? Ein Ertrag der Konferenz in Ljubljana ist nicht nur, dass sie den Pluralismus in Europa wiedergespiegelt hat, sondern auch, dass sie die Fragerichtung auf konkrete Topoi gelenkt hat. Am Beispiel von

Politik, Ökonomie und Kultur zeigte sich, wo wir in Europa ohne Pluralität nicht auskommen und wo wir nicht auf Einheit verzichten können. Leistete die Konferenz damit einen Beitrag zur europäischen Luftreinhaltung im Sinne von Nietzsches eingangs erwähntem Diktum? In jedem Fall trug sie zur Lichtung des Nebels bei, der ungerechtfertigterweise auf Europa und seinen Institutionen liegt.

4. Hinweise auf Publikationen und Tagungen der Societas Ethica

Ausgewählte Tagungsbeiträge werden demnächst in der Reihe der Societas Ethica im Lit-Verlag unter dem Titel »Pluralism in Europe - One Law, One Market, One Culture?« publiziert. Die nächste Jahrestagung der Societas Ethica findet zum Thema »Political Ethics and International Order/Politische Ethik und Internationale Ordnung« am 23.-27. August 2006 in Oxford statt. Weitere Informationen sind auf <http://www.societasethica.info/erhalten>.

*Dr. Siefan Heuser
Assistent am Lehrstuhl für Ethik
Theologische Fakultät Erlangen
Kochstraße 6
D-91054 Erlangen*

Eine neue Theologie der Kultur in Korea

Die Krise der Minjung-Theologie und die theologisch-ethische Umorientierung der koreanischen Theologie"

Von Yung Han Kim

Einleitung

Aufgrund des raschen gesellschaftlichen Wandels in Korea von autokratischer Herrschaft zur Demokratie wird die koreanische Theologie, in Europa vor allem durch die Minjung-Theologie bekannt, in eine Theologie der Kultur umgewandelt werden. Die neu aufkommende Theologie der Kultur ist partikular, sofern sie die geschichtliche Kultur Koreas ernst nimmt: Sie ist zugleich universal, insofern sie der west-europäischen Theologie einen gewissen universalen Anspruch zuerkennt und diese in koreanische Verhältnisse transformiert. Die von der Theologie der Kultur beanspruchte Universalität wird in Bestrebungen sichtbar, das Leben der Menschen, ihre Geschichte und die Natur nicht einfach als Gegebenheiten, sondern vom kulturellen Gesichtspunkt aus zu verstehen. Sie ist also hermeneutisch angelegt und beruft sich darauf, dass ihre Reflexion von Gott, dem Schöpfer, gefordert wird, der dem Menschen ein kulturelles Mandat (Gen 1,28; 2,15) gegeben hat. Das 21. Jahrhundert erfordert ein neues Verständnis des kulturellen Mandats: »Macht euch die Erde untertan« (Dominium terrae), weil sich - gerade auch in Korea - Spitzentechnologien entwickeln und vielfältige Ideologien wie Postmodernismus und Ganzheitsphilosophien, oft verbunden mit einem asiatischen Kulturalismus, hervortreten. Die Theologie findet sich herausgefordert, in der reformatorischen Tradition des Hörens auf das Wort Gottes die Probleme dieser Zeit zu interpretieren und ihren jeweiligen Gesellschaften eine geistliche Wegweisung zu geben. Diese aktuelle Aufgabe der Theologie soll als eine veränderte Theologie der Kultur verstanden werden. Sie erschöpft sich nicht in moralischen Appellen, sondern soll eine befreiende, Einstellungen verändernde Perspektive auf die Lebenswirklichkeit eröffnen.

Ein bestimmter Aspekt der Kultur hat auch die in Europa sehr bekannte Minjung-Theologie be-

wegt. Aber sie ist in eine Krise gekommen. Das Vorhaben dieses Berichts ist es, die Gründe dieser Krise zu analysieren und einen Ausweg zu zeigen, ohne ihre Anliegen ganz untergehen zu lassen.

1. Eine Bestandaufnahme der Minjung-Theologie

1.1 *Der Beitrag der Minjung-Theologie*

Was wollte die Minjung-Theologie?

a. Sie thematisierte das Han (Leiden, Schmerz und Verbitterung) des Minjungs (des einfachen Volkes), das sich in der Geschichte durch die Unterdrückung seitens ausländischer Mächte und autoritärer Regime akkumulierte. Es gab dem Kampfum Menschen- und Bürgerrechte Impulse und aktualisierte sich in der Solidarität mit dem leidenden Minjung im Sinne einer innenweltlichen Befreiung.¹

b. Als eine politisch verantwortliche Bewegung, die sich nicht nur auf der Straße, sondern auch in Gefängnissen bewährt hat, leistete sie einen Beitrag dazu, das autoritäre Regime zu beenden und Demokratie zu etablieren."

c. Sie spielte eine wichtige Rolle in dem Prozess, die bisherige orthodox-reformierte Theologie zur Selbstreflexion zu bringen.' solange diese nur die Erlösung der Seele lehrte und wenig soziales Engagement bewies. So wollte sie die Lebensfolgen des christlichen Glaubens herausstellen. Sie half ferner offenkundig zu machen, dass es »die latente Kirche der Armen und Jesus Erwartenden« gibt."

d. Sie leistete einen Beitrag dazu, in der Ökumene über theologisches Denken in Korea zu informieren.⁵

Aber die Minjung-Theologie ist nur eine kleine unter den großen Strömungen der koreanischen Theologie, die sich seit etwa 1930 zu bilden be-

gannen: die orthodox-reformierte Theologie der presbyterianischen Jesus-Kirche, die progressiv-neoorthodoxe Theologie der (ebenfalls presbyterianischen) Christus-Kirche, und die eher liberale Theologie der Methodistischen Kirche. Innerhalb dieser ineinanderfließenden Strömungen bildeten sich neue Formationen: evangelikale Theologie, Kultur-Theologie, Minjung-Theologie. Theologie der Pfingstbewegung und Counseling Theologie. Sie bilden ein schwer zu überblickendes und undurchschaubares Geflecht.

1.2 Die Krise der Minjung-Theologie

Aus welchen Gründen kam die bekannteste unter ihnen, die Minjung-Theologie, in eine Krise?

a. Sie entbehrte einer soliden theologischen Basis. Zwar führte sie eine historische sozial-ökonomische Analyse als Methode ein. Aber diese ist, wenn sie isoliert auftritt, keine angemessene Methode für die christliche Theologie. Damit verließ die Minjung-Theologie »entschlösse den Rahmen der westlichen Theologie, den der kirchlichen Lehre sowie den der Bibel als Text.«^e Sie reagierte damit anders als die Theologie und die politische Ethik im Hintergrund der Barmer Thesen.⁷

Die Anthropologie, auf der sich der Minjung-Begriff gründet, ist nicht hinreichend theologisch begründet. Dieser Mangel führte dazu, die Theologie mit der Soziologie des Minjungs gleichzusetzen, indem sie behauptete, das Minjung sei der Messias. An der paradoxen Dialektik von Jesus und Minjung gab es Kritik.⁸ Statt dessen sollte man »das sühnende Leiden, das allein Gottes Sache ist, und das zu überwindende Leiden des Volks unterscheiden.«⁹ Die Gotteslehre zog einen Pantheismus, die Christologie eine Minjung-logie, die Pneumatologie eine Minjung-Geistlehre, die Ekklesiologie die Lehre von der Minjung-Gemeinschaft und die Eschatologie eine Lehre von deren Selbstbefreiung an.¹⁰

b. Die Minjung-Theologie verabsolutierte ihren Gegenstand. Sie heroisierte das Minjung und setzte es sogar mit Jesus gleich. Sie traute es dem Minjung zu, aus sich selbst heraus für Gerechtigkeit und Freiheit zu sorgen.¹¹ Sie enttäuschte viele ihrer Unterstützer, wurde isoliert, bildete Fraktionen und stagnierte. Ein Vertreter einer neuen Generation von Minjung-Theologen stellt demgegenüber fest: »Die Minjung-Theologie soll eine Theologie werden, die das biblische Glau-

bensbekenntnis und heutigen Minjung-Glauben fest verbindet.«¹²

c. Das politisch-soziale Klima in Korea veränderte sich sowohl im Blick auf die nationale sowie die internationale Ebene. Eine Bewegung für Demokratie und bürgerliche Verantwortung (civil society) machte sich breit.¹³ Sie wird von einem immer breiter werdenden Mittelstand getragen und versucht, Gegensätze auszugleichen und den Gedanken des Gemeinwohls (bonum commune) zu artikulieren. Auch dadurch verlor die nur an einer Minderheit orientierte Minjung-Bewegung an Einfluss. Zu dieser Entwicklung trug die internationale Lage bei, weil 1989 die ost-europäischen sozialistischen Regimes zusammenbrachen, die Epoche der totalitären Ideologie vorbei- und eine Epoche des Pragmatismus eingetreten ist. Mittelbar wurde davon auch die Minjung-Bewegung betroffen, weil sie sich am Sozialismus orientierte.

2. Die Herausforderung durch die veränderte politische und soziale Wirklichkeit am Ende des 20. Jahrhunderts

1) Die neu sich herausbildende Zivilgesellschaft und die Erweiterung des Verständnisses des Minjungs

Korea hat sich in den letzten Jahrzehnten stark verändert. Seit Koreas BSP \$10,000 pro Kopf erreicht hat, kann die marxistisch beeinflusste Analyse der veränderten koreanischen Gesellschaft nicht länger als angemessen gelten. Obwohl der wirtschaftliche Aufstieg im wesentlichen durch ein autoritäres Regiment gefördert wurde und sich die Familienunternehmen (Zäbols) zu patriarchal bestimmten Konzernen entwickelten, entstand eine an Demokratie interessierte Mittelschicht und seit den 1990er Jahren eine Zivilbewegung, die vor allem die Bedürfnisse dieser im wesentlichen neuen Schicht vertrat. Die Einstellung der Mittelschicht im Blick auf die Zäbols (Konzerne) ist ambivalent: einerseits positiv, weil sie in den großen Firmen (Hyundai, Samsung, L.-G. Kia, Daewoo, und andere) ihre Arbeitsplätze findet, andererseits kritisch in bezug auf das patriarchale Management der Zäbol. Die Mittelschicht und die ihr verbundene Zivilbewegung förderten den Machtwechsel bei der Präsidentenwahl 2002 sowie den Sieg der neu gegründeten links-liberalen

Ud-Partei über die konservativ-neo-liberalistische Hannara-Partei anlässlich der Parlamentswahl 2004.

2) Die Herausforderung der Umwelt

Eine weitere soziale und politische Herausforderung bildet die Umweltverschmutzung, die seit den 1990er Jahren verstärkt wahrgenommen wird. Sie erfordert eine neue Art des Zugangs zu den Problemen im ökologischen System. Diese sind nicht mit einer für die Befreiung der Unterdrückten tätigen Bewegung zu lösen. Die Probleme der Umwelt sind primär nicht ideologisch zu verstehen, weil sie tief in die Lebensweise der Bürger eingreifen.

3) Die Herausforderung der Kultur im beginnenden 21. Jahrhundert

Die Internet-Kultur brachte das Ende der meisten geschlossenen ideologischen Systeme. Wo noch geschlossene Systeme blieben – wie in Nordkorea –, erweisen sich diese als nicht lebensfähig. Angesichts der vielfältigen von der Gentechnologie prognostizierten Möglichkeiten des Lebens wurde eine Krise der Selbstbilder der Menschen deutlich. Deswegen ruft heute die neue Generation von Minjung-Theologen dazu auf, das eigene Denken in eine Theologie umzuorientieren, die dem Anspruch der neuen Gesellschaft bzw. auch der heutigen sozialen Erfahrung der in den 1980er Jahren gebildeten Minjung-Gemeinde angemessen ist.¹⁴

3. Eine Umorientierung der koreanischen Theologie: der Ansatz der Theologie der Kultur

a. Die neue koreanische Theologie will keine parteiische, sondern eine integrative Theologie sein. Sie soll sich nicht nur auf das Minjung und die säkulare Lebenswelt der Menschen beziehen, sondern auch eine Perspektive über diese gesellschaftliche Situation hinaus eröffnen. Deswegen sucht sie – auch in asiatischer Tradition – nach dem Heiligen, der Bedeutung der Kirche und einer kosmischen Gesamtsicht. Die neue koreani-

sehe Theologie beginnt mit der partikularen koreanischen Situation. Diese ist die konkrete Glaubens- und Lebenswirklichkeit koreanischer Christen, die nicht mehr die eines unterdrückten Volks ist, sondern gerade auch den Mittelstand umfasst, der gute Erziehung und Bildung aufweist und neuerdings auch mehr Freizeit hat.¹⁵

Das bedingt eine integrative Sicht der gegenwärtigen Gesellschaft. Der »Hahn-s'-v-Gedanke, der dem koreanischen Volk eigentümlich war, kommt dem entgegen. Aus ihm geht ein integratives Denken hervor. Im »Hahn« präsentiert sich der unendliche Kosmos.¹⁶ Dieser Typus des integrativen Denkens versteht sich anders als das westliche Denken, soweit es primär analysiert und logisch verfährt. Es versucht, das Ganze organisch zu denken, und kommt in diesem Sinne dem alttestamentlichen Gedanken der Schöpfungsgemeinschaft nah. Trotzdem kann es nicht unmittelbar in die christliche Theologie übertragen werden, wie es eine synkretische Kulturtheologie tut." Dieses ganzheitliche Denken darf unter Koreanischen Christen nur die Rolle des Vorverständnisses spielen, von dem ausgehend der genuin christliche Gottesgedanke Profil gewinnt. Da es einen pantheistischen Charakter hat und den Gedanken der Schöpfung nicht kennt, muss es christlich transformiert werden, um jenem Gott zu begegnen, der uns als der verheißende, segnende Herr entgegenkommt.¹⁹

b. Sofern sie eine wahrhaft christliche Theologie sein will, dürfen die koreanische Theologie und ihre Ethik nicht das Minjung als die alles entscheidende Referenz für die Theologie betrachten, sondern müssen vom Wort Gottes ausgehen, das in Jesus Christus nicht nur für das Minjung, sondern für alle Menschheit die Wirklichkeit der Versöhnung bezeugt. Die Aussage der Minjung-Theologie, Jesus sei das Minjung, und das Minjung sei Jesus, ist partikular und nimmt die Geschichtlichkeit Jesu als des Geschichte gewordenen Gottes (Wortes Gottes) nicht ernst. Die Theologie der Kultur erweitert diese Aussage folgendermaßen: Jesus ist nicht nur der Befreier des Minjungs, sondern der Erlöser für die gesamte Menschheit. Erst auf diesem Niveau wird die Partikularität des Ansatzes der Theologie und der Ethik mit der Universalität recht verbunden.

4. Die konkreten Anliegen der Theologie der Kultur

J) Die drei Grundansätze für das Verständnis der Kultur

Der zur Korrektur der Minjung-Theologie angewandte Begriff der Kultur geht über eine Mode oder über die Tendenzen der Zeit hinaus; er versucht, die Totalität des menschlichen Lebens zu erfassen. Die Kultur wird neben der Ökonomie als dessen Grundlage verstanden. Die Theologie der Kultur versucht, die Kultur auf dreifache Weise zu verstehen."

a. Das kulturelle Mandat ist Gottes *allgemeine Gnade* (*gratia generalis*). "Die Kultur darf theologisch so interpretiert werden, dass der Mensch als Geschöpf ein Kulturwesen", Gott aber derjenige ist, der dem Menschen das kulturelle Mandat gegeben hat. Der Mensch ist »homo faber«, weil er als Ebenbild Gottes geschaffen wurde. Die Kultur wird als ein von Gott gegebenes Werkzeug Gottes für die verantwortliche Herrschaft in der Welt verstanden." Gottes Regiment erstreckt sich nicht nur auf seine Gemeinde, sondern auf den Kosmos als ganzen."

b. Die menschliche Kultur ist *nichtneutral*, weil der Mensch, dem das kulturelle Mandat gegeben wurde, der Sünde verfallen ist. Entweder gehört sie Gott oder seinem Widersacher. Es gibt keine dritte, neutrale Zone im kulturellen Bereich. Die Geschichte der Kultur ist dialektisch – zum einen positiv in Bezug auf Wissen und Technik, zum andern häufig negativ in Bezug auf Moral und Ethik. Betrachtet man die Phänomene der Kultur und besonders der Wissenschaft und Technik von innen her, dann wird sich zeigen, dass ein kontinuierlicher geistlicher Kampf zwischen Gott und seinem Widersacher stattfindet. Was kann die altreformierte Lehre von der .*gratia generalis*- dazu sagen? Sie verweist auf die mit der Schöpfung gegebene Verantwortung: Gott hat dem Menschen die Freiheit für das Verhalten gegeben, weil der Mensch die Person ist, die Gott ähnlich geschaffen wurde.

c. Die menschliche Kultur bedarf der Heilung, d.h. *Erneuerung* und Transformation. Die Kultur hat sich in der Geschichte immer mehr vom guten Schöpfungswillen Gottes entfernt, die Subjekte haben sich im falschen Autonomiestreben an die Stelle Gottes gesetzt. Sie soll deshalb in

der Perspektive der Bundestheologie wiedergewonnen werden. Jesus Christus heilt nicht nur die Seele des Menschen, sondern auch die korrupte Gesellschaft. Im Sinne Richard Niebuhrs sollte Jesus Christus als der Transformator der Kultur gesehen werden." Damit nimmt die Theologie der Kultur kulturtheologische Impulse unter anderem von Calvin, Kuyper und Niebuhr auf, die ihre jeweilige Kultur durch das Evangelium verändern wollten. Daraus folgt der sozialetische Auftrag, die Gesellschaft so zu gestalten, dass Liebe und Gerechtigkeit miteinander in Einklang treten, die Menschenwürde gefestigt sowie die Natur als wiederzugewinnende Schöpfungsgabe recht bewahrt wird.

2) Die Kultur als Auftrag der Schöpfurig und ihre Vollendung in der Erlösung

Die Theologie der Kultur kann an gewisse, im neueren Protestantismus oft verlorene Aussagen der natürlichen Theologie anknüpfen, aber wird sie auf Erlösung und Versöhnung durch Christus beziehen. In diesem Zusammenhang kann sich die Kulturtheologie auf beinahe vergessene Theologen des 20. Jahrhunderts beziehen, vor allem auf Emil Brunner, der eine gewisse Zeit seines Lebens in Japan verbracht und über die christliche Religion hinaus gewirkt hat. Er sieht als »Voraussetzung einer wahrhaft menschlichen Kultur das wahrhaft menschliche Sein des Menschen selbst.s," Maßstab der Kultur ist »die Person in Gemeinschaft«?, die durch Liebe und Gerechtigkeit charakterisiert ist." Brunner verstand viel von Erweckung und Bekehrung, wie sie die Frömmigkeit der koreanischen Kirchen bestimmen. Im Sinne solcher Erfahrungen soll die Kultur der Erlösung zugeordnet werden. Dann kann die Kulturtätigkeit in der dialektischen Spannung von guten und schlechten Werken beurteilt werden: Einerseits soll sie Gottes allgemeines Gebot befolgen, andererseits will sie den menschlichen Eigenwillen und damit ein selbstzentriertes Interesse durchsetzen. Darum muss sie von ihren widergöttlichen Werken erlöst werden. Gottes Erlösungswerk betrifft das Kulturleben der ganzen Welt. Deswegen wird die Theologie der Kultur in der Erlösungslehre vollendet.²⁹ Somit schließt sich die Theologie der Kultur einer Repristinatio im Sinne des Irenäus an: "

5. Die Theologie der Kultur enthält eine kritische Reflexion über die westliche Theologie

J) Eine kritische Besinnung aufunkritische Übernahmen

Die koreanische Theologie sieht sich herausgefordert, einerseits die Spiritualität und die Wahrheit der kirchlichen Bekenntnisse, wie sie westliche Theologen brachten, aufzunehmen, andererseits die Praxis und die Wirklichkeitsbezogenheit dieser Theologie gründlich zu überprüfen.

Die konservativ-reformierte Theologie in Korea nahm in Gestalt der älteren Princeton Theologie eine eher orthodoxe Form westlicher Theologie auf. Sie griff besonders die »cessation doctrine« auf, die B. B. Warfield, ein Princeton Theologe, vertrat. Sie ließ die Pneumatologie zur Erinnerung werden, weil der aus Gottes Jenseits einbrechende Geist heute nicht mehr vorkäme. Dies verursachte eine Intellektualisierung des Geistesverständnisses in einer Zeit, als die koreanische Kirche ekstatische Geisterfahrten machte. Die intellektuelle Zuspitzung setzte sich fort, als die Minjung-Theologie eine radikale Gestalt entwickelte und immer wieder den Rahmen des traditionellen christlichen Glaubens zu verlassen drohte.

2) Folgen der westlichen Theologie: Intellektualisierung und Verlust des geistlichen Charakters

Die westliche Theologie bleibt in den Augen koreanischer Theologen eine Schultheologie. weil sie zu intellektuell ist. Die intellektualistische Tendenz zeigt sich nach Meinung vieler koreanischer Theologen vor allem in der Pneumatologie: Die Pneumatologie der westlichen Theologie lege sich allzu oft auf einen Hegeischen Typus der Lehre vom universalen Geist fest und verstehe den Heiligen Geist nicht als ein transzendentes göttliches Sein, sondern vielmehr nur als den immanenten Geist der Gemeinde.

Die Minjung-Theologen sahen darüber hinaus in der westlichen Theologie eine an den Herrschenden orientierte Theologie; deshalb forderten sie eine Entwestlichung." Ähnliches kritisierten sie an der konservativen, reformierten Theologie in Korea. Mit der Kritik hatten sie Recht. Aber sie folgten einer Art von Exklusivismus und Selbstgerechtigkeit. Die koreanische Theologie

sieht sich darum heute herausgefordert, einerseits ihren eigenständigen Standpunkt festzuhalten. andererseits den heutigen Problemen gegenüber klar Position zu beziehen. Da diese Probleme oft weltweit sind, darf der Dialog mit der westlichen Theologie nicht abgebrochen werden.

3) Eine Verknüpfung mit der Zwei-Reiche-Lehre:

Die Theologie der Kultur wird deshalb die reformatorische Unterscheidung von zwei Reichen, von »regnum spirituale- und -regnum politicum-." aufnehmen. Sie steht eher Calvins als Luthers Lehre nahe, weil jener deutlicher die gesellschaftliche Veränderung in der Geschichte suchte, während dieser den Bereich Gottes und den Bereich der Kultur deutlich unterschied und manchmal eher an der Erhaltung der Schöpfungsordnungen als an deren geschichtlicher Veränderung orientiert war. Aber die Institutionen sind wichtig; denn durch sie findet das Zusammenwirken (cooperatio) zwischen Schöpfer und Geschöpf statt, und durch sie wird die Welt als Schöpfung Gottes verantwortet. Während Luther einen Akzent auf die Erhaltung der Welt legte", betonte Calvin die Verherrlichung Gottes auch in dieser Welt.³⁵ Calvin fand »keinen Teil der Welt, in dem nicht wenigstens einige Funktion der Herrlichkeit Gottes zu sehen sind.«³⁶

6. Die Theologie der Kultur als Ergänzung der Minjung-Theologie

J) Relativierung des Minjungbegriffs

Das koreanische Minjung ist im übrigen nicht wie die indische Kaste der Dalit zu verstehen." Wer vom Minjung ist, kann durch eigene Bemühungen vom Status der Arbeiter oder Bauern zum »professional- werden. Diese Möglichkeit verdankt er dem Erziehungssystem, das der Protestantismus mit der Mission nach Korea brachte. Es verlangt allerdings, dass die Veränderung von *einzelnen* ausgeht. Um die Stellung des Einzelnen geht es im Folgenden:

2) Einheit von Individualethik und Sozialethik

Die Minjung-Theologie vernachlässigte der Tendenz nach die Individualethik, weil sie Versagen und Schuld des Individuums auf das System zu-

rückführte. Sie verstand die Sünde als ein soziales Unrecht und vernachlässigte den Bruch des Verhältnisses zu Gott. Sie interpretierte das Handeln nicht als individuelles Leiden sondern als »das kollektive Leiden von Opfern für eine bessere Welt für alle.«³⁸ Die der Minjung-Theologie antwortende Theologie der Kultur hält hingegen auch die Individualethik und das Anliegen der persönlichen Erneuerung (Wiedergeburt) für wichtig. Aber sie bleibt nicht dabei stehen; denn Individual- und Sozialethik können nicht voneinander getrennt werden.

3) *Einheit von Partikularität und Universalität*

Während die Minjung-Theologie bis heute Parteilichkeit sucht und Gott auf der Seite der Armen und Ausgestoßenen sieht, zielt die Theologie der Kultur auf die Universalität, weil sie festhält, dass Gott sich vorbehaltlos sowohl den Armen und den Ausgestoßenen als auch den Gerechtigkeit und Solidarität fördernden Machträgern sowie auch den verantwortlich handelnden begüterten Menschen zuwenden will.

7. Tendenzen und Bestimmungen der Theologie der Kultur

1) *Die Theologie der Kultur gebunden an Spiritualität: Das Denken, die Kraft des Geistes und das Werden der .civil society. in einer neuen Beziehung.*

Heute verliert der Begriff der Spiritualität durch inflationierenden Gebrauch seinen eigentlichen klassischen Sinn, und in Korea wird er oft nur noch als eine soziale Praxis im Sinn der Solidarität verstanden. Die Theologie der Kultur hält es für wichtig, dass der Heilige Geist nicht die solidarische Seele des Minjungs, sondern der transzendente Geist Gottes ist und nur als dieser sich in die Welt vermittelt.

Mit ihrem Verständnis der Spiritualität grenzt sich die Theologie der Kultur vom Verständnis in der katholischen Theologie ab, weil sie die Spiritualität durch Gottes Gnade gegeben sieht, während diese in ihr auch als eine im Menschen angelegte Kapazität findet. Die Theologie der Kultur sucht also die Grundlage der Spiritualität nicht in einer im Menschen angelegten Möglichkeit." Die Theologie der Kultur ist der Auffassung, dass

die Heiligung erst aufgrund der Rechtfertigung zustande kommt, während eine bestimmte katholische Auffassung meint, dass die Heiligung auch auf eine Mitwirkung der Menschen zurückgeführt werden kann.

Eine im reformatorischen Sinn erneuerte Spiritualität rezipiert als kostbare Überlieferung den Gedanken des »coram deo«. Sie endet jedoch nicht mit der dogmatisch festgestellten Rechtfertigungslehre, sondern betont die Heiligung, wie Luther dies - anders als in seinen polemischen Schriften - selbst tat.³⁹ Die Heiligung ist zwar eine transzendente Beziehung, aber sie bedeutet keine Weltflucht, sondern immanente Transzendenz: Wir sollen in dieser Welt stehen und doch über sie hinausgehen. Die Theologie der Kultur betont, dass aus dieser Spiritualität alle Dynamik sowohl des individuellen als auch des sozialen Lebens entspringt." Hingegen scheinen die modernen Konsumgesellschaften das Leben der Spiritualität zu verlieren.

2) *Theologie der Kultur als solidarische und als hermeneutische Theologie*

Die Theologie der Kultur hat darum eine praktische und eine von der Praxis angeleitete theoretische Seite.

Sie darf nicht mit sich selbst beschäftigt bleiben, sondern wird den Weg der Fürsorge und Solidarität beschreiten, der vom lebendigen Wort Gottes gewiesen wird. Sie wird ihre besondere Sorge und Solidarität denjenigen unter ihren Mitmenschen widmen, die isoliert und arm und darum häufig Migranten sind. Sie gewinnt diesen Impuls aus dem biblischen Gedanken der Konsozialisierung Gottes.

Da dieser mit dem >Wort Gottes- zutiefst verbunden ist, wird dieses zum Schlüssel der Deutung der menschlichen Lebenswirklichkeit in ihrer Vorläufigkeit. Die wichtigsten Gesichtspunkte sind die Spannung zwischen altem und neuem Äon und die dialektische menschliche Existenz, die in Korea einen anderen Ausdruck annimmt als im Abendland:

3) *Eine kritische Rezeption zweier Traditionen*

Koreanische Christen stehen nämlich im »Zwischen« zweier Traditionen: konfuzianistischer und westlich-reformatorischer Tradition. Die Theologie der Kultur versucht, einerseits an das überlieferte Ethos des koreanischen Konfuzianismus,

andererseits an westliche Theologie anzuknüpfen, die sich für die Bewährung des Christenlebens durch die Heiligung in der Welt interessiert.

Der Konfuzianismus kommt der existentialen Frage entgegen, weil er festhält, dass der Mensch in seinem Gewissen von außerhalb seiner selbst getroffen werden muss. Der Konfuzianismus spricht von einem Befehl der »obersten Majestät«. Dieser kommt vom alles sehenden, hörenden, befehlenden und strafenden persönlichen Gott.⁴² Dieser Befehl muss neu interpretiert werden als das Gebot des sowohl richtenden als auch Menschen zugewandten Gottes. Gottes Gebot ist - als Gesetz und im Evangelium - als Grund des menschlichen Selbst zu verstehen. Es bildet den Horizont, in dem das Gebot überhaupt - ob es durch die Zehn Gebote Israels oder die Weisungen des Evangeliums spricht - verstanden werden kann. Jedoch soll der im Gewissen gebietende Gott entschieden christlich verstanden werden, weil er sonst der Gefahr eines dem biblischen Gottesbegriff fremden Autoritarismus ausgeliefert sein könnte.

Der Koreas Bevölkerung bis heute beeinflussende Neokonfuzianismus hat die Weltanschauung des Tae-Kuk (des Ur-Letzten) entwickelt. Er tradiert eine Kosmologie, die auf dem Gedanken des Taos beruht; sie bildet die Voraussetzung dafür, die Welt vom göttlichen Logos her zu verstehen." Das Tao muss jedoch kritisch im Sinne des christlichen Bekenntnisses rezipiert werden, weil die Weltanschauung des Tao viele pantheistischen Elemente enthält." Taoismus und Konfuzianismus betonen deshalb vor allem die Ursprungsbeziehung und nicht - wie der christliche Glaube - die eschatologische Hoffnung.

4) *Eschatologische Orientierung*

Im Kontrast zu dieser Ursprungsbeziehung ist die Theologie der Kultur eschatologisch orientiert. Der Prozess der Geschichte ist das Forum, in dem das kulturelle Mandat verwirklicht werden soll. Das Ideal der Kultur kommt darin keineswegs zur Vollendung, weil Kreativität, Liebe und Gerechtigkeit im Frieden der Gemeinschaft sich nie in Vollkommenheit vereinen. Das Ideal der Kultur ist deshalb auf das Eschaton verwiesen.

Die Theologie der Kultur wird deshalb berücksichtigen, dass sich die menschliche Kulturtätigkeit in dieser Welt weder in Gestalten der Annäherung der Sittlichkeit an das Gute schlechthin (Schleiermacher) oder in einer sittlich-religiösen

Gemeinschaft (Ritschl) verwirklichen kann. Weder die von Ritschl benannte Sittlichkeit noch die von Herrmann betonte Religiosität verbürgen die höchste Vollendung der menschlichen Kulturtätigkeit. Sie erreicht im Prozess der Geschichte keineswegs ihr gutes Ziel, sondern könnte in der Eigenmächtigkeit und Selbstverabsolutung verfallen. Sie wird damit von dem Gericht Gottes getroffen, das sich indirekt in Imperialismus und Totalitarismus zeigt. Die echte Kulturtätigkeit steht offen für die Herrschaft Gottes im wiederkommenden Jesus Christus im Eschaton. Deswegen lehnt die neue koreanische Theologie der Kultur einen moralischen Fortschrittsoptimismus ab, wie ihn der liberale Protestantismus im 19. Jahrhundert vertrat.

Was das Christentum als kulturelle Institution betrifft, kann es Troeltschs Verständnis einer -relativen Absolutheit- (aber nicht in der Gestalt eines Europäismus") anerkennen. Gegen Troeltsch ist festzuhalten, dass das Evangelium über seinen Niederschlag in der europäischen Kultur hinausgeht, wie es Karl Barth gegen die Theologie des 19. Jahrhunderts so eindeutig artikuliert hat." Das verantwortliche Handeln der Menschen ist somit in das Versöhnungsgeschehen Gottes in Jesus Christus eingeschlossen und auf seine Erfüllung in der Ewigkeit verwiesen.

Angesichts eines so formulierten Eschatologie-Verständnisses sollte die Theologie der Kultur Moltmanns Begriff der Exodugemeinde aufnehmen, weil dieser von der Auferstehung Christi ausgehend einen neuen Begriff der Geschichte und Hoffnung gewinnt und die Beteiligung des Glaubens am Aufbruch zur Veränderung im Sinne einer humaneren Gesellschaft versteht. Die endgültige Vollendung geschieht aber nicht durch den Menschen, sondern durch Gott. Die Theologie der Kultur versteht dieses -novum ultimum- als Kritik aller innerweltlichen Utopien." Sie stimmt der weltgeschichtlichen Eschatologie Moltmanns zu, sofern diese die messianische Dimension als Vermittlung mit dem Ziel des kommenden Reiches Gottes versteht und auch eine apokalyptische Dimension bewahrt, die das Weltgericht ernst nimmt." Sie grenzt sich jedoch vom Denkschema des Pantheismus Moltmanns ab, weil dieser die Unterscheidung von Schöpfergott und Geschöpf zu verwischen droht.

Die Theologie der Kultur erfasst die Existenz des christlichen Menschen in der Geschichte »in der dialektischen Spannung des Gerichts und der

Gnade«: »Die Geschichte ist die Zuflucht aus dem Gericht zur Gnade, das Leben im Gericht unter der Gnade.c" Die Kulturtätigkeit in der Geschichte ist eschatologisch orientiert, aber gerade deshalb an die Endlichkeit verwiesen. Sie vollendet sich niemals im Prozess der Geschichte. Sie steht sowohl vor Gottes Gericht wie auch vor seiner Gnade. Sie nimmt deswegen in jedem ethischen Moment die Verantwortungsdimension ernst, weil sich die Menschen in jeder qualifizierten ethischen Situation sowohl -coram deo- als auch angesichts des Persongedankens und der mit ihm verbundenen menschliche Würde" entscheiden müssen. Die Theologie der Kultur rezitiert deswegen nicht einfach ein Gebot Gottes, sondern nimmt die Dimension der Verantwortung in der konkreten Geschichte ernst.

5) Das Verhältnis zur liberal-synkretischen Kulturtheologie

Am Schluss sollte noch bemerkt werden, dass sich die gegenwärtige koreanische Kultur-Theologie in zwei Richtungen entfaltet: Die eine entwickelt den reformatorischen Ansatz für ihre Zeit neu, die andere ist liberal orientiert und synkretistisch. Ein Beispiel für die letztere bietet der amerikanisch-koreanische Theologe Jung Yong Kim; er möchte mit Hilfe des asiatischen Denkens eines Sowohl-als-auch und mit Hilfe der Auslegung des I-Ging ein westliches Denken des Entweder-Oder überwinden." Seine Kulturtheologie, die auf dem Gedanken des Yin-Yang beruht, hält am Gedanken des ewigen Zyklus fest, so dass jegliche Veränderung im Zyklus kein neues Ereignis hervor-, sondern das Alte wiederbringt. Diese Kultur-Theologie verliert ihren christlichen Charakter an einen nichtchristlichen Pantheismus.

6) Theologie der Kultur als Theologie des Lebens

Die Theologie der Kultur ist im umfassenden Sinn ökologisch orientiert und deshalb als eine Theologie des Lebens zu entfalten. Sie findet in der koreanischen Tradition Analogien zum Begriff des -global life-. Dieses umfasst auch das individuelle Leben." Dieser Begriff hilft, ein organisches Verständnis vom Leben zu gewinnen, das wie in einem Netzwerk mit anderem Leben verknüpft ist. Aber dieser Begriff reicht nicht aus, um zu zeigen, was das Leben eigentlich ist; weil er Gott im Leben zu vereinnahmen sucht.

Abschließende Bemerkung

Die Theologie der Kultur ist keine parteiliche Theologie wie die Minjung-Theologie, sondern eine integrative Theologie, die auch den Mittelstand vertreten möchte, aber den Wahrheitsgehalt und den ethischen Anspruch des Minjungs nicht vernachlässigt. Diese Theologie der Kultur erwächst aus der konkreten koreanischen kulturellen Situation, aber sie deutet in eine universale Richtung und auf zivilgesellschaftlich organisierte und humane Umstände des Lebens in der modernen Gesellschaft, die heute auf dem Weg zu einer globalen Gesellschaft ist.

*Yung Han Kim,
Soongsil University, Seoul*

Anmerkungen

- This study was supported by the Research Fund of Soohgsil University, Seoul.
1. Moltmann bezeichnete die Minjung-Theologie als »die erste Politische Theologie« sowie als »eine kontextuelle Theologie des leidenden Volks in Korea«: *Jürgen Moltmann*, *Erfahrungen theologischen Denkens, Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999.225.
 2. »In der Tat wird die Galiläa-Gemeinde und ihre Donnerstagsanbetung in den 70er Jahren zum Zentrum des politischen Widerstands und spielt eine wichtige Rolle in der Demokratisierung der koreanischen Gesellschaft.« - So: *Hyun-Beoni Choi*, *Die Politische Ethik der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert*. Karl Barth, *Barmen und die koreanische evangelische Kirche*, Münster, 2003 268.
 3. *Kyungsuk Suh*, op. cit., 200.
 4. *Moltmann*, a.a.O., 237.
 5. A.a.O., 224
 6. Nicht umsonst wurde sie im englischen und im deutschen Sprachraum in der Perspektive der politischen Theologie Moltmanns rezipiert. *Moltmann* betonte: »Die Minjung-Theologie aber kommt als erste Befreiungstheologie aus Asien mit kritischen Fragen auf die Erste Welt und die Modernisierung Südkoreas nach westlichen Standards zu.« - Vgl. *Iaisoon Park*, *Eine systematisch-theologische Überprüfung an der Minjung-Theologie und eine neue Suche*. Einführung in die Minjung-Theologie, Hanoöl, Seoul 1995.96.
 7. Hyun-Beom Choi. a.a.O., 268-270.
 8. So sieht Moltmann als nicht »zutreffende exgetische- Reduktion die Auffassung der Minjung-Theologie an, dass Jesus ein Symbol für Minjung sei. Vgl. *Moltmann*, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 231.

9. A.a.O., 232.
10. Moltmann kritisiert an der Konzeption von *Byung Moo Ahn* und *Nam Dong Suh*, dass der leidende Gottesknecht in Jes 53 nicht das Volk Israels, wie es beide kollektiv interpretieren, sondern ein personhaftes Individuum wie Moses sei. A.a.O., 231-233.
11. Ahn, Byung-Mu, Jesus und das Minjung, in: *Moltmann* (Hg.), *Das Subjekt der Geschichte im Markus-evangelium*, 1984, besonders 164.
12. Jaisoon Park, a.a.O., 98.
13. Ein Beispiel für das Engagement sind Panels zu bioethischen Fragen, zu den gerechten Verteilungen des Lohns, zur gerechten Wahl.
14. Die Minjung-Gemeinde spielte ihrer Zahl nach nur eine kleinere Rolle in der Gesellschaft. Sie spielte jedoch qualitativ eine wichtige Rolle, indem sie zur Zuflucht für gesellschaftliche Randgruppen wurde. Vgl. *Tiisoo Lim*, Einführung in die Minjung-Theologie, hg. v. Forschungsinstitut der Minjung-Theologie, Hanul 1995, Vorwort.
15. Im Vergleich mit europäischen Gesellschaften hat der koreanische Mittelstand kleinere Wohnungen und tätigt höhere Bildungsaufgaben.
16. Der Begriff »Hahn« ist vom Begriff »Han« zu unterscheiden. Jener bezeichnet eine philosophische Bedeutung des Ganzen und Einen, während dieser eine sozio-psychologische Bedeutung des Leidens bezeichnet.
17. *Minhong Choi*, Hahn-Philosophie, Seoul 1990, 32.- Das »Hahn« kennt weder Entstehen noch Vergehen, weder Anfang noch Ende. Durch die Trennungen oder die Veränderungen nimmt es weder zu noch ab noch leidet es Verlust. Hierin liegen die Unanfänglichkeit des Hahns, seine Unabhängigkeit, Beständigkeit und Unsterblichkeit.
18. Koreanische Theologie kann hermeneutisch beim traditionellen Gottesbegriff ansetzen. Der in Korea überlieferte Hananim Begriff (der Einzige, himmlische Gott) geht aus diesem Hahn-Begriff hervor. Er impliziert die Bedeutung eines personalen Herrseins, umfasst die Bedeutung des großen, hohen, hellen Hauptes. Dieser Begriff verhilft zu einem Vor-Verständnis, um den christlichen Gottes-Gedanken in seiner Einzigkeit besser zum Verständnis zu bringen.
19. Der Gedanke des »Hahn« kann nicht unmittelbar in einen christlichen Topos übertragen werden, da er weder den Schöpfergott noch den Sündenfall kennt.
20. *Yung Han Kim*, »Reformed Theology of Postmodern Society«, in: *Christianity Facing the 21st Century*, Soongsil University Press 1989, 31.
21. Vgl. *Calvin*, *Institutio*, H, 2, 16-17, und *Christian Link*, »Theology and Culture: A Reformed Perspective«, in: *Christianity Facing the 21st Century*, Soongsil University Press, 1989, 93-97.
22. *Christian Link*, *Schöpfung*, Bd. II, Gütersloh 1991, 391.
23. Gottes Herrschaft wirkt sich nicht nur auf seine Kirche aus, sondern auch auf die Welt, die er geschaffen hat, wie es Calvin betonte. Vgl. *Link*, a.a.O., 95.
24. Der niederländische Reformierte Abraham Kuyper übernahm diesen Ansatz Calvins, entfaltete die Lehre der allgemeinen Gnade Gottes optimistisch in seiner neo-calvinistischen Kulturtheologie. Vgl. *A. Kuyper*, *Lectures on Calvinism*, Eerdmans 1898 / 1931/1976, 78-109. Er verstand den Calvinismus als das System des Lebens. Die Kultur umfasst dann alle Seiten unseres Lebens, und in ihnen sollen die Souveränität und Ehre Gottes zum Vorschein kommen.
25. Vgl. *H. Richard Niebuhr*, *Christ and Culture*, New York 1951.
26. *E. Brunner*, *Christentum und Kultur*, Zürich 1979, 328.
27. A.a.O., 329.
28. Aber der Mensch ist von der guten Schöpfung abgefallen. Deshalb ist unsere gute Natur unter dem Gegenteil verborgen. Unsere gute Kulturarbeit ist im Wesen entfremdet, wie Brunner sagt: »Die Kultur degeneriert mit Notwendigkeit, wo man sie zum Gott macht.« A.a.O., 326
29. In der Offenbarung des Johannes bezeugt der Seher das Werk des wiederkommenden Christus: »Ich werde alle Dinge erneuern« (Offb 21,5). In der Vollendung geschieht mehr als eine Rekapitulation. Die Kultur wird erneuert, somit von der göttlichen Gnade erfüllt.
30. *Hans-Jochen Jaschke*, Irenäus von Lyon, in: *TRE*, Bd. 16, 1987, 264: »Die Rückgabe des Seins nach dem Bild und Gleichnis in der Rekapitulation ist darum nicht die Wiederherstellung eines Naturzustandes, sondern die von Jesus Christus aus erkannte, Gottes verdankte Bestimmung des Menschen zur Teilhabe an ihm..«
31. *B B. Warfield*, *Counterfeit Miracles*, 1918. *Miracles: Yesterday and Today*, Real and Counterfeit. *Grand Rapids/Mich./Eerdmans* 1965, 5-6, 21.
32. *Taesoo Lim*, *Minjung*, a.a.O., 106.
33. *Calvin*, *Institutio*, III, 19, 15.
34. *Christofer Frey*, *Repetitorium der Ethik*, Waltrop 1997, 249.
35. Calvin betonte die »vocation- des Christen angesichts der Vorsehung Gottes und setzte sie über die Stände (ordines), wie sie Luther betonte, und die ihm zufolge mit der Schöpfung gestiftet und eingesetzt ist. – Vgl. *Link*, *Schöpfung*, 170.
36. *Calvin*, *Institutio*, 1,5,1.
37. Die Dalit bilden religiös-soziale Klassen, die als »outcasts- aus ihrem Status nicht herauskommen können. *Taesoo Lim*, *Dalit in der globalistischen Ära*. Die Aufgaben der Minjung-Theologie, *Christian Thought* 9/2002, 149.
38. *Ulrike Link-Wieczorek*, *Reden von Gott in Afrika und Asien*. Darstellung und Interpretation afrikanischer Theologie im Vergleich mit der koreanischen Minjung-Theologie, Göttingen 1991, 246.
39. Sie stellt sich damit gegen die Auffassung der katholischen Theologie, wenn diese auf der Ausübung natürlich angelegter Fähigkeiten besteht, die durch die Offenbarung nur bestätigt und bekräftigt werden.

40. Zum Beispiel im frühen Galater-Kommentar, WA 2, 436-673; WA 57, a3-a108; WA 59, 359-384.
41. Die koreanische Theologie der Kultur findet ihren wichtigen Anstoß in der Erweckungs- und Buß-Bewegung, die 1907 in der Jangdaehyun Presbyterianer-Kirche in Pyongyang entstand. Sie zielte auf die Erneuerung des Individuums. Sie wirkte sich zweifach auf die Gemeinschaft aus: Erstens: Die Buße erfolgt solidarisch in der Glaubensgemeinschaft. Zweitens: Die Buße soll in einer nach außen gehenden ethischen Handlung zum Ausdruck kommen, so dass die Büßer ihre bösen Handlungen mit den entsprechenden gutmachenden kompensieren. Deshalb wurde diese Bewegung zu einer ethischen Erweckungsbewegung. Sie wurde zum geschichtlichen Ereignis, das die koreanische Spiritualität mit im Tiefsten gestaltete. Die Erweckung und das Wachstum der heutigen koreanischen Kirche verdanken sich dieser Spiritualität. Von ihr beeinflusst kamen viele Christen dazu, sich mit ihren Mitmenschen zu versöhnen und Buße als Umkehr und echte Abkehr vom Bösen einzuüben.
42. *Dongjoo Lee*, Asiatische Religionen und Christentum, Seoul 1998, 199.
43. *Laotse Tao Te King*, Kapitel 11, 40, 50, 52. - Das Tao ist der Ursprung, aus dem alles kommt und auf den alles zurückgeht; es ist dasjenige, das keinen Namen hat, und deshalb unaussagbar ist.
44. *Dongjoo Lee*, a.a.O., 210.
45. *Ernst Troeltsch*, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1923 (GS. Bd. 3).
46. *Karl Barth*, Der Römerbrief, 2. Auflage 1922, 95f., 100 1920. Barths Eschatologie ist - vor allem in seinen Anfängen - an der Ewigkeit und Jenseitigkeit Gottes ausgerichtet. Nach Barth trifft das in Kreuz und Auferstehung vollzogene Gericht den Menschen nicht nur in einem zukünftigen Moment, sondern vor allem hier und jetzt. So ist alle Theologie für Barth Eschatologie. Die Theologie der Kultur nimmt diese Aussage nicht ganz auf; denn sie erkennt, dass die Theologie zwar eschatologisch orientiert ist, aber die Eschatologie nur ein Artikel der Dogmatik ist und deshalb zwar eine leitende, aber keine ausschließliche Prospektive bildet.
47. *Christofer Frey*, Repetitorium der Dogmatik, 7. Aufl., Waltrop 2000, 205.
48. Vgl. *Bertold Klappert*, Worauf wir hoffen, Das Kommen und der Weg Jesu Christi, Gütersloh 1997, 39.
49. *H. Thielicke*, Geschichte und Existenz, 2. Aufl., Gütersloh 1964, 245.
50. *Christo/er Frey*, Bioethics in a European Perspective, in: Bioethics & Culture in Korea, International Conference on bioethics, 10.-11. Februar 2004, sponsored by Korea Research Foundation & Deutsche Forschungsgemeinschaft, 174.
51. *Jungyong Lee*, Theology of I-King, Seoul 1998, 40ff., 81ff.
52. *Hoiik Jang*, Leben und globalistisches Leben, Seoul 1998, 172-174.

Rezension

Krelle, Wilhelm E.: Economics and Ethics I. The Microeconomic Basis. Berlin/Heidelberg/ New York: Springer-Verlag 2004, ISBN 3-540-44318-5, 342 Seiten, € 85,55

Die vorliegende Monographie, die das Verhältnis zwischen Ökonomik und Ethik, und zwar zunächst seine mikroökonomische Grundlagen mit mathematischen Mitteln untersucht, ist das letzte Werk des am 23. Juni 2004 verstorbenen bedeutenden Nationalökonomens Wilhelm Krelle, zu dem er im März des Jahres noch das Vorwort schreiben konnte. Offenbar den herannahenden Tod schon vor Augen, bemerkt er dort *nicht* ohne Selbstironie: »after a certain age one is not so sensible to be torn to pieces by his critics, nature will do that anyway« (S. V). Damit weist er aber zugleich, ohne es selbst zu bemerken, auf eine Schwierigkeit hin, nämlich die, dass ein fruchtbares Gespräch zwischen dem Autor und seiner Leserschaft und seinen Rezensenten nun nicht mehr möglich ist. Umso mehr wäre es zu wünschen, wenn andere Wissenschaftler(innen), die von Krelle angegebenen, oft auch nur angedeuteten Möglichkeiten einer Formalisierung der Beziehungen zwischen Ethik und Ökonomik in künftigen Arbeiten aufgreifen können, um die inhaltliche Reichweite und die Fruchtbarkeit der hier vorgenommenen Mathematisierungen weiter überprüfen zu können und die hier oft sehr skizzenhaft vorgetragenen Überlegungen – ein häufiges Satzelement des Buches lautet wörtlich oder sinngemäß »we do not go into details« - weiter auszuformulieren und weiter zu entwickeln.

Das Buch besteht aus insgesamt sieben Kapiteln, von denen die beiden ersten – die sich mit Ethik und Ökonomik im Kontext von Haushalten und Unternehmen befassen - bereits die Hälfte des Textes ausmachen. Die fünf folgenden Kapitel behandeln das Bankensystem, das Erziehungssystem (einschließlich Forschung und Entwicklung), das politische System (»Government«), die Bestimmung der Lohnsätze und eine Preistheorie für Wertpapiere und Zinssätze. Wilhelm Krelle weicht in seiner Darstellung bewusst nicht nur insoweit von der traditionellen Ökonomik ab, als

er unterschiedliche ethische und moralische Aspekte in die Untersuchung integriert, er tut dies auch in formaler Hinsicht, weil er sich hier dezidiert von der Walrasianischen Gleichgewichtsökonomik verabschiedet und diese durch eine dynamische Betrachtung ersetzt, deren wesentliche Instrumente Markov-Ketten und Markov-Prozesse sind. Außerdem ersetzt er die neoklassische Stetigkeitsannahme (die, wie er richtig feststellt, auf unendlich viele Alternativen hinausläuft) durch die Annahme einer begrenzten Zahl von Alternativen, so dass wir es nicht mit einem reellen Zahlenkontinuum zu tun haben, sondern mit diskreten, mitunter sogar ganzen Zahlen.

Mit dieser doppelten Innovation überfordert er nicht nur oftmals seine Leser, sondern gelegentlich auch sich selbst. Nicht, dass Wilhelm Krelle *die* von ihm benutzte Mathematik nicht beherrschte, sondern in einem ganz anderen Sinne: Es bleibt oft unklar (vermutlich auch ihm selbst), inwieweit bestimmte von ihm präsentierte Ergebnisse der formalen Analyse, wie etwa Bedingungskonstellationen konvergierender Markov-Ketten, dem betrachteten Problemzusammenhang von Ökonomik und Ethik in den sieben angegebenen Bereichen, geschuldet oder ob sie nicht eher Ausdruck der zugrunde gelegten und oft nicht ausreichend begründeten Annahmen sind. Man erfährt z.B. wenig darüber, woher die angenommenen Übergangswahrscheinlichkeiten stammen und ob sie aus Gründen der mathematischen Konvenienz oder aus inhaltlichen Überlegungen heraus als konstant angenommen werden.

Auf der anderen Seite werden nützliche begriffliche Distinktionen übersehen, wenn etwa Ethik sowohl im Sinne der Moralphilosophie als auch im Sinne praktizierter Moralität verwendet wird und wenn Abgrenzungen zu Nachbargebieten – etwa der Kriminalität oder des Rechts - unklar bleiben oder ganz fehlen. Natürlich hat kriminelles Verhalten etwas mit Moralität zu tun, aber es ist nicht sehr sinnvoll, in einem Kriminalitätsvektor *K* die Häufigkeit der Verletzung moralischer und strafrechtlicher Gesetze zusammenzufassen (vgl. S. 69), nicht nur wegen der Unterschiedlichkeit der damit involvierten Sanktionen, sondern auch deswegen, weil viele moralischen »Ge-

setze« oft inhaltlich unklar sind und/oder nicht von allen Gesellschaftsmitgliedern als berechnigte Ansprüche anerkannt werden (unabhängig von der faktischen Befolgung solcher Normen). Da Krelle mehrfach auf Kant Bezug nimmt, bietet sich dessen »Kategorischer Imperativ« zur Problemillustration an: Kants Imperativ, der Inbegriff eines Moralgesetzes, wird in der Literatur keineswegs einheitlich interpretiert, und seine Allgemeinverbindlichkeit ist ebenfalls nicht unumstritten. Durch die Annahme eines Kriminalitätsvektors wird in einer solchen Problemlage nur äußerliche Präzision auf ungeklärter (und damit unsicherer) terminologischer Grundlage erzeugt.

Als Grundlage und Anregung für weitere Forschungen zur Modellierung der Interaktion von Ökonomik und Ethik ist dagegen die vorliegende Monographie sehr hilfreich. Da ihr Autor nun nicht mehr in der Lage ist, die von ihm vorgetragenen Überlegungen in kritischer Diskussion mit

anderen weiterzuentwickeln und, wo nötig, zu modifizieren, bleibt nur zu hoffen, dass andere Gelehrte seine Überlegungen in unterschiedlichen Kontexten aufgreifen. Dies gilt zum einen in sachlicher Hinsicht, denn die hier angesprochenen Fragen sind sicher interessant und auch weiterführend. Aber es gilt auch im Hinblick auf die Person des Autors selbst, denn wenn auch im vorliegenden Buch formale Fragen, ja vor allem Fragen der Formalisierung im Vordergrund stehen, eines sollte unstrittig sein: Für Wilhelm Krelle, der sich über viele Jahre in der Kammer für Soziale Ordnung der EKD engagierte, waren Moral und Ethik bestimmende Themen über lange Zeiträume seines Lebens, nicht bloß assoziativer Ausgangspunkt für formale Exerzitionen. Insofern dürfen wir das vorliegende Buch durchaus auch als eine Art von Vermächtnis betrachten.

Prof Dr. Hans G. Nutringer. Kassel

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit theologischem Schwerpunkt

Elders, Leo 1.: The Ethics of St. Thomas Aquinas. Happiness, Natural Law and the Virtues. Frankfurt a.M. / Berlin / Bem / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2005. 313 S. E 44,80.

Gremmels, Christian / Huber, Wolfgang (Hg.): Dietrich Bonhoeffer Auswahl. Bd. 1: Universität, Pfarramt, Ökumene 1927-1932. Bd. 2: Gegenwart und Zukunft der Kirche 1933-1935. Bd. 3: Entscheidungen 1936-1939. Bd. 4: Konspiration 1939-1943. Bd. 5: Briefe aus der Haft 1943-1945. Bd. 6: Aufzeichnungen aus der Haft 1943-1945. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006 (Januar). Zus. 1440 S. E 49,95.

Korsch, Dietrich: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 518 S. E 39,-.

Schulken, Christian: Lex efficax. Studien zur Sprachwerdung des Gesetzes bei Luther im Anschluss an seine Disputationen gegen die Antinomer. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 170 S. E 30,-.

Wilken, Robert Louis: Der Geist des frühen Christentums. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 240 S. E 29,95.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit philosophischem Schwerpunkt

Alkofer, Andreas-Pasifikus (Hg.): Suche Glück - Aber jage ihm nach? Philosophische und theologische Spuren eines grundlegenden Handlungsmotivs. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur Bd. 5). Fribourg: Academic Press 2004. 208 S. E 24,80.

Altner, Günter / Frambach, Ludwig / Gottwald, Franz-Theo / Schneider, Manuel (Hg.): Leben inmitten von Leben. Die Aktualität der Ethik Albert Schweitzers. Stuttgart: Hirzel 2005. 248 S. E 24,-.

Card, Claudia: The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil. Oxford: University Press 2005. 288 S. E 15,- / € 27,50.

Derrida, Jacques: Leben ist Überleben. Wien: Passagen-Verlag 2005. 72 S. € 10,90.

Dieterlen, Paulette: Poverty. A Philosophical Approach. (Rodopi Philosophical Studies 6). Amsterdam / New York 2005. 176 S. E 40,-.

Gaston, Sean: Derrida and Disinterest. London: Continuum 2005. 176 S. E 60,-.

Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 371 S. € 24,80.

Heil, Joachim (Hg.): Dimensionen praktischer Philosophie. Texte zur philosophischen Ethik und Anthropologie. London: Tumshare 2004. 362 S. € 126,80.

Honneth, Axel / Menke, Christoph (Hg.): Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. (Klassiker Auslegen Bd. 28). Berlin: Akademie Verlag 2005. Ca. 240 S. E 19,80.

Hoofst, Stan van: Understanding Virtue Ethics. Chesham: Acumen 2005. 192 S. E 13,- / E 40,-.

Kolak, Daniel: I Am You. The Metaphysical Foundations for Global Ethics. (Synthese Library 325). Berlin: Springer / Kluwer 2004. 658 S. € 250,-.

Lohmar, Achim: Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit. (Philosophische Abhandlungen Bd. 89). Frankfurt a.M.: Klostermann 2005. 350 S. E 49,-.

Maring, Matthias (Hg.): Ethisch-Philosophisches Grundlagenstudium 2. Ein Projektbuch. (Einführungen Philosophie Bd. 5). Münster: LIT 2005. 264 S. € 19,90.

Neumaier, Otto / Sedmak, Clemens / Zichy, Michael (Hg.): Gerechtigkeit. Auf der Suche nach einem Gleichgewicht. Heusenstamm: Ontos 2005. 360 S. € 59,-.

Ophir, Adi: The Order of Evils. Toward an Ontology of Morals. Cambridge: MIT-Press 2005. 688 S. E 24,95.

Shih, Chung-Shan: Gerechtigkeit bei Rawls und Habermas. Eine vergleichende Darstellung. Berlin: wvb 2004. 313 S. E 37,-.

Sommerfeld-Lethen, Carotine: Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik. Freiburg / München: Karl Alber Verlag 2005. 337 S. E 32,-.

Spinoza, Baruch de: Ethik. Hg. v. Michael Hampe u. Robert Schnepf. (Klassiker Auslegen Bd. 31). Berlin: Akademie Verlag 2005. Ca. 300 S. € 19,80.

Alltagsmoral, Alltagsethos, Phänomenologie der Moral

Fischer, Michael: Vernunft als Norm. Gesellschaftskonstruktion und Lebenshorizont. (Rechts-, Sozial- und Wirtschaftsphilosophie Bd. 20). Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2005. 307 S. € 51,50.

Fleming, Thomas: The Morality of Everyday Life. Rediscovering an Ancient Alternative to the Liberal Tradition. University of Missouri Press 2004. 280 S. € 31,50.

Zsifkovits, Valentin: Ethisch richtig denken und handeln. (Ethik aktuell Bd. 3). Münster: LIT 2005. 160 S. € 9,60.

Ökumene und Weltreligionen

Benhauer-Köhler, Bärbel/Benad, Matthias/Weber, Edmund (Hg.): Diakonie der Religionen 2: Schwerpunkt Islam. (THEION. Jahrbuch für Religionskultur Bd. 14). Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien: Peter Lang 2005. 233 S. € 41,50.

Burgess, Stanley M. (Hg.): Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity. Abingdon: Routledge 2005. 512 S. £ 85,-.

Geiger, Abraham: Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen? Nachdruck: Berlin: Parerga Verlag 2004. 258 S. € 23,80.

Gunzel, Angelika: Religionsgemeinschaften in Israel. Rechtliche Grundstrukturen des Verhältnisses von Staat und Religion. (Jus Ecclesiasticum 77). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 380 S. € 70,-.

Makrides, Vasilios N. / Rüpkke, Jörg: Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual. Münster: Aschendorff 2005. 288 S. € 14,80.

Manji, Irshad: Der Aufbruch. Plädoyer für einen aufgeklärten Islam. München: dtv 2005. 240 S. € 9,50.

Netton, Richard (Hg.): Encyclopedia of Islamic Civilization. 2 Bde. Abingdon: Routledge 2005. 1440 S. £ 155,-.

Rumpf, Mechthild / Gerhard, Ute / Jansen, Mechthild M. (Hg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen. Frauen und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld: Transcript 2004. 316 S. € 24,80.

Schulzer, Florian / Veltri, Giuseppe / Wolf, Hubert (Hg.): Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag 2005. 310 S. € 26,90.

Verger, Pierre: Schwarze Götter im Exil. Heidelberg: Das Wunderhorn Verlag 2004. 352 S. € 49,90.

Historische Fragen und Ethik

Beutel, Albrecht (Hg.): Luther Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 550 S. € 89,- / € 44,-.

Busche, Jürgen: Heldenprüfung. Das verweigerete Erbe des Ersten Weltkriegs. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2004. 741 S. € 17,90.

Echternkamp, Jörg (Hg.): Die deutsche Kriegsgesellschaft 1939-1945. Das Deutsche Reich und der Zweite Weltkrieg. Bd. 9 in zwei Halbbänden. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2004/2005. 933 / 1112 S. € 49,80 pro Band.

Gust, Wolfgang (Hg.): Der Völkermord an den Armeniern 1915/16. Dokumente aus dem Politischen Archiv des deutschen Auswärtigen Amtes. Springe: zu Klampen Verlag 2005. 700 S. € 39,80.

Kunz, Andreas: Wehrmacht und Niederlage. Die bewaffnete Macht in der Schlussphase der nationalsozialistischen Herrschaft zwischen Sommer 1944 und Frühjahr 1945. München: Oldenbourg Verlag 2005. 390 S. € 34,80.

Ritter, Adolph Martin: »Kirche und Staat« im Denken des frühen Christentums. (Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie Bd. 13). Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2005. 282 S. € 72,40.

Sachar, Howard M.: A History of the Jews in the Modern World. New York: Alfred A. Knopf 2005. 830 S. \$ 40,-.

Urban, Thomas: Der Verlust. Die Vertreibung der Deutschen und Polen im 20. Jahrhundert. München: C. H. Beck 2004. 256 S. € 22,90.

Wolle, Stefan: DDR. Frankfurt a.M.: Fischer 2004. 130 S. € 8,90.

Feministische Ethik

Aithal, Vathsala: Von den Subalternen lernen? Frauen in Indien im Kampf um Wasser und soziale Transformation. Königstein: Ulrike Helmer Verlag 2004. 223 S. € 19,95.

- Butler, Judith:* Giving an Account of Oneself. Fordham: University Press 2005. 186 S. € 45,-.
- Falco, Maria J. (Hg.):* Feminist Interpretations of Niccolo Machiavelli. Penn State University Press 2004. 440 S. € 30,50/€ 72,50.
- Friedman, Marilyn (Hg.):* Women and Citizenship. Studies in Feminist Philosophy. Oxford: University Press 2005. 240 S. € 15,50/45,-.
- Rogers, Dorothy G.:* America's First Women Philosophers. Transplanting Hegel. London: Continuum 2005. 208 S. € 60,-.
- Schmiedel, Stevie Meriel:* Contesting the Oedipal Legacy. Deleuzean vs. Psychoanalytic Feminist Critical Theory. (Geschlecht - Kultur - Gesellschaft Bd. 12). Münster: LIT 2004. 280 S. E 29,89.
- Sorrell, Kory:* Representative Practices. Peirce, Pragmatism, and Feminist Epistemology. Fordham University Press 2004. 228 S. € 41,95.
- Tessman, Lisa:* Burdened Virtues. Virtue Ethics for Liberatory Struggles. Studies in Feminist Philosophy. Oxford: University Press 2005. 192 S. € 15,50/€ 39,50.
- Anthropologie ~ theologisch, philosophisch, naturwissenschaftlich**
- Brochhausen, Mathias:* Wissenschaftsphilosophische Aspekte der Evolutionären Anthropologie. Studie zum Ursprung des anatomisch modernen Menschen. (Philosophie im Kontext. Interdisziplinäre Studien Bd. 11). Remscheid: Gardez Verlag 2005. 248 S. € 33,-.
- Brücher, Gertrud:* Menschenmaterial. Zur Begründung von Menschenwürde aus systemtheoretischer Perspektive. Opladen: Leske und Budrich 2004. 276 S. € 26,-.
- Duncker, H.-R. / Prieß, K. (Hg.):* On the Uniqueness of Humankind. (Wissenschaftsethik und Technikfolgenbeurteilung Bd. 25). Berlin: Springer / Kluwer 2005. 122S. € 53,45.
- Fulford, Bill/Thornton; Tini/Graham, George (Hg.):* Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry. Oxford: University Press 2005. 576 S. E 95,-.
- Giordano, Simona:* Understanding Eating Disorders. Conceptual and Ethical Issues in the Treatment of Anorexia and Bulimia Nervosa. Oxford: University Press 2005. 380 S. £ 45,-.
- GlobArt (Hg.):* Das neue Bild vom Menschen. Neue Thesen zu einem klassischen Thema. Wien: Springer 2005. 130 S. € 19,-.
- Gutmann, Matthias:* Erfahren von Erfahrungen. Diaktische Studien zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie. 2 Bde. Bielefeld: Edition panta rei 2004. 387 S. € 49,80.
- Irrgang, Bernhard:* Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen - Anthropologie des künstlichen Menschen. Wiesbaden: Steiner 2005. 227 S. € 36,-.
- Jüttemann, Gerd / Sonntag, Michael / Wulj, Christoph (Hg.):* Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 616 S. € 44,90.
- Kortner; Ulrich:* Lasset uns Menschen machen. Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter. München: C. H. Beck 2005. 240 S. € 17,90.
- Linden, Walfried / Fleissnet; Alfred (Hg.):* Geist, Seele und Gehirn. Entwurf eines gemeinsamen Menschenbildes von Neurobiologen und Geisteswissenschaftlern. Münster: LIT 2004. 213 S. E 14,90.
- Regenspurger, Katja / van Zantwijk, Temilo (Hg.):* Wissenschaftliche Anthropologie um 1800? Wiesbaden: Steiner 2005. 139 S. € 37,-.
- Schaub, Mirjam / Wenner, Stefanie (Hg.):* Körperkräfte. Diskurse der Macht über den Körper. Bielefeld: Transcript 2004. 187 S. € 23,80.
- Tuttle, Howard N.:* Human Life Is Radical Reality. An Idea Developed from the Conceptions of Dilthey, Heidegger, and Ortega y Gasset. Bern: Lang 2005. 200 S. \$ 59,95.
- Lebenslauf, Lebensalter, Sozialisation**
- Reinhardt, Jan Dietrich:* Alkohol und soziale Kontrolle. Gedanken zu einer Soziologie des Alkoholismus. Würzburg: Ergon Verlag 2005. 118 S. € 22,-.
- Pädagogik und Ethik, Psychologie und Ethik**
- Drieschner; Elmar:* Verstehen, Konstruktivismus und Pädagogik. Studien zum konstruktivistischen Verstehensverständnis und Begründungsformen konstruktivistischer Pädagogiken. Marburg: Der Andere Verlag 2004. 176 S. E 25,90.
- Hayek, Friedrich A. von:* Die sensorische Ordnung. Eine Untersuchung der Grundlagen der

theoretischen Psychologie. Übersetzt u. hg. v. Manfred E. Streit. (Hayek Gesammelte Schriften Bd. 5). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 248 S. € 64,-.

Schäfer, Alfred: Einführung in die Erziehungsethik. Weinheim: Beltz 2005. 216 S. € 18,90.

Tremblay, Alfred K.: Das Alte und das Neue. Erziehung und Bildung in evolutionstheoretischer Sicht. (Beiträge zur Evolutionären Pädagogik Bd. 1). Münster: LIT 2005. 144 S. € 9,90.

Tubbs, Nigel: Philosophy's Higher Education. Berlin: Springer / Kluwer 2005. 189 S. \$ 99,-.

Kultur und Ethik, Religion und Ethik

Agamben; Giorgio: Profanierungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 96 S. € 7,-.

Cahoone, Lawrence: Cultural Revolutions. Reason versus Culture in Philosophy, Politics, and Jihad. Penn State University Press 2005. 232 S. € 35,-.

Di Fabio, Udo: Die Kultur der Freiheit. München: C. H. Beck 2005. 280 S. € 18,-.

Dupré, Wilhelm: Experience and Religion. Configurations and Perspectives. (Gods, Humans and Religions 8). Bruxelles / Bern / Berlin / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien 2005. 187 S. € 40,10.

Dux, Günter: Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel. Studienausgabe. Weilerswist: Velbrück 2005. 516 S. € 20,-.

Kwiek; Marek: Intellectuals, Power, and Knowledge. Studies in the Philosophy of Culture and Education. (Dia-Logos Bd. 6). Bern: Lang 2004. 301 S. € 51,50.

Merlo-Pontier, Gilbert / Raulet, Gerard (Hg.): Linke und rechte Kulturkritik. Interdiskursivität als Krisenbewusstsein. (Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik Bd. 8). Bern: Lang 2005. 325 S. € 49,80.

Schweitzer; Albert: Wir Epigonen. Kultur und Kulturstaat. Werke aus dem Nachlass. München: C. H. Beck 2005. 416 S. € 59,50.

Steunebrink, Gerrit / van der Zweerde, Evert (Hg.): Civil Society, Religion, and The Nation. Modernization in Intercultural Context: Russia, Japan, Turkey. (Studien zur interkulturellen Philosophie Bd. 14). Amsterdam / New York: Rodopi 2004. 328 S. € 70,-.

Sozialethik, soziale Ordnung, Soziologie und Ethik

Agnew, John: Hegemony. The New Shape of Global Power. Temple University Press 2005. 296 S. € 21,95.

Baum, Hans: Theorien sozialer Gerechtigkeit. Politische Theorie für soziale Berufe. (Philosophie: Forschung und Wissenschaft Bd. 15). Münster: LIT 2004. 184 S. € 24,90.

Brock, Gillian / Moellendorf, Darrel (Hg.): Current Debates in Global Justice. Berlin / Heidelberg: Springer 2005. 306 S. € 96,30.

Büschel, Stefan / Kratzer, Nick / May, Stefan (Hg.): Nebenfolgen. Analysen zur Konstruktion und Transformation moderner Gesellschaften. Weilerswist: Velbrück 2005. 240 S. € 25,90.

Fiala, Andrew: Tolerance and the Ethical Life. London: Continuum 2005. 192 S. € 60,-.

Gass-Bolm, Torsten: Das Gymnasium 1945-1980. Bildungsreform und gesellschaftlicher Wandel in Westdeutschland. Göttingen: Wallstein Verlag 2005. 490 S. € 40,-.

Hannay, Alastair: On the Public. Abingdon: Routledge 2005. 144 S. 45,-.

Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. I. Regensburg: Pustet 2004. 326 S. € 29,90.

Hekman, Susan L.: Private Selves, Public Identities. Reconsidering Identity Politics. Penn State University Press 2005. 184 S. € 24,- / € 26,95.

Inhorn, Julia (Hg.): Zivilgesellschaft auf dem Prüfstand. Argumente Modelle Anwendungsfelder. (Globale Solidarität - Schritte zu einer neuen Weltkultur Bd. 11). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 160 S. € 22,-.

Kaplow; Ian / Lienkamp, Christoph (Hg.): Sinn für Ungerechtigkeit: Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Baden-Baden: Nomos 2005. 230 S. € 49,-.

Kemp, Peter (Hg.): World and Worldhood / Monde et Mondaneire. (Philosophical Problems Today 3). Dordrecht: Springer / Kluwer 2004. 214 S. € 90,-.

Krüger, Gerhard / Vögele, Wolfgang (Hg.): Schatten der Differenz. Das Paradigma der Anerkennung und die Realität gesellschaftlicher Konflikte. (Forschung und Wissenschaft Bd. 17). Münster: LIT 2005. 250 S. € 24,90.

Kurz, Robert: Blutige Vernunft – Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moder-

- ne und ihrer westlichen Werte. Bad Honnef: Horlemann 2004. 192 S. € 12,90.
- Metzger, Hanna-Ruth*: Rechtsintellektuelle Offensive. Diskursstrategische Einflüsse auf die politische Kultur der Bundesrepublik Deutschland. (Politische Theorie und Kultur Bd. I). Münster: LIT 2004. 296 S. € 29,90.
- Meyer, Thomas / Vorholt, Udo (Hg.)*: Zivilgesellschaft und Gerechtigkeit. (Dortmunder politisch-philosophische Diskurse Bd. 2). Bochum: Projektverlag 2004. 118 S. € 11,-.
- Opielka, Michael*: Sozialpolitik. Grundlagen und vergleichende Perspektiven. Hamburg: Rowohlt 2004. 336 S. € 12,90.
- Petrakis, Peter A. / Eubanks, Cecil (Hg.)*: Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns: Searching for Foundations. University of Missouri Press 2004. 208 S. € 26,50.
- Politik, politische Ethik**
- Brücklein, Susann/Meyer, Jürgeti/Scherf, Henning (Hg.)*: Politisches Denken ist. FS für Margot von Renesse. Frankfurt a.M. / Berlin / Bem / New York / Paris / Wien: Peter Lang 2005. 302 S. € 39,80.
- Castel, Robert*: Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat. Hamburg: Hamburger Edition 2005. 136 S. € 12,-.
- Dershowitz, Alan M.*: Plädoyer für Israel. Warum die Anklagen gegen Israel aus Vorurteilen bestehen. Hamburg: Europa Verlag 2005. 416 S. € 19,90.
- Eisenstadt, S.N.*: Paradoxien der Demokratie. Die politische Theorie auf der Suche nach dem Politischen. Humanities Online 2005. 259 S. € 24,80 / € 12,- (digitale Ausgabe: pdf).
- Fontana, Benedetto (Hg.)*: Talking Democracy. Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy. Penn State University Press 2004. 360 S. € 41,95.
- Geuss, Raymund*: Glück und Politik. Potsdamer Vorlesungen. Hg. v. Andrea Kern u. Christoph Menke. Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag 2004. 139 S. € 23,50.
- Glucksmann, Andre*: Hass. Die Rückkehr einer elementaren Gewalt. München/Wien: Nagel und Kimche 2005. 284 S. € 19,90.
- Guehlstorf, Nicholas S.*: The Political Theories of Risk Analysis. (The International Library of Environmental, Agricultural and Food Ethics 4). Berlin: Springer / Kluwer 2005. 199 S. € 67,-.
- Habermann, Gerd (Hg.)*: Freiheit oder Gleichheit. Ein Alexis de Tocqueville-Brevier, Bern: Ott 2005. 198 S. € 16,-.
- Huber, Peter M. / Sommermann, Karl-Peter / Bauer, Hartmut (Hg.)*: Demokratie in Europa. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 350 S. € 60,-.
- Mouffe, Chantal*: On the Political. Abingdon: Routledge 2005. 144 S. € 45,-.
- Münkler, Herfried*: Imperien. Die Logik der Welt-herrschaft - vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten. Berlin: Rowohlt 2005. 332 S. € 19,90.
- Oberpriller, Martin*: Jungsozialisten. Parteijugend zwischen Anpassung und Opposition. Bonn: J. H. W. Dietz 2004. 390 S. € 24,-.
- Orsi, Giuseppe / Seelmann, Kurt / Smid, Stefan / Steinvorth, Ulrich (Hg.)*: Nationale Interessen und internationale Politik. (Rechtsphilosophische Hefte, Beiträge zur Rechtswissenschaft, Philosophie und Politik Bd. 10). Bern: Lang 2005. 155 S. € 34,-.
- Pies, Ingo/Leschke, Martin (Hg.)*: Karl Marx' kommunistischer Individualismus. (Konzepte der Gesellschaftstheorie Bd. 11). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 260 S. € 40,-.
- Rolin, Jan*: Der Ursprung des Staates. Die naturrechtlich-rechtsphilosophische Legitimation von Staat und Staatsgewalt im Deutschland des 18. und 19. Jahrhunderts. (Grundlagen der Rechtswissenschaft Bd. 4). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 320 S. € 49,-.
- Scheeler, Darrow*: Beyond Hegemony. Towards a new philosophy of political legitimacy. Manchester University Press 2005. 240 S. € 55,-.
- Schonhoven, Klaus*: Wendejahre. Die Sozialdemokratie in der Zeit der Großen Koalition 1966-1969. Bonn: J. H. W. Dietz Verlag 2004. 734 S. € 58,-.
- Thomson, Alex*: Deconstruction and Democracy. London: Continuum 2005. 208 S. € 60,-.
- Wolff-Poweska, Anna / Bingen, Dieter (Hg.)*: Nachbarn auf Distanz. Polen und Deutsche 1998-2004. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005. 496 S. € 29,80.
- Recht, Rechtsethik**
- Baumann, Max*: Recht – Ethik - Medizin. Eine Einführung ins juristische Denken - nicht nur

- für Ethiker und Mediziner. (Interdisziplinärer Dialog - Ethik im Gesundheitswesen Bd. 5). Bem / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien 2005. 103 S. € 26,20.
- Beckmann, Klaus / Dieringen Jürgen / Hufeld, Ulrich (Hg.):* Eine Verfassung für Europa. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 612 S. € 90,-.
- Cheneval, Francis (Hg.):* Legitimationsgrundlagen der Europäischen Union. Münster: LIT 2005. 384 S. € 29,90.
- Esposito, Roberto:* Immunitas. Schutz und Negation des Lebens. Zürich: Diaphanes 2005. 276 S. € 24,90.
- Gotthard, Axel:* Der Augsburger Religionsfrieden. Münster: Aschendorff Verlag 2005. 671 S. € 84,-.
- Günther, Klaus:* Schuld und kommunikative Freiheit. Studien zur personalen Zurechnung strafbaren Unrechts im demokratischen Rechtsstaat. Frankfurt: Vittorio Klostermann 2005. 281 S. € 49,-.
- Haltern, Ulrich:* Europarecht und das Politische. (Jus Publicum). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 600 S. € 120,-.
- Hazard, Geoffrey C. / Dondi, Angelo:* Legal Ethics. A Comparative Study. Stanford: University Press 2004. 368 S. € 55,50.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:* Die Philosophie des Rechts. Vorlesungen von 1821/22. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 237 S. € 11,-.
- Morscher, Edgar (Hg.):* Was heißt es, ein Recht auf etwas zu haben? Stig und Helle Kangers Analyse der Menschenrechte. St. Augustin: Academia Verlag 2004. 241 S. € 24,-.
- Rahm, Claudia:* Recht und Demokratie bei Jürgen Habermas und Ronald Dworkin. (Rechtsphilosophische Schriften Bd. 12). Bem: Lang 2005. 101 S. € 24,50.
- Rixen, Stephan:* Sozialrecht als öffentliches Wirtschaftsrecht am Beispiel des Leistungserbringerrechts der gesetzlichen Krankenversicherung. (Jus Publicum 130). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 647 S. € 129,-.
- Schapp, Jan:* Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 305 S. € 29,-.
- Weber, Karsten:* Das Recht auf Informationszugang. Begründungsmuster der politischen Philosophie für informationelle Grundversorgung und Eingriffsfreiheit. Berlin: Frank & Timme 2005. 351 S. € 34,80.
- Weidenfeld, Werner (Hg.):* Die Europäische Verfassung in der Analyse. 2. Aufl. inkl. CD-ROM. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 2005. 304 S. € 40,-.
- Zaar, Peter:* Wann beginnt die Menschenwürde nach Art. 1 GG? (Nomos Universitätschriften Recht 437). Baden-Baden: Nomos 2005. 137 S. € 41,-.

Medienethik

- Beater; AxellHabermeier; Stefan (Hg.):* Verletzungen von Persönlichkeitsrechten durch die Medien / Invasions of Personality Rights by the Media. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 180 S. € 50,-.
- Fäßler, Manfred:* Erdachte Welten. Die mediale Evolution globaler Kulturen. Wien: Springer 2005. 320 S. € 29,-.
- Gamm, Gerhard:* Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität. Berlin: Philo 2004. 249 S. € 24,90.
- Stout, Daniel A. (Hg.):* Encyclopedia of Religion, Communication and Media. Abingdon: Routledge 2005. 512 S. £ 90,-.

Wirtschaftsethik

- Anker, Heinrich:* Der Sinn im Ganzen. Bausteine einer praktischen Lebens- und Wirtschaftsethik. Münster: ATE 2004. 145 S. € 10,90.
- Badura, Peter:* Wirtschaftsverfassung und Wirtschaftsverwaltung. Ein exemplarischer Leitfaden. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 240 S. € 24,-.
- Bruel, Birgit/ Burda, Michael (Hg.):* Ohne historisches Vorbild. Die Treuhandgesellschaft 1990 bis 1994. Eine kritische Würdigung. Berlin: Bostelmann und Siebenhaar Verlag 2005. 200 S. € 17,80.
- Cory, Jacques:* Activist Business Ethics. Berlin: Springer / Kluwer 2005. 200 S. € 36,95.
- Galbraith, John Kenneth:* Die Ökonomie des unschuldigen Betrugs. Vom Realitätsverlust der heutigen Wirtschaft. München: Siedler 2005. 112 S. € 14,-.
- Grusky, David B./ Kanbur; Ravi (Hg.):* Poverty and Inequality. Stanford University Press 2005. 224 S. € 21,95 / € 55,-.
- Hennicke, Peter / Müller, Michael (Hg.):* Weltmacht Energie. Herausforderung für Demokratie und Wohlstand. Stuttgart: Hirzel 2005. 280 S. € 29,-.

- Kruip, Gerhard*: Feindliche Übernahmen? Zur Dynamik gesellschaftlicher Grenzüberschreitungen. (Philosophie aktuell Bd. I). Münster: LIT 2005. 128 S. € 14,90.
- Pitsoulis, Athanassios*: Entwicklungslinien ökonomischen Denkens über Systemwettbewerb. Marburg: Metropolis 2004. 255 S. € 36,80.
- Sachs, Jeffrey D.*: The End of Poverty. How We Can Make It Happen in Our Lifetime. Penguin 2005. 416 S. £ 8,99.
- Schluchter, Wolfgang / Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.)*: Asketischer Protestantismus und der Geist des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 311 S. € 49,-.
- Streit, Manfred E.*: Jenaer Beiträge zur Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik. Baden-Baden: Nomos 2004. 144 S. € 32,-.
- Weber, Max*: Wirtschaft und Gesellschaft. Nachlass, Herrschaft. Hg. v. Edith Hanke. (Max Weber-Gesamtausgabe Bd. 1/22,4). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 890 S. Ca. € 300,-.
- Wuppertal Institut (Hg.)*: Fair Future. Begrenzte Ressourcen und globale Gerechtigkeit. München: C. H. Beck 2005. 278 S. € 19,90.

Dritte Welt

- Dabag, Mihran / Gründer, Horst / Ketelsen, Uwe-K. (Hg.)*: Kolonialismus, Koloniale Diskurs und Genozid. München: Wilhelm Fink 2004. 279 S. € 34,90.
- Kundrus, Birthe*: Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien. Habil. Wien: Böhlau Verlag 2003. 339 S. € 34,90.
- Laak, Dirk van*: Imperiale Infrastruktur. Deutsche Planungen für eine Erschließung Afrikas 1880-1960. Habil. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004. 480 S. € 72,-.
- Tetzlaff, Rainer / Jakubeit, Cord*: Das nachkoloniale Afrika. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 403 S. € 29,-.

Friedensethik, Krieg und Frieden

- Burke, Jason*: Al-Qaida. Wurzeln, Geschichte, Organisation. Düsseldorf/Zürich: Artemis und Winkler 2005. 416 S. € 28,-.
- Honderich, Ted*: Nach dem Terror. Ein Traktat. Neulisenburg: Melzer 2004. 298 S. € 124,95.

- Honderich, Ted*: Terrorismus für Humanität. Berlin: Kai Homilius Verlag 2004. 263 S. € 24,80.
- Meggle, Georg (Hg.)*: Ethics of Terrorism & Counter Terrorism. (Philosophische Forschung Bd. 3). Heusenstamm: Ontos 2005. 410 S. € 98,-.
- Müller, Johannes / Kiefer, Matthias (Hg.)*: Globalisierung der Gewalt. Weltweite Solidarität angesichts neuer Fronten globaler (Un-)Sicherheit. (Globale Solidarität - Schritte zu einer neuen Weltkultur Bd. 12). Stuttgart: Kohlhammer 2005. Ca. 180 S. Ca. € 26,-.
- Pape, Robert A.*: Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism. Random House 2005. 352 S. \$ 25,95.
- Pfetsch, Frank R.*: Konflikt. Berlin: Springer / Kluwer 2005. 368 S. € 37,34.
- Trittmann. Uwe (Hg.)*: Für eine Kultur der Differenzen. Friedens- und Dritte-Welt-Zeitschriften auf dem Prüfstand. Iserlohn: Institut für Kirche und Gesellschaft 2004. 158 S. € 9,50.

Wissenschaft und Technik

- Banse, Gerhard / Grunwald, Armin / König, Wolfgang / Ropohl, Günter (Hg.)*: Erkennen und Gestalten. Eine Theorie der Technikwissenschaften. Berlin: edition sigma 2005. Ca. 300 S. Ca. € 19,90.

Bioethik / Medizinethik

- Baumann-Hölzle/Müri, Corinna/Christen, Markus / Bögli, Boris (Hg.)*: Leben um jeden Preis? Entscheidungsfindung in der Intensivmedizin. (Interdisziplinärer Dialog Ethik im Gesundheitswesen Bd. 4). Bern: Lang 2004. 270 S. SFr 67,-.
- Cooper, Rachel*: Classifying Madness. A Philosophical Examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Berlin / Heidelberg: Springer 2005. 172 S. € 84,50.
- Eaton, Margaret L.*: Ethics and the Business of Bioscience. Stanford University Press 2004. 576 S. € 24,50.
- Euthanasie Bd. 1: Ethische und menschliche Aspekte. (Blickpunkt Ethik Bd. 3). Münster: LIT 2005. 208 S. € 19,89.
- Euthanasie Bd. 2: Nationale und Europäische Perspektiven. (Blickpunkt Ethik Bd. 4). Münster: LIT 2005. 160 S. € 19,90.

- Häyry, Matti/Takala, Tuija/Herissone-Kelly, Peter (Hg.): Bioethics and Social Reality. Amsterdam / New York: Rodopi 2005. 180 S. € 40,-.*
- Hetz, Silke: Schutzwürdigkeit menschlicher Klone? Eine interdisziplinäre Studie aus medizinrechtlicher Sicht. (Ethik und Recht in der Medizin Bd. 49). Baden-Baden: Nomos 2005.231 S. 49,-.*
- Schober, Peter / Hucklenbroich, Peter / Siep, Ludwig (Hg.): Freiheit und Bindung der medizinischen Forschung. (Münsteraner Bioethik-Studien Bd. 5). Münster: LIT 2005.96 S. € 14,90.*
- Schulze, Christian: Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 253 S. € 49,-.*
- Shildrick, Margrit/Mykitiuk; Roxanne (Hg.): Ethics of the Body. Postconventional Challenges. Cambridge: MIT Press 2005. 328 S. € 43,95.*
- Weiner, Jonathan: Seines Bruders Hüter. Eine Geschichte von den Grenzen der Medizin. München: Siedler Verlag 2005. 416 S. € 24,-.*
- Zizek, Slavoj: Körperlose Organe. Bausteine einer Begegnung zwischen Deleuze und Lacan. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 297 S. € 11,-.*
- Zidicke, Freddy: Sterbehilfe in der Diskussion. Eine vergleichende Analyse der Debatten in den USA und Deutschland. (Medizin Bd. 12). Münster: LIT 2005. 168 S. € 19,90.*

Ökologie und Umwelt

- Engels, Jens Ivo / Brüggemeier; Franr-Josef(Hg.): Natur- und Umweltschutz nach 1945. Konzepte,*

Konflikte, Kompetenzen. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005.379 S. € 34,90.

- Küster, Hansjorg: Das ist Ökologie. Die biologischen Grundlagen unserer Existenz. München: C. H. Beck 2005.208 S. € 17,90.*

Scheer, Hermann: Energieautonomie. Eine neue Politik für erneuerbare Energien. München: Antje Kunstmann Verlag 2005. 320 S. € 19,90.

Sexualität, Ehe, Familie

Scherpe, Jens M. / Yassari, Nadjma (Hg.): Die Rechtsstellung nichtehelicher Lebensgemeinschaften / The Legal Status of Cohabitants. (Beiträge zum ausländischen und internationalen Privatrecht 81). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 600 S. € 80,-.

Wiesendanger, Kurt: Vertieftes Coming-Out. Schwules Selbstbewusstsein jenseits von Hedonismus und Depression. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 126 S. € 14,90.

Tierethik

Gamer, Robert: The Political Theory of Animal Rights. Manchester: University Press 2005. 176 S. € 55,-.

Zusammengestellt von Prof Dr. Christofer Frey und Melanie Kreiter; 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

Hermann Barth, Dr. theol., geb. 1945, war 1985 bis 1993 Referent für Fragen öffentlicher Verantwortung im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, seit 1993 Vizepräsident des Kirchenamtes.

Johannes Fischer, Dr. theol., geb. 1947, ist Professor für Theologische Ethik am Institut für Sozialethik am Ethikzentrum der Universität Zürich.

Stefan Heuser, Dr. theol., geb. 1971, ist wiss. 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 Kirche in Deutschland.

Yung Han Kim, Dr. theol. Dr. phil, geb. 1948, ist Professor für Systematische Theologie an der Graduate School der Soongil-University Seoul.

Theo Kobusch, Dr. phil., geb. 1947, ist Universitätsprofessor am Institut für Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Christoph Rehmann-Sutter, Prof. Dr. phil, dipl. biol., geb. 1959, leitet die Arbeitsstelle für Ethik in den Biowissenschaften an der Universität Basel und ist seit 2001 Präsident der Schweizerischen Nationalen Ethikkommission im Bereich Humanmedizin.

Jörg Ulrich, Dr. theol., geb. 1960, ist Professor für Kirchengeschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg sowie Universitätsprediger der Martin-Luther-Universität,

Einleitung

Welche Rolle spielen eigentlich biblische Texte und Aussagen im Rahmen der theologisch-ethischen Urteilsbildung oder in kirchlichen Stellungnahmen? Gerade letztere legen auf eine »biblisch-theologische Begründung« großen Wert. Wie steht es aber tatsächlich um die Begründungsfunktion biblischer Texte? Die theologische Ethik bemüht sich in letzter Zeit verstärkt um Anschlussfähigkeit gegenüber der philosophische Ethik bzw. der Praktischen Philosophie. Darunter sollte allerdings das innertheologische Gespräch zwischen Ethik und Exegese nicht leiden. Es ist daher wünschenswert, dass Exegeten auch in der Zeitschrift für Evangelische Ethik regelmäßig zu Wort kommen. Der Betheler Neutestamentler *Andreas Lindemann* untersucht die Geschichte der unterschiedlichen Rezeption und Auslegung der Erzählung vom reichen Jüngling. Deren Verständnis war offenbar von Anfang an erheblichen Veränderungen unterworfen. Eingehend widmet sich Lindemann der Schrift des Clemens von Alexandrien »*Quis dives salvetur?*«, der die Problematik von Arm und Reich »monographisch« in der Form eines ausführlichen Kommentars zu Mk 10,17-31 erörtert hat, sowie den unterschiedlichen Urteilen, die Clemens' Schrift im 19. und 20. Jahrhundert erfahren hat.

Hermeneutische Fragen anderer Art diskutiert der Marburger Sozialethiker *Peter Dabrock* in seinem Beitrag, der sich mit Unterschieden zwischen den Argumentationsweisen katholischer Moraltheologie und evangelischer Ethik befasst. Ausgehend von Niklas Luhmanns Theorie des Bobachtens vertritt Dabrock die These, dass evangelische Ethik moraltheologische Aussagen katholischer Provenienz gerade dort missversteht, wo sie diese vermeintlich versteht und teilt. Zwischen inhaltlich Gesagtem, methodisch und hermeneutisch zu reflektierendem Sagen und einer kultursprachlich jeweils von innen und außen zu beurteilenden Praktik gelte es im interkonfessionellen Gespräch über ethische Fragen zu unterscheiden. Das betrifft unter anderem den Zusammenhang zwischen Seelsorge und moralischer Weisung.

Eines der momentan kontrovers diskutierten medizinethischen Themen ist die gesetzliche Regelung von Patientenverfügungen, ihrer Verbindlichkeit und ihrer Reichweite. In Deutschland stehen verschiedene Gesetzentwürfe zur Debatte. *Henriette Krug*, an der Charite in Berlin tätige Medizinerin und Theologin, leuchtet den Hintergrund der Diskussion aus und analysiert die unterschiedlichen Argumentationsmuster. Insbesondere fragt sie nach der Bedeutung des Menschenwürdekonzepts und Einsichten christlicher Anthropologie. Krug erinnert daran, dass der historische Ursprung des Instruments der Patientenverfügung in der Angst vor Übertherapie am Lebensende liegt. Die von verschiedener Seite geforderte Begrenzung der Reichweite von Patientenverfügungen auf enge Indikationen am Lebensende würde nach Krugs Einschätzung die ursprünglichen Ängste geradezu bestärken. Dieser Gesichtspunkt sollte gegenüber der Sorge vor einem möglichen Missbrauch von Patientenverfügungen stärkeres Gewicht bekommen.

Zum exegetischen Beitrag von *Andreas Lindemann* fügen sich thematisch die wirtschaftsethischen Thesen von *Markus Huppenbauer*, Geschäftsleiter des Universitären Forschungsschwerpunkts Ethik an der Universität Zürich, die sich mit der Frage der Implementierung moralischer Standards in wirtschaftlichen Unternehmen befassen. Eine Chance haben solche Bemühungen nach Huppenbauers Ansicht nur dann, wenn zwischen Moral und Ökonomie kein fundamentaler

Gegensatz gesehen und ökonomische wie gesetzliche Anreize geschaffen werden, welche die Implementierung moralischer Standards begünstigen. Es wäre interessant zu diskutieren, welche Rolle hierbei auch biblisch-exegetische Einsichten spielen können. Wie weit sich die Kirche unter dem Druck von Sparzwängen und auf der Suche nach Sponsoren auf die Logik des Marktes und moderne Marketing-Methoden einlassen darf, erörtert *Johannes Fischer* in seinem Kommentar.

Weitgehend noch ein Desiderat theologischer Forschung ist die Männerforschung. Immerhin ist das Interesse an der spezifischen Religiosität von Männern gestiegen. So wurde z.B. im Frühjahr 2005 die im Auftrag der Männerarbeit der EKD und des katholischen Männerwerkes erstellte Studie »Was Männern Sinn gibt« zur »unsichtbaren Religion kirchenferner Männer« veröffentlicht. Was genau man sich aber unter theologischer Männerforschung vorzustellen hat, ist nach wie vor ungeklärt. *Martin Fischer*, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie der Universität Wien, berichtet von mehreren wissenschaftlichen Tagungen zum Thema und formuliert eine Reihe von Fragen und Desideraten der Forschung.

Am 27. Januar 2006 verstarb Dietrich von Oppen, emeritierter Professor für Sozialethik am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg, im Alter von 93 Jahren. Er war einer der Pioniere der Sozialethik nach dem zweiten Weltkrieg. Der Marburger Ethiker *Siegfried Keil* würdigt den verstorbenen Kollegen in einem Nachruf. Auch die Herausgeber der Zeitschrift für Evangelische Ethik werden sein Andenken bewahren.

Ulrich H.J. Kortner

Kirchliches Marketing?

Von Johannes Fischer

Kirchliches Marketing ist derzeit ein kontrovers diskutiertes Thema. Das betrifft vor allem die Praktische Theologie. Doch berührt das Thema auch die Ethik als eine Disziplin, die in ihrer Tradition ein differenziertes Arsenal von Unterscheidungen bezüglich des Handeins von Individuen und Institutionen entwickelt hat, das sich in dieser Debatte als hilfreich erweisen könnte. Dass kirchliches Marketing überhaupt ein Thema ist, hat seinen Grund in den tiefgreifenden Veränderungen der religiösen Landschaft, die sich in den zurückliegenden Jahrzehnten vollzogen haben und die den Kirchen zu schaffen machen. Von außen haben sie Konkurrenz bekommen durch eine Vielzahl von anderen religiösen Angeboten. Nach innen hat sich die Struktur der Kirchenmitgliedschaft verändert, was sich in deren zahlenmäßiger Entwicklung, einer abnehmenden institutionellen Bindung und einer immer geringeren Beteiligung an herkömmlichen kirchlichen Angeboten niederschlägt. Als Organisationen verfügen die Kirchen immer noch über stattliche Ressourcen, auch wenn sie von erheblichen Sparzwängen betroffen sind, und angesichts der skizzierten Situation ist es nur folgerichtig, die Frage zu stellen, wie sie den Einsatz ihrer Ressourcen optimieren können. Diesbezüglich legt sich eine Professionalisierung und Effizienzsteigerung kirchlichen Handeins durch die Integration von Marketing-Methoden nahe, wie sie im Bereich der Ökonomik entwickelt worden sind.

Dass das Thema umstritten ist, hat mit einem Verständnis der Kirche zu tun, wonach diese in einem kommunikativen Geschehen gründet, das kontingent und unverfügbar ist. Theologisch hat man es mit dem Begriff des »Ereignisses des Wortes Gottes« umschrieben. Dieses Ereignis lässt sich nicht zweckrational erzeugen, somit auch nicht das, was die Kirche als Kirche konstituiert. Demgegenüber ist Marketing der Inbegriff zweckrationalen und strategischen Denkens, und so scheint sich hier ein Gegensatz aufzutun zwischen zwei völlig verschiedenen, unvereinbaren Perspektiven auf das kirchliche Handeln.

In gewissem Sinne zieht sich ein Vorläufer dieser Debatte durch die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts: auf der einen Seite die Theologie des Wortes Gottes, auf der anderen Seite das Insistieren auf der realen Situation des empirischen Menschen mit dem »Anknüpfungspunkt« seines Selbstverständnisses, seiner Lebenslage und seinen Bedürfnissen. In gewissem Sinne setzt sich in der heutigen Marketing-Debatte die zweite Linie fort. Auch hier wird eingefordert, die Menschen bei den realen Bedürfnissen abzuholen, die sie haben, da sie anders für die Kirche nicht erreichbar sind. Nur dass hier gegenüber der früheren Debattenlage eine aus der Ökonomik stammende Terminologie und Betrachtungsweise hinzukommt, die auf dem Hintergrund des theologischen Selbstverständnisses der Kirche zutiefst verfremdend wirkt.

Vielleicht unterscheidet uns Heutige von der früheren Debatte zu den Hochzeiten der dialektischen Theologie, dass wir haben lernen müssen, mit Perspektivenpluralismus umzugehen und zu akzeptieren, dass es unterschiedliche Beschreibungsweisen gibt, welche je auf ihre Weise und an ihrem Ort ihr Recht haben. Das Denken in sich wechselseitig ausschließenden Alternativen wird solchermaßen abgelöst durch eine differenziertere Sicht, die die unterschiedlichen Perspektiven in ihrer jeweiligen Eigenheit zu erfassen und ihnen ihren legitimen Ort im Gesamtzusammenhang kirchlichen Handeins zuzuweisen sucht. Das impliziert, dass vom »kirchlichen Handeln« oder von der »kirchlichen Praxis« nicht pauschal gesprochen werden kann, so als handelte es sich dabei um einen einheitlichen Typus. Vielmehr ist davon auszugehen, dass das kirchliche Handeln eine Mehrzahl von Handlungstypen umfasst, und die Aufgabe und Kunst besteht dann darin, diese recht zu unterscheiden, voneinander abzugrenzen und in ein geordnetes Verhältnis zu setzen. Ohne Zweifel gehört auch das marktstrategische Handeln dazu, und es ist längst als ein Modus kirchlichen Handeins akzeptiert. Erinnert sei an den gesamten Bereich der kirchlichen Publizistik, der in einem schwierigen kompetitiven Umfeld gar nicht anders existieren kann, als dass er sich mit Marketingstrategien positioniert. Die Debatte über kirchliches Marketing stellt so gesehen vor die Aufgabe, eine Typik kirchlichen Handeins zu entwickeln und die verschiedenen Typen in ein geordnetes Verhältnis zu bringen. Dabei ist zu fragen, ob sich bestimmte Typen des Handeins auszeichnen lassen, die für die Kirche als Kirche konstitutiv sind und denen daher alle anderen Typen kirchlicher Aktivität zu- und unterzuordnen sind.

Innerhalb der deutschsprachigen Diskussion hat sich unter dem Einfluss der gleichnamigen Theorie von Jürgen Habermas der Begriff des *kommunikativen Handeins* als Gegenbegriff zum Begriff des rein strategischen Handeins etabliert, bei dem ein einsam entscheidender Akteur unter Einbezug des Erfolgskalküls anderer einsam entscheidender Akteure bestimmte Ziele verfolgt. Der Begriff »kommunikatives Handeln« evoziert Vorstellungen, die ihn *prima facie* geeignet erscheinen lassen, das Besondere bestimmter kirchlicher Vollzüge zu charakterisieren. Predigt und Seelsorge, so möchte man meinen, sind kommunikative Vollzüge, die sich schwerlich einem strategischen Handlungsmodell subsumieren lassen. Tatsächlich ist der Habermassche Begriff des kommunikativen Handeins in der theologischen und insbesondere praktisch-theologischen Literatur breit rezipiert worden.

Freilich sollte hier nicht übersehen werden, dass der Habermassche Begriff des kommunikativen Handeins an eine bestimmte Perspektive gebunden ist, nämlich an die Perspektive der *diskursiven Verständigung* über *Geltungsansprüche* auf Wahrheit, normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit. Kann man die Seelsorge oder eine Predigt diesem Begriff subsumieren? Wohl kaum. Es ist zu vermuten, dass die vordergründige theologische Attraktivität des Begriffs des kommunikativen Handeins daraus resultiert, dass mit ihm etwas ganz anderes assoziiert wird, als es bei der Habermasschen Handlungstypologie im Blick ist. Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass die Perspektive diskursiver Verständigung über Handlungen nicht die einzige ist, unter der uns Handlungen gegeben sind. Wir können Handlungen *erleben*. Und wir können von Handlungen *erzählen*. In diesen beiden Modi tritt das menschliche Handeln in einer anderen Weise in Erscheinung als in der Perspektive der Verständigung über diskursive Geltungsansprüche. Ist doch das, was sich im Erleben und im Erzählen von interaktiven Handlungen vor Augen stellt, in der Regel ein Zweifaches, einerseits die betreffenden Handlungen und andererseits etwas, das sich in ihnen und durch sie hindurch vermittelt wie Zuwendung, Freundlichkeit,

Grausamkeit, Fürsorglichkeit, Gleichgültigkeit, Güte usw." Solche Begriffe artikulieren die sittliche Dimension menschlichen Handelns, Menschen wie auch höher entwickelte Tiere sind nicht nur für Handlungen und deren unmittelbare Wirkungen empfänglich, sondern auch für solche Verhaltensgerichtetheiten, die sich in und über Handlungen mitteilen. In biblischer Sicht haben solche sittlichen Qualitäten geistlichen Charakter (Gal 5, 22). Dies führt zu einem anderen Begriff kommunikativen Handelns. Kommunikativ ist es nicht als ein auf diskursive Verständigung gerichtetes, sondern als ein solche Verhaltensgerichtetheiten übertragendes und mitteilendes Handeln, wobei diese Übertragung sich in einer eigentümlichen Indirektheit vollzieht, insofern sie im intentionalen Vollzug von etwas Anderem, nämlich der betreffenden Handlung, geschieht.

Wird der Begriff des kommunikativen Handelns in dieser Weise gefasst, so steht auch er in klarer Differenz zum teleologischen und insbesondere strategischen Handeln. Zwar können die betreffenden Handlungen selbst teleologisch gerichtet sein, doch als *kommunikatives* Handeln haben sie einen anderen Charakter. Wenn eine Krankenhauseelsorgerin das Kissen eines Patienten zurechtrückt, damit dieser bequemer liegen kann, dann ist dies zweifellos eine teleologische, zweckgerichtete Handlung. Gleichzeitig ist diese Handlung als kommunikative qualifiziert durch das, was sich als Zuwendung oder Fürsorge durch sie hindurch vermittelt. Dies aber erfolgt ohne teleologische Abzweckung. Mit einer Grundunterscheidung der aristotelischen Ethik ausgedrückt ist Seelsorge nicht *Poiesis*, die auf ein Ziel außerhalb ihrer selbst etwa in Gestalt eines bestimmten psychischen Zustands des Klienten gerichtet ist, sondern *Praxis*, die ihren Sinn in sich selber trägt. Es geht nicht darum, dem Klienten ein Gefühl von Zuwendung und Begleitung zu geben (*Poiesis*), sondern darum, ihn zu begleiten (*Praxis*). Dieser Praxischarakter unterscheidet Seelsorge von Psychotherapie, die poetisch auf das Ziel der psychischen Stabilisierung, Autonomie und Handlungsfähigkeit des Klienten gerichtet ist. Gewiss ist dieser Punkt in der Seelsorgelehre nicht unumstritten. So liegt der therapeutischen Seelsorgebewegung ein eher poetisches Konzept zugrunde. Letztlich geht es hier um das Verständnis der menschlichen Seele. Ist sie dasselbe wie die Psyche der Psychologie, und ist demgemäß der Schaden, den der Mensch nach dem bekannten Jesuswort (Mt 16,26) an seiner Seele nehmen kann, dasselbe wie eine psychische Störung, die mit geeigneter Therapie behandelt werden kann? Oder ist sie dasjenige, worin ein Mensch empfänglich ist für jene geistlichen Qualitäten in Gestalt von »Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue« (Gal 5,22), und ist Seelsorge demgemäß als Sorge in Bezug auf diese geistliche Empfänglichkeit eines Menschen zu begreifen? In einer so durchgehend zweckrational orientierten Zivilisation, in der der Wert einer Tätigkeit sich nach dem Wert des Zweckes bemisst, der mit ihr erstrebt wird, ist Seelsorge als geistliche *Praxis* ein Fremdkörper. Dazu sollte sie stehen und der Versuchung standhalten, sich selbst einen Wert zu geben, indem sie sich einem Zweck wie etwa der Herstellung von Handlungskompetenz verschreibt, dem gesellschaftliche Anerkennung und Wertschätzung sicher ist.

Es ist kein Zufall, dass die aristotelische Unterscheidung zwischen *Poiesis* und *Praxis* in der Ethik der Moderne ortlos geworden ist. Ist diese doch am Gesichtspunkt der moralischen Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit orientiert, und hierfür spielt es keine Rolle, ob eine Handlung *Poiesis* oder *Praxis* ist. So ist eine *Praxis* wie das Musizieren ebenso als Ruhestörung moralisch zurechenbar wie die *Poiesis* des Aufhängens eines Bildes an einer Wand mittels des Einschlagens eines Nagels. Diese *moralische* Indifferenz trübt den Blick für fundamentale Differenzierungen, wie sie insbesondere für das kirchliche Handeln notwendig sind. Davon ist nicht

nur die Ethik, sondern offenbar auch die Praktische Theologie betroffen. Obgleich diese in den zurückliegenden Jahrzehnten den Begriff des Handelns als einen Fundamentalbegriff entdeckt hat, fehlt es doch an einem differenzierten Konzept kirchlichen Handelns, welches den eigentümlichen *Praxis-Charakter* kirchlicher Vollzüge adäquat erfasst.

Dies rächt sich in der aktuellen Marketing-Debatte. Man mag sich dies an der Forderung nach einer stärkeren *Bedürfnisorientierung* kirchlichen Handelns verdeutlichen, wie sie im Zusammenhang dieser Debatte erhoben wird. Ein Handeln, das auf die Befriedigung eines Bedürfnisses zielt, ist *Poiesis*. Doch ist unschwer zu sehen, dass ein Bedürfnis nach Kommunikation nicht dadurch befriedigt und zum Verschwinden gebracht wird, dass man sich auf die Befriedigung des Bedürfnisses nach Kommunikation konzentriert (*iPoiesis*), sondern dadurch, dass kommuniziert wird (*Praxis*). Und so ist es mit dem Bedürfnis nach Zuwendung, Liebe usw. Mit der Ausrichtung des kirchlichen Handelns am Modell der Befriedigung von Bedürfnissen wird dasjenige gerade pervertiert, was sein Wesen ausmacht. Das gilt für die Seelsorge. Und es gilt ebenso für eine jede Predigt.

Der Begriff des kirchlichen Handelns erfordert eine genauere Betrachtung. Damit sind ja nicht einfach irgendwelche Handlungen von Individuen gemeint, die der Kirche zugehören. Vielmehr verbindet sich damit die Vorstellung, dass es Handlungen gibt, die der Kirche *als Kirche* eigentümlich sind. Sie sind an kirchliche Ämter gebunden, und die Handelnden führen sie aus kraft des ihnen übertragenen Amtes. Darin liegt eine Entlastung der Amtsinhaber davon, das, was sie tun, kraft ihrer eigenen Person, gewissermaßen aus persönlicher Betroffenheit und Motivation tun zu sollen. Die Begleitung und Zuwendung eines Seelsorgers ist nicht seine persönliche Zuwendung, sondern etwas, das er in Ausübung seines geistlichen Amtes tut.

Zu unterscheiden ist dabei zwischen der *Institution* der Kirche und der kirchlichen *Organisation*. Die Institution der Kirche wird konstituiert durch die genuin kirchlichen Ämter Predigt, Seelsorge, Unterricht bzw. Bildung, Diakonie und Kirchenleitung, durch die sich das vermittelt, was die Kirche in ihrem Wesen ausmacht. Die kirchliche Organisation ist demgegenüber - wie jede Organisation - durch die Ziele definiert, die sie verfolgt und um deretwillen es sie gibt. Nach dem überkommenen Selbstverständnis der Kirche geht es bei diesen Zielen im weitesten Sinne darum, die Ressourcen und Voraussetzungen bereitzustellen, deren die Institution der Kirche für ihre Wirksamkeit bedarf. Das betrifft finanzielle Ressourcen ebenso wie die Einrichtung von kirchlichen Ausbildungsstätten oder die öffentliche Präsenz der Kirche. Als Organisation ist die Kirche durch den Typus des teleologischen Handelns charakterisiert, was auch strategisches Handeln einschließt. Hier haben Marketing-Strategien ihren legitimen Ort, wie sie etwa im Bereich der kirchlichen Publizistik Anwendung finden.

Man darf annehmen, dass die Irritationen und Diskussionen, die das Thema des kirchlichen Marketing auslöst, zu einem wesentlichen Teil dadurch bedingt sind, dass Institution und Organisation der Kirche häufig nicht genügend auseinandergelassen werden. Die einen verbinden mit »Kirche« primär die Institution, und die Übertragung des Marketing-Modells auf deren Handeln und Wirksamkeit muss ihnen als zutiefst fragwürdig erscheinen. Die anderen verbinden mit »Kirche« primär die Organisation, und es erscheint ihnen aus diesem Blickwinkel die Professionalisierung und Effizienzsteigerung kirchlichen Handelns durch die Anwendung von Marketing-Methoden nicht nur unbedenklich, sondern geradezu geboten. Dabei zeigt sich an dieser Debatte, dass das Verhältnis zwischen Institution und Organisation alles andere als span-

nungsfrei ist. Organisationen entwickeln eigene Ziele und Interessen wie Bestandserhaltung, Einflussmacht usw., und sie tendieren von daher dazu, die vorhandenen Ressourcen auf diese Ziele hin zu funktionalisieren und das, was deren Erreichen hemmt oder ohne Nutzen hierfür ist, für entbehrlich anzusehen. Angesichts leerer werdender Kirchen, schwindender Kirchenmitgliedschaft und geringer werdenden Interesses an herkömmlichen kirchlichen Angeboten erscheint unter diesem Blickwinkel die Wirksamkeit der Institution der Kirche wenig effizient zu sein. Umgekehrt ist der Institution der Kirche ein Denken in Erfolgs- und Effizienz kategorien fremd, obgleich sie vom Bestand und der erfolgreichen Ressourcenbeschaffung der kirchlichen Organisation abhängig ist.

Angesichts der schwierigen Situation der Kirchen scheinen sich in diesem Spannungsverhältnis die Gewichte zugunsten der Organisationsperspektive zu verschieben. Die Debatte über kirchliches Marketing ist ein deutliches Indiz hierfür. Diese Entwicklung wird verstärkt durch die Tatsache, dass kirchensoziologische Untersuchungen eine »De-Institutionalisierung« diagnostizieren in dem Sinne, dass die Kirchenmitglieder sich in der Ausbildung ihrer religiösen Identität immer weniger an der institutionellen Wirksamkeit der Kirche orientieren und dass auch ihr konfessionelles Bewusstsein sich immer mehr verschleift.¹ Demgegenüber genießt die Kirche als Organisation und Anbieter bestimmter Dienstleistungen nach wie vor große Wertschätzung. Dies wird dahingehend interpretiert, dass sich die Institutionenbindung in Richtung einer Organisationsbindung verschiebt.²

Mit der Unterscheidung zwischen Institution und Organisation der Kirche ist implizit bereits eine Zu- und Unterordnung verschiedener Typen kirchlichen Handelns getroffen worden. Wenn - zumindest nach dem überkommenen Selbstverständnis der Kirche - die Organisation der Kirche um der Sicherung der Ressourcen und Voraussetzungen für die Wirksamkeit der Institution der Kirche willen da ist, dann ist das teleologische und strategische Handeln der kirchlichen Organisation dem Handeln der kirchlichen Institution zu- und untergeordnet. Die Sicherung des organisatorischen Bestandes ist dann um der Gewährleistung der genuin kirchlichen Vollzüge wie Verkündigung, Unterricht und Seelsorge willen notwendig, nicht umgekehrt.

Um zusammenzufassen: Institution und Organisation der Kirche lassen sich in der Weise unterscheiden, dass Letztere sich dem Typus des teleologischen und strategischen Handelns zuordnen lässt, Erstere jedoch nicht oder nur sehr bedingt. Man könnte die verschiedenen Handlungsfelder der Institution Kirche daraufhin durchgehen und dies im Einzelnen zeigen. Selbst die kirchliche Diakonie, die ersichtlich auf konkrete Zwecke wie die Bekämpfung von Armut und Not gerichtet ist, ist doch - jedenfalls nach ihrem theologischen Selbstverständnis - als geistlich motivierte *Diakonia* zweckfreie *Praxis*. Das Handeln der Kirche als Institution entzieht sich dem *Poiesis-Modell*, wie sie dem Marketing-Denken mit dessen impliziter Bedürfniswesen-Anthropologie eigentümlich ist.

Im Blick auf das Spannungsverhältnis zwischen Institution und Organisation bleibt zu fragen, ob nicht auch dann, wenn die kirchensoziologische Diagnose zutrifft, dass heute die Institutionenbindung zunehmend durch eine Organisationsbindung abgelöst wird, die Kirche ihre gesellschaftliche Akzeptanz und Wertschätzung daraus bezieht, dass sie gerade nicht *nur* Organisation ist, die bestimmte Ziele verfolgt, sondern dass sie für etwas *Anderes* steht, das in nichtteleologischen Typen des Handelns seinen Ausdruck findet. Was man diffus als »Sinnvermittlung« bezeichnet und mit der Kirche in Verbindung bringt, das vollzieht sich in anderen als bloß teleolo-

gischen Formen des Handelns. Wenn es sich aber so verhält, dann wäre es fatal, wenn die Kirche ihr eigenes Handeln als dasjenige einer Dienstleistungsorganisation begreifen und mit Konzepten, wie sie für Non-profit-Organisationen entwickelt worden sind, zu optimieren trachten würde. Denn damit würde sie sich um genau das bringen, wofür sie in der gesellschaftlichen Wahrnehmung als *Kirche* steht und was man ihr als ihre spezifische Aufgabe zuerkennt.

Prof Dr. Johannes Fischer

Institut für Sozialethik

Zollikerstrasse 117

CH-8008 Zürich

Anmerkungen

1. *Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I, Frankfurt a.M. 1995, 114-151.
2. Vgl. z. B. *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie - Fundamentaltheologie, Frankfurt a.M. ²1988; *E. Arens*, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg i.Br. 1992.
3. Vgl. *O. Fuchs* (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984; *W. Gräß*, *D. Korsch*, Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre, Neukirchen-Vluyn 1985, 75ff.
4. Vgl. zu dieser Struktur *J. Fischer*, Moralische und sittliche Orientierung. Eine metaethische Skizze, ThLZ 130. Jg. (2005) Heft 5, 472-488, 48 ff.
5. *R. J. Campiche*, Der Aufbau individueller religiöser Identitäten, in: *A. Dubach*, ders. (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich ²1993, 51-92, 891; *A. Dubach*, Nachwort »Es bewegt sich alles, Stillstand gibt es nicht«, in: Ders., *R. 1. Campiche* (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall“, a.a.O., 295-313, 31 I. *M. Kriiggeler*, Deinstitutionalisierung der Kirchenreligion. Religiöse Orientierungen in der Schweiz, in: Schweizerisches Pastoraltheologisches Institut (Hg.), Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz, Zürich 200 I, 19-52, 36.
6. *K. Gabriel*, Organisation als Strukturprinzip der Kirchen: Spannungen, Zwänge, Aporien, in: *A. Dubach*, *W. Lienemann* (Hg.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen. Kommentare zur Studie Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Bd. 2, Zürich 1997, 15-35, 32.

Eigentum und Reich Gottes

Die Erzählung -Jesus und der Reiche- im Neuen Testament
und bei Clemens Alexandrinus

Von **Andreas Lindemann**

Die Frage der Bewertung des Eigentums ist ein ethisches Grundproblem, da Eigentum »eine anthropologische Grundgegebenheit« ist und »zur menschlichen Lebensgestaltung« gehört.¹ Schon die früheste christliche Theologie hat sich in Anknüpfung an alttestamentliche Positionen und an Aussagen Jesu mit dieser Thematik befasst. In diesem Zusammenhang spielt vor allem die sehr populäre Erzählung von der Begegnung Jesu mit dem »reichen Jüngling« bis heute eine erhebliche Rolle. In der EKD-Denkschrift »Gemeinwohl und Eigennutz« aus dem Jahre 1992 heißt es unter der Überschrift »Armut und Reichtum«, die ungleiche Güterverteilung verlange nach Ausgleich, und dabei begegne »im Lebensrecht der Armen [...] in besonderer Weise der Anspruch der Gerechtigkeit Gottes an die Reichen«. Als biblische Belege folgen zunächst Ps 82,3 (»Schaffet Recht dem Armen und der Waise und helft dem Elenden und Bedürftigen zum Recht«) und dann Mt 19, 16f.24f. mit der Frage des reichen Jünglings: »Was soll ich Gutes tun, daß ich das ewige Leben erwerbe« und der Antwort Jesu: »Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben«, sowie dem Wort Jesu an seine Jünger: »Es ist leichter daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme. Als das seine Jünger hörten, entsetzten sie sich und sprachen: Ja, wer kann dann selig werden'i-c' Es heißt weiter, von der biblischen Kritik am Reichtum seien alle Menschen angesprochen, »weil jedermann dazu neigt, sein Herz an materiellen Besitz zu hängen und sich darauf wie auf ein ewiges Gut zu verlassen«. Eine nähere Kommentierung der neutestamentlichen Erzählung folgt aber nicht.

Angesichts der Erzählung vom »reichen Jüngling« entsteht bisweilen der Eindruck, im Grunde sei es christlich angemessen, zugunsten der Armen auf materiellen Besitz oder jedenfalls auf »Reichtum« zu verzichten, doch zeige die menschliche Wirklichkeit, daß solche Praxis allenfalls ein »Ideal« sein könne. Die Folgerung, um der Nachfolge Jesu willen jeglichen Besitz aufzugeben, ist in der Kirchengeschichte durchaus gezogen worden, etwa im Mönchtum; es ist aber umgekehrt auch oft gesagt worden, die Forderung an den reichen Jüngling sei gerade die besondere Ausnahme, denn Jesus habe ja sonst von niemandem ausdrücklich verlangt, auf sämtlichen Besitz zu verzichten."

Das Verständnis der Erzählung vom reichen Jüngling, insbesondere hinsichtlich der hier intendierten Bestimmung des Verhältnisses von Christsein und »Reichtum«, war offenbar von Anfang an erheblichen Veränderungen unterworfen, wie schon die Traditions- und Redaktions-

geschichte in den neutestamentlichen Evangelien zeigt. Es lohnt sich deshalb, die Geschichte der unterschiedlichen Rezeption und Auslegung der Erzählung näher zu betrachten. Überdies liegt hier der besondere Fall vor, daß Clemens von Alexandria um das Jahr 200 eine unter dem Titel »Welcher Reiche wird gerettet werden?« überlieferte kleine Schrift zum Thema Reichtum verfaßt hat, die sich ausdrücklich als eine vergleichsweise detaillierte Auslegung jener neutestamentlichen Erzählung darstellt.

I.

Die literarisch älteste Fassung der Erzählung vom »reichen Jüngling« liegt in Mk 10,17-31 vor.¹ In ihrer jetzt vorliegenden Gestalt ist die Erzählung in drei (bzw. vier) einzelne Szenen gegliedert; sie zeigen Jesus jeweils im Gespräch mit unterschiedlichen Personen: In der ersten Szene (Y. 17-22) begegnet Jesus einem nicht näher beschriebenen Mann, in der zweiten Szene (Y. 23-27) folgt ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern, in der dritten Szene (Y. 28-30) steht ein Dialog zwischen Petrus und Jesus. Insofern das Thema durchgehend die Frage nach dem Verhältnis von Besitz und endzeitlichem Heil ist, bilden die drei Szenen gleichwohl eine erzählerische Einheit (Y. 17-30)⁷; der abschließende Satz in Y. 31 »ist eine allgemeine Regele“, die mit dem zuvor Erzählten in keinem direkten Zusammenhang steht.

Die *erste Szene* (Y. 17-22) wird damit eröffnet, daß sich »jemand« (εἷς) an Jesus wendet? mit der Frage, welche Lebenspraxis für ihn nötig sei (»Was soll ich tun?«), um das ewige Leben zu »erben«. ¹⁰Die Anrede Jesu als »Lehrer« ist bei Mk ganz üblich.“ Das Attribut »gut« hingegen begegnet sonst nicht; es scheint hier vor allem verwendet worden zu sein, damit Jesus es zurückweisen und auf Gott als den allein Guten verweisen kann (Y. 18).¹² Jesus gibt dann in Y. 19 die Antwort auf die ihm gestellte Frage, indem er an »die Gebote« erinnert, die dem Fragesteller bekannt seien, und indem er dazu mehrere Gebote aus der zweiten Tafel des Dekalogs zitiert. ¹³Der Mann antwortet, dies alles habe er gehalten »seit meiner Jugend« (Y. 20); daraufhin, wie der Erzähler feststellt, »gewinnt« Jesus ihn »lieb«, und er sagt zu ihm: »Eines fehlt dir, geh hin, verkaufe, was du hast und gib es den! Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Und auf, folge mir nach« (Y. 21). Die Reaktion des Mannes ist Trauer, die auch sichtbar wird!¹⁴, und der Mann geht weg (Y. 22a); dazu teilt der Erzähler den Grund für dieses Verhalten mit: Der Mann besaß »viele Güter« (Y. 22b). Woher der Erzähler dieses »Hintergrundwissen« hat, wird nicht gesagt; aber für die Pointe der Erzählung ist es wichtig, daß auf der Ebene des Mk-Textes diese Information erst ganz am Ende eingebracht wird und nicht etwa schon zu Beginn.

Mit V. 22 könnte die Erzählung zu Ende sein, und möglicherweise war das auf einer frühen Überlieferungsstufe auch der Fall. Formgeschichtlich betrachtet läge dann ein »biographisches Apophthegma« vor, das allerdings nicht mit dem Wort Jesu endet, sondern mit dem Hinweis auf die sich dem Ruf Jesu verweigernde Haltung des Mannes. ¹⁶Die Absicht der Erzählung wäre es dann gewesen, an einem konkreten Beispiel die Unvereinbarkeit von (großem) Besitz und Nachfolge Jesu aufzuzeigen. Dabei mag offenbleiben, ob im Hintergrund die Erfahrung stand, daß wohlhabende Menschen in der Regel tatsächlich nicht dazu bereit waren, Jesus zu folgen bzw. sich der nachösterlichen Gemeinde anzuschließen, oder ob mit der Erzählung gesagt werden

sollte, daß Reiche nicht zur Gemeinde gehören durften, wenn sie nicht dazu bereit waren, auf ihren Besitz vollständig zu verzichten.

Die *zweite Szene* (Y. 23-27) beginnt damit, daß sich Jesus an seine Jünger! wendet mit der unmittelbar an die Aussage von Y. 22 anschließenden Feststellung, daß die Besitzenden¹⁸ nur »schwer« ins Gottesreich hineinkommen werden.¹⁹ Auffallend ist der Wechsel der Begrifflichkeit: Hatte der Mann nach dem »Erben« des ewigen Lebens (ζωὴ αἰώνιος) gefragt und hatte Jesus darauf mit der Verheißung des »Schatzes im Himmel« geantwortet, so liegt nun die »Reich-Gottes«-Terminologie vor, ohne daß sachlich etwas anderes gemeint wäre. Jesus betont, daß Reichtum in hohem Maße das »Hineingehen« ins Reich Gottes gefährdet"; die rhetorisch formulierte Feststellung »wie schwierig« (πῶς δύσκολῶς) scheint sogar anzuzeigen, daß Jesus »Reichtum und Gottesherrschaft [...] für unvereinbar« hält."

Als daraufhin die Jünger erschrecken (Y. 24a), scheint Jesus seine Aussage fast wörtlich zu wiederholen (Y. 24b: πῶς δύσκολόν ἐστι). Doch nun ist der Kreis der Betroffenen ein anderer: Nach der überwiegend für ursprünglich gehaltenen Lesart sagt Jesus, es sei überhaupt »schwierig«, ins Gottesreich hineinzugehen", und nach einer von vielen anderen alten Handschriften gebetenen Lesart sagt er, daß es »für die auf ihren Besitz Vertrauenden« schwierig sei, ins Gottesreich zu kommen." Unabhängig von der textkritischen Entscheidung enthält Y. 24 jedenfalls eine grundsätzliche inhaltliche Veränderung der Erzähltenz. Denn jetzt ist entweder gesagt, daß der Zugang zum Gottesreich gar nicht durch materiellen Besitz als solchen erschwert oder gar verhindert wird, sondern nur durch eine bestimmte Einstellung (»Vertrauen«) dem Besitz gegenüber; oder die Erzählung hat ihren spezifischen Bezug zum Problem des Besitzes bzw. des Reichtums gänzlich verloren, insofern in Y. 24 überhaupt nicht mehr vom Besitz die Rede ist. In jedem Fall zeigt Y. 24, daß die Tradenten nicht davon überzeugt waren, es sei richtig zu sagen, daß Menschen allein aufgrund ihres materiellen Besitzes des Heils verlustig gehen könnten."

Das sprichwortartige Logion in Y. 25 bezieht sich demgegenüber wieder ausschließlich auf Reiche; das paradoxe Bild »Kamel²⁵ und Nadelöhr« sagt unzweifelhaft, daß diese Menschen unmöglich ins Gottesreich gelangen können. Wenn, wie oft angenommen wird, die Aussage von Y. 25 auf einer früheren Überlieferungsstufe direkt auf das in Y. 23 Gesagte gefolgt sein sollte", dann hätte Jesus definitiv den Ausschluß der Reichen aus dem Gottesreich behauptet." Allerdings hätte die Verbindung mit der zuvor erzählten Szene Y. 17-22 zumindest indirekt die Aufforderung an die Reichen enthalten, sie sollten ihren Besitz zugunsten der Armen aufgeben, um so doch noch Zugang zum Gottesreich zu erlangen. Im jetzt vorliegenden Zusammenhang Y. 17-22.23-25 wäre gesagt, daß es für Menschen überhaupt »schwierig« ist, ins Gottesreich zu kommen, daß es für Reiche aber völlig unmöglich ist, wenn sie nicht auf ihren Besitz verzichten.

Erstaunlicherweise ist die Szene mit Y. 25 noch nicht abgeschlossen. Vielmehr erfolgt abermals, analog zu Y. 24a, eine Reaktion der Jünger (Y. 26); sie sprechen miteinander darüber", wer denn angesichts der eben gehörten Aussage Jesu überhaupt »gerettet werden« könne. Das Verb »retten« (σῶζειν) ist natürlich eschatologisch gemeint, d.h. mit dieser Frage der Jünger ist nun zusätzlich auch der Gerichtsgedanke in die Erzählung eingebracht worden; sachlich meinen »Erben des ewigen Lebens« (Y. 17), »Schatz im Himmel« (Y. 21), »Hineingehen ins Reich Gottes« (Y. 23-25) und »gerettet werden« (Y. 26) offenbar dasselbe. Jesus reagiert auf

das Gespräch der Jünger mit der Aussage (Y. 27), daß diese »Rettung« überhaupt nicht eine menschliche, wohl aber Gottes Möglichkeit ist. Die zuvor in Y. 23b.25 ausgesprochene scharfe Unterscheidung zwischen den reichen und den anderen Menschen ist damit endgültig aufgehoben.

Mit der auf Gottes Allmacht verweisenden Aussage in Y. 27 könnte die Erzählung zu Ende sein, und möglicherweise war dies auf einer traditionsgeschichtlich früheren Stufe auch einmal der Fall.²⁹ Der Y. 17-27 umfassende Text hätte dann die Funktion gehabt, die erste Erzählung mit ihrer Schilderung der als modellhaft empfundenen negativen Reaktion des Reichen auf Jesu Forderung (Y. 17-22) sowie die dann folgenden Worte Jesu über den für Reiche unmöglichen Zugang zum Gottesreich (Y. 23.25) zu korrigieren: Da hier allein Gott entscheidet, kann und darf - ungeachtet aller notwendigen Warnungen - ein prinzipieller Ausschluß bestimmter Menschen aus dem Gottesreich bzw. aus dem ewigen Leben nicht behauptet werden. »Damit ist die Schlußfolgerung vermieden, daß Nachfolge in jedem Fall Aufgabe von Besitz bedeuten müsse.«³⁰

Oft wird gesagt, hinter der Y. 17-22.23.25 umfassenden Erzählung stehe eine Gemeinde, »die das Armutsideal ernstnimmt.« Die durch Y. 24.26f. eingetretene Änderung der ursprünglichen Tendenz ginge dann womöglich darauf zurück, daß sich auch Besitzende der christlichen Gemeinde anschließen wollten, die man nicht verprellen wollte." Dann aber hätte hinter der zunächst vertretenen Position in erster Linie ein soziales Ressentiment gestanden, das später aus taktischen Erwägungen preisgegeben wurde. Ausgeschlossen ist das natürlich nicht; aber die Ursache für den mit V. 24 und vor allem mit V. 26-27 verbundenen Tendenzwechsel dürfte eher die Einsicht gewesen sein, daß die Behauptung einer endgültigen eschatologischen Verurteilung bestimmter Menschen jenseits des theologisch zu Verantwortenden liegt.³³

Mit dem deutlich als redaktionell erkennbaren Neueinsatz in V. 28 beginnt die *dritte Szene*. Petrus als Sprecher der Jünger nimmt das Wort Jesu aus V. 21 auf, und er stellt fest: »Wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt.« Seine Aussage enthält keine Frage, aber sie zielt dennoch auf eine kommentierende Antwort. Das als Reaktion Jesu überlieferte zweigliedrige Wort in V. 29f. könnte ursprünglich ein isoliertes Logion gewesen sein, zumal ein Bezug zum jetzigen literarischen Kontext fehlt." Jesus spricht in V. 29 nicht primär von der Aufgabe des materiellen Besitzes, sondern vor allem von der Preisgabe aller sozialen Bindungen; lediglich »das Haus« und »die Äcker« beziehen sich auf den Besitz." Im Zentrum stehen die Mitglieder der Familie, die - mit Ausnahme der Ehefrau, was nach 10,2-12 freilich nicht erstaunlich ist" - »um rneinetwillen« verlassen wurden. Die wahrscheinlich redaktionell mk Ergänzung »und um des Evangeliums willen« zeigt, daß Markus auch und vor allem die nachösterliche Perspektive im Blick hat; Nachfolge geschieht nun nicht mehr buchstäblich, sondern sie verwirklicht sich in der Annahme der Christusbotschaft, des Evangeliums. Zum Ausgleich empfängt der Mensch nach V. 30 jetzt »in dieser Zeit« »hundertfachen« Ersatz für alles, was er zuvor verlassen hatte", freilich »unter Verfolgungen«; und »in der kommenden Zeite³⁹ empfängt er das ewige Leben. Die Frage nach dem Verhältnis von Nachfolge und Besitz ist damit nun so beantwortet, »daß Nachfolge durchaus auch geschehen kann innerhalb von sozialen Strukturen des -Hauses-; nicht nur als Herauslösung aus ihnen-e"; und zugleich hat sich der Kreis der Erzählung als ganzer (Y. 17-30) damit geschlossen: Die eingangs gestellte Frage des (reichen) Mannes nach dem ewigen Leben (V. 17) führt am Ende zu der Antwort, daß jeder, der um Jesu bzw. um des Evangeliums

willen »alles« und »alle« verläßt, zum Ausgleich in der Gegenwart neue familiäre Beziehungen erhält" und im »kommenden Äon« das ewige Leben (Y. 30). Das zusätzlich angefügte Logion Y. 31 unterstreicht diesen Aspekt des eschatologischen Wechsels."

Die Erzählung Mk 10,17-31 läßt in ihrer traditionsgeschichtlich zu erklärenden Vielschichtigkeit intensive theologische Reflexionen über das Verhältnis von materiellem Besitz (»Reichtum«) und Christusnachfolge erkennen: Die traditionsgeschichtlich am Anfang stehende Erzählung Y. 17-22 schilderte anhand eines konkreten Beispiels, wie materieller Reichtum Menschen daran hindert, Jesus zu folgen; diese Tendenz war durch die ergänzend angefügten Aussagen in Y. 23.25 verallgemeinernd bestätigt worden. Die dann eingefügte zweimalige Reaktion der Jünger (Y. 24a.26) und die darauf erfolgenden Antworten Jesu (Y. 24b.27) führten zu einer deutlichen Korrektur: Es ist allein Gott, der dem Menschen das Heil zusprechen kann, und deshalb kann es auch niemandem abgesprochen werden. Durch den abschließend angefügten Dialog in Y. 28-30(31) wurde dann sogar klar, daß eine mit der Nachfolge verbundene Preisgabe sozialer Beziehungen, einschließlich des Besitzes, durchaus nicht Vereinsamung und Armut bedeutet, sondern im Gegenteil »hundertfältigen« Gewinn. Zugleich zeigt sich spätestens hier, daß der Evangelist das ganze Thema nicht mehr aus der Perspektive »wandernder« Jünger sieht, sondern daß er die Gemeinde im Blick hat, in der es nicht nur neue zwischenmenschliche Beziehungen gibt, sondern eben auch »Häuser« und »Äcker.«."

11.

Lukas und Matthäus haben die Erzählung aus Mk 10,17-31 im ganzen übernommen, z.T. aber auch deutlich modifiziert." Auffallend ist, daß beide Evangelisten den bei Mk als Person ganz unbestimmt bleibenden Fragesteller jetzt näher charakterisieren: Bei Lk ist er, wie man sogleich (18,18) erfährt, ein ἄρχων, womit die später gegebene Auskunft (»er war nämlich sehr reich«, Y. 23) nicht ganz unerwartet kommt"; bei Mt erweist er sich im Laufe der Erzählung als ein »Jüngling« (19,20.22), was seine Aussage, er habe alle Gebote gehalten, wohl plausibler machen soll."

Im *Matthäusevangelium* ist in der *ersten Szene* (19,16-22) der Mk-Text in mehrfacher Hinsicht verändert. Jesus wird nicht mehr als »gut« angeredet, sondern er wird gefragt, »welches Gute« (τί ἀγαθόν) er tun müsse, um das ewige Leben zu »haben-s"; als Antwort verweist ihn Jesus, nicht anders als zuvor bei Mk, auf den Einen, der »der Gute« ist (Y. 17a).⁴⁸ Dann jedoch folgt, anders als bei Mk, nicht der erinnernde Hinweis auf die Gebote, sondern Jesus gibt die mit einem Bedingungssatz verbundene Weisung: »Wenn du in das Leben hineingehen willst, halte die Gebote« (Y. 17b), worauf in Y. 18a etwas überraschend die Frage folgt: »Welche?« Hierauf nennt Jesus in Y. 19 ähnlich wie bei Mk die offenbar als bekannt vorausgesetzten Dekaloggebote⁴⁹ und darüber hinaus auch das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). Der jetzt erstmals als »Jüngling« bezeichnete Mann antwortet ebenso wie bei Mk, dies alles habe er gehalten, aber er fragt nun ausdrücklich: »Was fehlt mir noch?« (Y. 20). Die der Antwort Jesu bei Mk vorangestellte Feststellung des Erzählers »er gewann ihn lieb« fehlt bei Mt - offenbar soll der Eindruck vermieden werden, Jesus habe sich in dem Mann getäuscht." Jesus fordert ihn auf (Y. 21), seinen Besitz zugunsten der Armen zu verkaufen und ihm zu folgen; doch nun ist diese nahezu

wörtlich dem Mk-Text entsprechende Aufforderung in Analogie und Überbietung von V. 17 abermals mit einem Bedingungssatz verbunden: »Wenn du vollkommen sein willst [...]«⁵¹ Die Leser des Mt hatten bereits in der Bergpredigt die im Rahmen der Antithesen an das Gebot der Feindesliebe anknüpfende generelle Forderung Jesu vernommen, sie sollten »vollkommen sein wie euer himmlischer Vater« (5,48).⁵² Im Kontext von Mt 19,16-22 scheint gemeint zu sein, daß die Aufgabe des Besitzes eine, freilich nicht mehr zu überbietende, Steigerung gegenüber dem zuvor geforderten Halten der Gebote bedeuten würde: Der Frager wird vor die Entscheidung gestellt, ob er »vollkommen sein« will. P. Sicherlich ist, wie Ulrich Luz zu Recht feststellt, nicht gemeint, »daß der Mann frei sei, das nun folgende Gebot auch auf der Seite zu lassen«, denn »der Besitzverzicht, von dem Jesus jetzt spricht, ist sowenig fakultativ wie die Nachfolge oder die Feindesliebe-s"; aber das braucht nicht zu heißen, daß im Hintergrund der hier ausgesprochenen Forderung »Wanderradikalismus« steht, durch den Mt und seine Gemeinde historisch geprägt gewesen seien." Weder der Evangelist noch die ihm nahestehende Gemeinde dürften tatsächlich einer solche Praxis gefolgt sein.⁵⁶

Im *Lukasevangelium* gibt es in der *ersten Szene* der Erzählung (18,18-23) zunächst keine wesentlichen Änderungen gegenüber Mk. Wichtig ist aber, daß am Ende der Hinweis fehlt, der Mann sei »traurig weggegangen« (Mk 10,22); mithin ist der ἄρχων als während des folgenden Gespräches anwesend gedacht, ja, er ist sogar der Adressat des Wortes Jesu in V. 24 (s.u.).

Bei *Matthäus* beginnt die *zweite Szene* (19,23-26) ebenso wie bei Mk mit der Feststellung Jesu, daß Reiche »schwer« ins Gottesreich kommen (V. 23)⁵⁷; aber dann fehlen bei Mt sowohl die entsetzte Reaktion der Jünger als auch das Wort Jesu, es sei überhaupt »schwer«, ins Gottesreich zu gelangen (Mk 10,24). Vielmehr folgt in V. 24 sofort das Bildwort vom Kamel und dem Nadelöhr", das die zuvor getroffene Feststellung weiter zuspitzt." Das in V. 25f. erwähnte (bei Mt erstmalige) Erschrecken der Jünger und die Antwort Jesu entsprechen nahezu wörtlich dem Mk-Text. Gleichwohl ist durch die Straffung des Dialogs der Gedankengang klarer akzentuiert als bei Mk: Es gilt zunächst die Feststellung, daß Reiche keinen Zugang zum Gottesreich haben; aber eben diese Aussage führt sofort zu der Frage der Jünger, wer dann überhaupt gerettet werden könne - d.h. bei Mt ist klar, daß sich Jesu Wort auf jeden Menschen beziehen kann, und deshalb antwortet Jesus, daß bei Gott alles möglich ist.

Auch bei *Lukas* schließt sich in der *zweiten Szene* (18,24-27) das Wort vom Kamel und dem Nadelöhr unmittelbar an die Feststellung an, daß Reiche »schwer« ins Gottesreich hineingehen werden (V. 24f.). Da aber der »sehr reiche« ἄρχων nach wie vor anwesend ist, wendet sich Jesus mit seinen Worten auch und gerade an ihn (V. 24a). Zudem sind es dann nicht die Jünger, die auf das von Jesus Gesagte mit der Frage »Wer kann gerettet werden?« reagieren, sondern diese Frage wird von unbestimmt bleibenden »Hörenden« (οἱ ἀκούοντες) gestellt (V. 26). Die Antwort Jesu in V. 27, daß das bei den Menschen Unmögliche bei Gott möglich ist", daß also auch Reiche »gerettet« werden können, hören also nicht nur die Jünger (und die Leser), sondern dies hört zusammen mit den anderen auch der reiche ἄρχων. So hat die ganze zweite Erzählszene bei Lk einen paränetischen und zugleich »einladenden« Zug erhalten.

Bei *Matthäus* eröffnet in der abschließenden *dritten Szene* (19,27-29.30) Petrus das Gespräch, ebenso wie bei Mk; Petrus fragt nun aber ausdrücklich (V. 27), was »uns, die wir alles verlassen haben«, zuteil werden wird (τί ἄρα ἔσται ἡμῖν). Jesus antwortet in V. 28 zunächst ganz anders als bei Mk mit einer eschatologischen Verheißung, die sich auf die »Wiedergeburt«[?] und auf

den Herrschaftsantritt des Menschensohnes sowie die mit ihr verbundene Teilhabe der Jünger an der Herrschaft über »die zwölf Stämme Israels« bezieht." Erst danach (Y. 29) folgt die Aufzählung all dessen, was jemand verlassen hat »um meines Namens willen-x-' sowie die Verheißung des »hundertfachen« Ersatzes sowie des Erbes des ewigen Lebens.v' Die in Mk 10,29 sehr detaillierte Aufzählung der zu gewinnenden Güter und der an apokalyptische Sprache erinnernde Hinweis auf den Wechsel der »Zeiten« sind bei Mt entfallen. Das abschließende Logion in Y. 30 entspricht aber wieder wörtlich Mk 10,31; da es am Ende der unmittelbar folgenden Parabel von den Arbeitern im Weinberg wiederholt wird (Mt 20,16), gewinnt man den Eindruck, daß Mt dieses Gleichnis auch als eine Illustration für die zuvor dargestellte Thematik verstanden wissen will."

Auch bei *Lukas* ist es in der Einleitung der *dritten Erzählzene* (18,28-30) Petrus, der darauf verweist, daß »wir« das Eigentum verlassen haben/" In der Antwort Jesu (Y. 29) hat Lukas die Aufzählung des Verlassenen gegenüber dem Mk-Text signifikant verändert: Unmittelbar nach dem Haus wird zuerst die (Ehe-)Frau genannt, von der im Mk-Text nicht gesprochen worden war; anschließend sind die »Brüder und Schwestern« im Begriff ἀδελφοί, zusammengefaßt", ebenso »Vater und Mutter« im Begriff γονεῖς.⁶⁸ Lukas kann sich also offenbar vorstellen, daß jemand »um des Gottesreiches willen« nicht nur Geschwister und Eltern, sondern auch die Ehefrau verläßt; dazu paßt, daß das Gespräch über die Ehescheidung in Mk 10,2-12 bei Lk fehlt." Die Verheißung dessen, was man als Ersatz gegenwärtig empfängt, ist auch bei Lk gegenüber Mk stark verkürzt (πολλὰ πλάσιονα); aber die Unterscheidung zwischen der »gegenwärtigen Zeit« und dem »kommenden Äon« ist beibehalten. Das abschließende Logion über »die Ersten und die Letzten« (Mk 10,31) hat Lukas nicht übernommen, da es schon zuvor in Lk 13,30 Verwendung gefunden hatte."

Die unterschiedlichen Fassungen der Erzählung von der Begegnung Jesu mit dem reichen Mann, wie sie in den drei synoptischen Evangelien und darüber hinaus auch in einigen Varianten von deren handschriftlicher Überlieferung vorliegen, zeigen, daß sich die frühen christlichen Gemeinden mit der Frage nach dem Verhältnis von Besitz und Heil" und damit nach der ethischen Bewertung des Eigentums intensiv befaßt haben. Die Erfahrung, daß Besitz, zumal »Reichtum«?", die Nachfolge gefährden oder gar verhindern kann, ist den Gemeinden vertraut." Aber die Schlußfolgerung, daß Menschen, die über (größeren) Besitz verfügen, gar nicht in die Nachfolge Jesu eintreten *sollen*, wurde am Ende nicht gezogen.

In ihrer wahrscheinlich ältesten Fassung (Mk 10,17-22) spricht die Erzählung davon, daß der Reiche sich dem Ruf in die Nachfolge tatsächlich verweigert, weil er auf seinen Besitz nicht verzichten will; auf einer zweiten Überlieferungsstufe wurde daraus möglicherweise sogar gefolgert, daß Reiche definitiv nicht ins Gottesreich gelangen könnten (Mk 10,17-22.23.25). Aber die in Mk 10,24 und vor allem in 10,26f. vollzogenen, von Mt und Lk im wesentlichen übernommenen und verstärkten Veränderungen bedeuteten eine Korrektur des Gedankens, Menschen könnten allein aufgrund ihrer sozialen Stellung vom Heil ausgeschlossen sein. Mit dem endlich auch noch angefügten Dialog zwischen Jesus und Petrus wird schließlich, vor allem in der Fassung von Mk 10,28-30.31, geradezu damit geworben, daß das Verlassen der bisherigen sozialen Bindungen um Jesu willen keineswegs in ein »Nichts« führt, sondern daß vor dem für den »kommenden Äon« verheißenen ewigen Leben schon »in der gegenwärtigen Zeit« eine neue gesellschaftliche Wirklichkeit bereit steht.

Weder von Mt noch von Lk ist die Aussage aus Mk 10,30 übernommen worden, man erlange den »hundertfachen« Ersatz des zuvor Verlassenen »unter Verfolgungen« (uerd διωγμῶν). Das muß nicht bedeuten, daß es zur Zeit und am Ort der Abfassung der beiden späteren Evangelien Verfolgungen nicht gegeben hätte; aber offenbar sahen es beide Evangelisten nicht als nötig an, Jesus diese Situation ausdrücklich erwähnen zu lassen. Später wird Clemens von Alexandria sogar ausdrücklich bestreiten, daß die Aussage von Mk 10,30 in dieser Form überhaupt sinnvoll sei.⁷⁴

III.

Das Thema »Arm und Reich« begegnet in einigen weiteren neutestamentlichen Schriften, vor allem im Jakobusbrief, und dann natürlich auch bei Autoren der Alten Kirche." Es war aber erst Clemens von Alexandria, der diese Problematik »rnonographisch« erörterte, und zwar in Form eines ausführlichen Kommentars zu Mk 10,17-31. Welche Gründe ihn zur Abfassung der Schrift *Quis dives salvetur?* veranlaßt haben, braucht hier nicht näher erörtert zu werden." Für die Annahme, daß es sich um eine »Trostschrift« für reiche Christen handelt, die um ihre Seligkeit fürchten, könnte der Abschnitt 3,2-4,1⁷⁷ sprechen, wo den Adressaten Hoffnung zugesprochen wird; andererseits aber spricht Clemens in den Eingangsbemerkungen 1,1-2,4 von »den Reichen« in der 3. Person, und die Schrift als ganze macht jedenfalls nicht den Eindruck, sie richte sich an eine bestimmte sozial definierte Gruppe. Eine aktuelle Situation, die Clemens zur Abfassung veranlaßt hätte, sollte nicht konstruiert werden, zumal nicht einmal sicher ist, wann genau und wo die Schrift entstanden ist." Im folgenden soll lediglich versucht werden, die von Clemens vorgetragene Auslegung der neutestamentlichen Erzählung von der Begegnung Jesu mit dem Reichen nachzuzeichnen und sie als eine Fortsetzung der innerneutestamentlichen Auslegungsgeschichte des mk Textes zu begreifen. Dabei ist es angesichts der allgemeinen Bevorzugung des Matthäusevangeliums in der Alten Kirche höchst überraschend, daß Clemens seinen Ausführungen nicht die populär gewordene Matthäus-Fassung (»reicher Jüngling«) zugrundelegt, sondern den nach unserer Kenntnis früher abgefaßten Markus-Text, ohne daß die Gründe dafür zu erkennen wären."

Clemens beginnt mit dem Hinweis darauf, daß es seelsorglich geboten sei, Reichen weder zu schmeicheln noch sie als endgültig vom Heil ausgeschlossen anzusehen. Ein besonderes Problem verbinde sich mit der Frage, wie das Logion vom Kamel und dem Nadelöhr zu verstehen sei (2,2-4); und um hier zu einer Antwort zu kommen, müsse man auf die Texte der Evangelien über die Reichen hören, damit-diese Texte, wie Clemens sagt, »sich selbst erklären und zuverlässig erläutern« (4,2).⁸⁰ Nach dieser hermeneutischen Vorbemerkung zitiert Clemens den vollständigen Text Mk 10,17-31, und zwar über weite Strecken dem nach unserer Kenntnis ältesten erreichbaren Text (»Nestle-Aland«) entsprechend.⁸¹ Anschließend erwähnt er ausdrücklich, so sei der Text »geschrieben im Evangelium nach Markus« (ἐν τῷ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίῳ γέγραπται 5,1 [n. 163,13]), in den übrigen anerkannten Evangelien werde trotz geringer Abweichungen im Wortlaut sinngemäß dasselbe gesagt.^{1?}

Nach einigen weiteren hermeneutischen Bemerkungen (5,2-6,1) sagt Clemens in der Auslegung der *ersten Szene* der Erzählung (»Jesus und der Reiche«, Mk 10,17-22.23), die wichtigste

der zum (ewigen) »Leben« führenden Lehren Jesu bestehe »in der Erkenntnis, daß der ewige Gott der Geber ewiger Güter und der erste und höchste und der eine und gute Gott ist« (7,1). Deshalb weise Jesus als Antwort auf die Anrede »guter Lehrer« auf Gott hin (Mk 10,18⁸³). Sodann bietet Clemens eine deutlich an paulinischer Theologie orientierte Auslegung des zwischen Jesus und dem Fragesteller geführten Dialogs über das Halten der Gebote: Durch seine an Jesus gerichtete Frage zeige der Mann sein Wissen darum, daß das Halten des Gesetzes nicht zum Leben führt." Jesus in seiner Antwort verwerfe das Gesetz selbstverständlich nicht." Aber Jesus wisse, daß das Halten der Gebote den Menschen nicht zur Vollkommenheit führt; daher spreche er den Fragenden mit den Worten an: »Wenn du vollkommen werden willst« (10,1) 86, wobei das εἰ θέλεις zeige, daß der Angeredete als freier Mensch die Wahl habe (10,3).⁸⁷ Clemens ist, ungeachtet der hier Mt 19,21 entsprechenden Formulierung, nicht zum Mt-Text übergewechselt; das zeigt die Fortsetzung, wenn Jesus sagt: »Eines fehlt dir.«⁸⁸ Dieses Eine ist »das Gute«, das über das Gesetz hinausreicht und das der Besitz »der (wahrhaft) Lebenden« ist (10,3). Jener Mann aber ging daraufhin weg, und so zeigte er, daß er gar nicht wirklich das Leben hatte erlangen wollen (IOAf.).⁸⁹

Ursache für dieses Verhalten des Mannes war die an ihn gerichtete Forderung Jesu: »Verkaufe, was du hast [...]« (11,1). Hier fragt Clemens nun dezidiert, was diese Aussage bedeute (τί δὲ ροῦτο ἔστιν; p. 166,24f.). Gemeint sei nicht, daß der Mann sein Vermögen wegwerfen solle; vielmehr solle er aus seiner Seele »die gedanklichen Bindungen« an den Besitz vertreiben.⁹⁰ Es sei nämlich keineswegs erstrebenswert, gar keinen Besitz zu haben; andernfalls müßten ja etwa Bettler, die von Gott nichts wissen, allein aufgrund ihrer Armut die glücklichsten und am meisten von Gott geliebten Menschen sein und das ewige Leben besitzen (11,3). Clemens erinnert außerdem daran, daß es freiwilligen Besitzverzicht immer schon gegeben habe; doch sei solches Handeln oft mit Übermut und Ruhmsucht und Prahlerei verbunden gewesen, als habe der Betreffende etwas eigentlich Übermenschliches geleistet (11,4-12,2). Überdies könne es auch geschehen, daß sich jemand des Besitzes entledige, ohne daß das Verlangen nach Besitz damit aufhöre: »Denn es ist unmöglich und undenkbar, daß einer, dem es an dem fürs Leben Nötigen fehlt, nicht in seinem Denken niedergebeugt und von dem Höheren abgehalten wird, da sein Sinn immer darauf gerichtet ist, sich jenes auf irgendeine Weise oder irgendwoher zu verschaffen« (12,5).

Clemens erinnert dann daran, daß Jesus fordert, Hilfebedürftigen Gutes zu tun (13,2-6), wobei er sich vor allem auf das Bild vom Endgericht in Mt 25,31-46 bezieht. Hätte Jesus tatsächlich befohlen, man habe auf jeglichen Besitz zu verzichten, dann würde das bedeuten: Wir hätten »zu geben und nicht zu geben, [andere] zu speisen und nicht zu speisen, aufzunehmen und wegzuschicken, Anteil zu geben und nicht Anteil zu geben, was doch alles völlig unlogisch (ὅπερ ἀπάντων ἀλογώτατον) wäre« (13,7 [p. 168,19-22]).

Zur Erläuterung seiner Aussage, man solle das Vermögen, das doch dem Nächsten nütze, nicht wegwerfen, gibt Clemens in 14,1 eine etymologische Erklärung der entsprechenden Worte: Es handle sich zum einen um χρυσερ, da sie »besitzenswert« seien (κτήματα ὄντ), und zum andern um χρήματα, weil sie »von Nutzen« für die Menschen seien (χρήσιμα ὄντα καὶ εἰς χροῖσιν ἀνθρώπων).⁹¹ Besitz sei von Gott geschaffen, und es verhalte sich mit ihm wie mit einem Werkzeug: Benutze man es geschickt (τεχνικῶς), so sei es seinerseits ebenfalls »geschickt« (τεχνικὸν ἔστιν, 14,1f. [p. 168,23-27]); ebenso sei auch der Besitz von sich aus weder »gut« noch »schlecht«, sondern es komme darauf an, ihn »gut anwenden zu können« (14,5).⁹²

Wolf-Dieter Hauschild hat gemeint, mit der hier von Clemens vorgetragenen Argumentation werde, »wenn man auf die Entwicklung der sozialen Praxis der alten Kirche und ihrer theologischen Fundierung blickt, eine nicht ungefährliche Bahn eingeschlagen«, da »den Reichen ein theologisches Alibi für ihren Wohlstand geliefert« werde." Aber solche Kritik an Clemens läßt unberücksichtigt, daß Clemens in seiner Schrift ja nicht eine von ihm selbst entwickelte sozialpolitische Position vertritt, für die er nachträglich einen biblischen Text sucht, sondern daß er freilich um einer bestimmten vorgegebenen Thematik willen - von einer biblischen Überlieferung ausgeht und diese »gegenwärtig« zu verstehen versucht. Die Kritik an Clemens' Exegese wäre erst dann berechtigt, wenn sich zeigen ließe, daß er um des von ihm angestrebten Zieles willen die biblische Überlieferung mißachtet oder sie bewußt einer Fehldeutung unterwirft.

Clemens betont, Jesus habe in die Nachfolge gerufen, und damit werde er selbst zum »Weg« für den, der reinen Herzens ist (16,2). »Denn wer Vermögen und Gold und Silber und Häuser als Gottes Gaben besitzt und Gott, der es gegeben hat, damit zum Wohl der Menschen dient und sich dessen bewußt ist, daß er all dieses mehr seiner Brüder als seiner selbst wegen besitzt, und Herr seines Vermögens, nicht ein Sklave seines Besitzes ist [...], der wird von dem Herrn selig gepriesen und arm im Geiste genannt, würdig, ein Erbe des Himmelreiches zu werden, nicht ein Reicher, der das (ewige) Leben nicht gewinnen kann.« Wer dagegen an seinen Besitz gefesselt sei, der werde überhaupt nicht nach dem Himmelreich trachten; denn er sei »ein Mensch, der nicht ein Herz, sondern einen Acker oder ein Bergwerk in sich trägt und notwendigerweise in dem erfunden werden wird, was er sich gewählt hat« (16,3). An dieser Stelle, so betont Adolf Martin Ritter, zeigt sich »der entscheidende Differenzpunkt« zwischen Clemens und der stoischen Philosophie: Für Clemens bemißt sich der rechte Gebrauch des Reichtums in erster Linie danach, »inwieweit die Nächstenliebe in die Tat umgesetzt wird«, und dies ist verbunden mit der Einsicht, »daß nunmehr Gottes- und Menschenliebe in eins gesehen werden, daß die -Freiheit- des Christen in der dienstwilligen -Unterordnung- unter den Nächsten ihren -notwendigen Komplementärbegriff- findet und nicht länger $\pi\rho\omicron\kappa\omicron\pi\acute{\eta}$, sondern $\omicron\iota\chi\omicron\omicron\upsilon\upsilon\acute{\tau}$ Sinn und Ziel der Paränese ist.«.⁹⁷

Clemens unterscheidet ausdrücklich einen erstrebenswerten von einem verwerflichen Reichtum, und er meint, dasselbe gelte auch von der Armut. Deshalb habe Matthäus in der ersten Seligpreisung (5,3) »hinzugefügt« ($\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\acute{\theta}\eta\kappa\epsilon\nu$): »vSelig die Armen - in welcher Weise? ($\pi\omega\varsigma$;) - im Geiste.« ($\tau\tilde{\omicron}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$).⁹⁵ Clemens vergleicht den Reichtum mit körperlicher Schönheit: Niemand werde $\delta\iota\alpha\ \kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \sigma\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ das (ewige) Leben gewinnen oder verlieren, sondern alles hänge ab von der Art des Umgangs mit dem eigenen Körper (18,2).⁹⁶ Der reiche Mann aber habe die Worte Jesu nicht richtig verstanden, und er habe nicht begriffen, daß man gleichzeitig besitzend und arm sein kann"; so habe er »das Schwierige für sich unmöglich gemacht« (20,1).⁹⁸

Die *zweite Szene* der Erzählung (»Jesus und die Jünger«, Mk 10,23-27) wird von Clemens vollständig zitiert; dabei bietet er zu Mk 10,24 jene Lesart, die von den »auf ihren Besitz Vertrauenden« spricht."?⁹⁹ In der Auslegung kommen dann aber die Aussagen von Mk 10,23.24b gar nicht vor, sondern Clemens bezieht sich sofort auf die Reaktion der Jünger, die angesichts der von ihnen vernommenen Weisung Jesu an den Reichen erschrecken und nun fragen: »Wer kann gerettet werden?« (20,3) Mit dieser Frage, so sagt Clemens, zeigen die Jünger, daß sie, anders als der Reiche, Jesus richtig verstanden hatten; es war ihnen nämlich bewußt, daß sie die Begier-

den (πάθη) nach Besitz noch keineswegs abgelegt hatten, auf die sich doch, wie sie wußten, Jesus bezogen hatte. Die hier von Clemens verwendete Begrifflichkeit entspricht zweifellos stoischer Philosophie bzw. Psychologie.¹⁰⁰ Inhaltliche Basis der Argumentation des Clemens ist aber nicht die Stoa'?', sondern das Bemühen, den Aussagen des biblischen Textes von Mk 10,17-31 zu folgen; schon in der Mk-Erzählung selber ist ja das Erschrecken der Jünger angesichts der Aussagen Jesu in V. 23.25 nur dann plausibel, wenn die Jünger selber sich in irgendeiner Weise davon angesprochen fühlen.

Jesus antwortet auf das Erschrecken der Jünger (21,1): »Was bei Menschen unmöglich ist, bei Gott ist es möglich.«¹⁰² Clemens deutet dies nun nicht so, als komme es auf das Tun und Denken der Menschen überhaupt nicht an; vielmehr gelte (21,2): »Wenn die Seelen ihren Willen zeigen, dann steht ihnen Gott mit seinem Geist bei; wenn sie aber in ihrem Eifer nachlassen, dann wird ihnen auch der von Gott gegebene Geist entzogen; denn jemand wider seinen Willen zu retten, ist Gewalt, jemand, der es sich wünscht, ist Gnade.«

In der *dritten Szene* (»Petrus und Jesus«, Mk 10,28-30.31) zeigt sich nach Clemens, daß Petrus das Wort Jesu richtig verstanden hatte. Seine Aussage »Wir haben *alles* verlassen« beziehe sich nämlich nicht auf den doch sehr geringen materiellen Besitz, den die Jünger bei ihrer Berufung zurückgelassen hatten; sie beziehe sich vielmehr auf den »alten geistigen Besitz (τὰ νομολαϊὰ vοντδ κτήματα) und die Krankheiten der Seele«, die sie um der Nachfolge willen aufgegeben hatten (21,6). Die Antwort Jesu ist im ersten Teil gegenüber Mk 10,29 deutlich gekürzt: »Wahrlich, ich sage euch, wer das Seine (τ< ἴδια) verläßt und Eltern und -Brüder- und Besitz um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird empfangen hundertfach.c'?' Damit sei keineswegs gemeint, man müsse sich von seiner Familie trennen oder sie womöglich sogar »hassen«?'; verworfen werde aber die Rücksicht auf die Verwandten, wenn solche Rücksichtnahme »dem Heil (οορεολc) im Wege steht« (22,6). Sei man imstande, über solche Beziehungen, einschließlich des persönlichen Besitzes, Herr zu sein, so werde man von Christus all dessen durchaus nicht beraubt; sei man dazu aber nicht imstande, dann sei es geboten, sich sofort davon zu trennen (24,1).¹⁰⁵

Dem entspreche Jesu Wort in Mk 10,30b, das von Clemens in 25,1 in derselben ungewöhnlichen Formulierung als eine rhetorische Frage zitiert wird wie zuvor im Text (4,10): »Jetzt in dieser Zeit Äcker und Besitz und Häuser und >Brüder- zu haben unter Verfolgungen – wozu (εἰς ποῦ);?«¹⁰⁶ In seiner Auslegung (25,3-6) betont Clemens, daß Jesus es ablehnt (ἀποδοκιμάζει), die irdischen Güter »unter Verfolgungen« zu haben. Es gebe nämlich zwei Arten von Verfolgung: Die eine komme »von außen« (ἐξωθεν), »wenn die Menschen aus Feindschaft oder Neid oder der Gewinnsucht oder unter dem Einfluß des Teufels die Gläubigen verfolgen«; die andere und schlimmere aber sei die »von innen« (ἐνδοθεν), die aus der eigenen Seele komme, und diese habe Jesus gemeint. »Wenn du mit einer solchen Verfolgung den sichtbaren Reichtum besitztst oder die leiblichen Brüder oder die anderen Pfänder der Liebe hast, so verlaß all diesen zum Unheil führenden Besitz (παγκτησίαν)!«(25,7) Dazu zitiert Clemens 2 Kor 4,18: »Das Sichtbare nämlich ist vergänglich, das nicht Sichtbare aber ist ewig«; und er fügt hinzu: »In der gegenwärtigen Zeit (τῶ παρόντι χρόνῳ) [gibt es] das eines schnellen Todes Sterbende (ὠκύμοροα) und Unbeständige (ἀβέβαια), in der kommenden [Zeit] aber ist ewiges Leben«, und damit wird die abschließende Wendung aus Mk 10,30 aufgenommen (25,8). Den in Mk 10,30 enthaltenen positiven Bezug auf die neu gewonnene *familia Dei* erkennt Clemens nicht, oder er will ihn

nicht erkennen; offenbar soll die (nur bei Mk begegnende) Wendung μετὰ διωγμῶν nicht als ein Teil der den Jüngern gegebenen Verheißung Jesu aufgefaßt werden.¹⁰⁷

Clemens zitiert schließlich das Wort aus Mk 10,31 über die Ersten und die Letzten in einer von Mk leicht abweichenden Fassung.¹⁰⁸ Er betont sofort, im Zusammenhang des Themas Reichtum sei eine Auslegung dieses Wortes unnötig: »Denn es bezieht sich nicht nur auf die Wohlhabenden (πολυκτήμονας), sondern ohne Ausnahme auf alle Menschen, die sich einmal dem Glauben hingegeben haben« (26,1).

Als ein gewisses Zwischenergebnis stellt Clemens nun fest, er glaube gezeigt zu haben, daß der Heiland (ὁ σωτήρ) die Reichen keineswegs vom Heil ausgeschlossen habe, »wenn sie nur fähig und willig sind, sich den Geboten Gottes zu unterwerfen, und wenn sie ihr eigenes Leben höher achten als die zeitlichen Güter und unverwandten Blickes auf den Herrn schauen« (26,2). Ausdrücklich erwähnt Clemens in 26,3f. den Fall, daß jemand in eine reiche Familie hineingeboren wurde; Gott würde ein Unrecht begehen, wenn der betreffende Mensch allein aufgrund seiner Herkunft des ewigen Lebens braubt würde.

Erst jetzt (26,7) wendet sich Clemens nun auch dem »Gleichnis« (παράβολή) vom *Kamel und dem Nadelöhr* zu, das in 2,2 Ausgangspunkt der ganzen Schrift gewesen, das in der Auslegung bisher aber übergangen worden war. »Das Kamel, das auf einem engen und schmalen Pfad dem Reichen zuvorkommt, soll noch eine höhere Bedeutung haben (σημενέτω μὲν οὖν τι καὶ ὑψηλότερον ἢ κάμηλος κτλ.)« (26,8).¹⁰⁹ Jesus habe dieses Bild gebraucht, weil es die Vermögenden lehren soll, die Sorge für ihr Heil (σωτηρία) nicht aufzugeben, als wären sie bereits verdammt oder als sollten sie ihren Besitz ins Meer werfen; vielmehr sollen sie lernen, auf welche Weise und wie sie den Reichtum zu verwenden und das (ewige) Leben zu erwerben haben (27,1). Als Jesus nach dem größten Gebot gefragt worden sei, habe er das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe genannt (27,3-28,2) und als Erläuterung die Geschichte (λόγος) von dem unter die Räuber Gefallenen (Lk 10,30-37) erzählt; der Dialog über die Frage, wer dem Opfer der Nächste geworden sei, und Jesu Wort: »Geh hin und tue desgleichen« lasse erkennen, »daß aus der Liebe das Wohltun erwächst« (28,4). Clemens deutet dann den Samaritaner der Lk-Erzählung auf Christus (29,2), denn er habe sich als der Nächste erwiesen (29,2-6). Also stehe an erster Stelle derjenige, der Christus liebe; an zweiter Stelle stehe der, der »diejenigen ehrt und versorgt, die zum Glauben an jenen gekommen sind«, und dafür beruft sich Clemens abermals auf das Bild vom Endgericht in Mt 25,31-46 (30,2-5). Durch weitere biblische Zitate, darunter Lk 16,9 (»Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon«), belegt Clemens in 31,1-6, »daß jeder Besitz, den jemand allein für sich als sein Eigentum besitzt und nicht den Bedürftigen zu allgemeinem Gebrauch zur Verfügung stellt, seinem Wesen nach ungerecht ist, daß es aber möglich ist, mit den Mitteln dieses ungerechten Besitzes auch eine gerechte und heilbringende Tat zu vollführen, nämlich einen von denen zu erquicken, die eine ewige Wohnung bei dem Vater haben« (31,6).¹¹⁰ Dabei betont Clemens, daß uns das Geben geboten ist, nicht etwa das Warten auf eine an uns gerichtete Bitte (31,7-9). Und in abermaliger Aufnahme des Wortes aus Lk 16,9 fügt er hinzu, zum »Freund« werde man nicht aufgrund einer einmaligen Gabe, sondern dank dauerhafter Hilfeleistung (32,6). Dabei solle man nicht selber darüber entscheiden wollen, wer der Gabe würdig und wer ihrer womöglich »unwürdig« ist; wer nämlich »prüfen« (δοκιμάζειν) wolle, ob der andere wohl einen Anspruch darauf hat, etwas zu erhalten, stehe in der Gefahr, den Bedürftigen, den Gott liebt, zu übersehen, und dafür sei die Vergeltung die

ewige Strafe im Feuer (33,2f.).¹¹¹ Und so folgert Clemens: »Öffne dein Herz (rd σπλάγγνα) all denen, die als Jünger Gottes eingeschrieben sind, und schau nicht verächtlich weg wegen ihres Körpers und versage ihnen deine Teilnahme nicht mit Rücksicht auf ihr Lebensalter« (33,5), und er stellt im folgenden weitere Beispiele für Menschen vor, die nicht verachtet werden dürfen (34,1-36,3).

Im vorletzten Teil seiner Schrift (37,1-41,7) argumentiert Clemens in unterschiedlicher Weise zugunsten einer Praxis der Liebe, und er appelliert dabei an die Bereitschaft zur Umkehr. Abschließend erzählt er in 42,1-15 als Beispiel einen »wahren Bericht« (oi: μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον) über das Wirken des Apostels Johannes, »der einen abtrünnigen Schüler, der zum Räuberhauptmann geworden ist, für die Kirche zurückgewinnt«.!" Wer Buße tue, werde bei der Parusie im Gericht bewahrt bleiben; wer aber sündige »und das üppige Leben hier auf der Erde höher schätzt als das ewige Leben und sich wendet, wenn der Heiland ihm Vergebung anbietet, der soll die Schuld nicht mehr auf Gott noch auf den Reichtum noch auf seine früheren Verfehlungen schieben, sondern auf seine eigene Seele, die vorsätzlich ins Verderben geht« (42,18).

Die Ausführungen des Clemens zur Frage des Eigentums sind vielfach untersucht und kommentiert worden. Bei Ernst Troeltsch findet sich das oft zitierte Urteil, mit seiner »Allegorisierung der Geschichte vom reichen Jüngling, der nicht die Güter, sondern die an den Gütern hängende Gesinnung veräußern, übrigens aber den Reichtum durch Liebestätigkeit energisch nützen« solle, habe Clemens »die dem Reichtum günstigste und dabei ökonomisch verständigste Schrift« verfaßt, die »überdies von einer feinen und zarten Frömmigkeit erfüllt« sei.!" Für Martin Dibelius, der in manchen Aussagen der etwas früher verfaßten Schrift »Hirte« des Hermas Anzeichen dafür entdeckt, wie »die Einbürgerung der Reichen in der Kirche [...] im Werden« sei!", zeigt die Schrift des Clemens, »in welchem Maße« diese Einbürgerung »vollzogen ist«, indem Clemens nämlich »die evangelische Geschichte vom Reichen umdeutet - verkaufe, was du hast - wird auf die Reinigung der Seele von der Sucht nach Schätzen gedeutet«, und indem er »die Meinung von einem religiösen Vorzug der bloßen Armut weit von sich weist.«!"

Vor allem in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ist das Thema »Eigentum« auch mit Blick auf die Frühzeit der christlichen Kirche eingehend und kontrovers erörtert worden. Wolf-Dieter Hauschild untersuchte in seiner Münchner Antrittsvorlesung 1971 das »Problem eines altchristlichen -Sozialismus-«!" und stellte dabei fest, für die Kirchenväter habe sich »die Eigentumsproblematik weitgehend auf die Frage nach der Berechtigung des Reichtums reduziert«. ¹¹⁷ Zunächst habe der ebionitische »Grundsatz der *Unverträglichkeit von Christsein und Vermögensbesitz*« gegolten; doch dann habe sich die Lage dadurch geändert, »daß in zunehmendem Maße begüterte Christen in den Gemeinden zu finden sind«, die nun »in einen Konflikt zwischen ihrem Reich-Sein und ihrem Christ-Sein-Wollen gestürzt werden«.!" Der erste christliche Autor, der die Eigentumsproblematik zum Thema gemacht habe, sei Clemens von Alexandria. Hatte bisher ein Reicher, der Christ werden wollte, dem Wort Jesu an den reichen Jüngling folgend sein Vermögen den Armen zu schenken, so habe sich jetzt Clemens »als Seelsorger der weltstädtischen höheren Gesellschaft angesprochen« gefühlt; »seine seelsorgerliche - und zweifellos großartige - Schrift [biete] eine folgenreiche -kirchenpolitische- Lösung: die erste theoretische Legitimierung der Kompatibilität von Christsein und Reichtum«. Mit der These, daß »Reichtum ein Schöpfungsgut sei und vom Christen erstrebt werden dürfe«, werde »die Eigentumsfra-

ge nicht mehr von der eschatologischen Grundstimmung her betrachtet, sondern im Rahmen der *Schöpfungstheologie* auf einer völlig neuen Basis verhandelt«. ¹¹⁹ Dabei gehöre diese Schrift zu Clemens' »Gesamtkonzeption einer Vermittlung von Christentum und hellenistisch-römischer Welt«, mit deren Hilfe er Bildung und Christentum miteinander habe verbinden wollen; da Bildung in der Regel von Vermögen abhängig gewesen sei, mußte »auch eine Versöhnung zwischen Christentum und Vermögen erstrebt werden«. »Die programmatische Synthese von christlicher Theologie und griechischem Denken findet bei Clemens ihr Korrelat in der ebenso programmatischen *Öffnung der kleintirgerlich-pauperistischen Kirche für die Reichen*«. Diese »Öffnung« habe »bedenkliche Folgen« gehabt, weil die Reichen lediglich zu Almosen aufgefordert werden konnten; aufgrund dessen sei es in der »Volkskirche« des 4. Jh.s »zu einer wirklichen Sozialpolitik in der Kirche und der später christlichen Gesellschaft« nicht gekommen, sondern »nur zur auf Almosen gegründeten Diakonie«, die »nicht auf strukturelle Änderungen, sondern rein auf die persönliche Einstellung des einzelnen« gezielt habe.!" Clemens selber habe zwar das Gegenteil angestrebt, da er ja gefordert habe, mit dem eigenen Besitz anderen zu dienen; doch gerade diese Argumentation sei zugleich geeignet gewesen, »neben der schöpfungstheologischen Begründung die Existenz von Reichtum zusätzlich zu legitimieren«. ¹²²

Dem hat Adolf Martin Ritter in einem ursprünglich 1975 veröffentlichten Aufsatz widersprochen.!" Wohl treffe es zu, daß Clemens »Reichtum und Eigentum primär nicht als ökonomisches, sondern als ethisch-religiöses Problem behandelt« habe; seine Überlegungen zielten auch »nicht auf strukturelle Änderungen ab, geschweige denn auf ein Wirtschaftsprogramm, wohl gar ein kommunistisches, für diese Welt, sondern auf die persönliche Entscheidung und Verantwortung des einzelnen«; und es sei ebenfalls richtig, »daß auf dem von Klemens beschrifteten Wege den sich von der Mitte des dritten Jahrhunderts an zunehmend verschärfenden Mißständen in der spätantiken Wirtschaft und Gesellschaft kaum durchgreifend abzuhelpfen war«. Und doch sei zu fragen, ob es nicht darauf ankomme, »Worte und Taten eines Menschen zuallererst im Rahmen seiner eigenen Welt zu begreifen, nur unter Berücksichtigung der geistigen und sittlichen Möglichkeiten *seiner Zeit*«¹²⁴; dann zeige sich, daß Clemens zwar keine radikale Sozialkritik übte, daß er aber sehr wohl ein »Gespür« dafür hatte, »was eigentlich -Evangelium- ist: nicht die *nova lex*, nicht auch die privatistische Erlösungslehre, sondern die Botschaft von Gottes neuschöpferischem Handeln, das sich eben nicht darin erschöpft, einzelne Glaubende zu ermutigen und zu ermächtigen, in der Liebe weiterzugehen, als die -Gerechtigkeit- verlangt und die Aufrechterhaltung des status quo notwendig macht«, sondern das ziele »auf die *Gemeinde* als die -neue Kreatur-«, in der Gott erfahren werde.!"

Auf die besondere Bedeutung von *Quis dives salvetur?* für die frühchristliche Ethik verwies 1973 auch Martin Hengel. Zwar habe Clemens die Aussagen der Evangelien zum Teil umgebo-gen, doch es müsse »positiv gewertet werden, daß er die absolute religiös-soziale Verpflichtung des Eigentums energisch betont: *Als Gottes Gabe ist es immer auch für die Not des anderen da*«, und so markiere diese »kleine predigtartige Schrift« einen »Umbruch in der geistigen und soziologischen Situation der Kirche«. ¹²⁶ Hier zeige sich eine Synthese von Traditionen der jüdischen Weisheit, stoischer Ethik und neutestamentlicher Verkündigung angesichts der konkreten Situation der alexandrinischen Gemeinde: »Die generelle, radikal-rigoristische Kritik am Eigentum wurde abgemildert und verinnerlicht, wobei die Möglichkeit grundsätzlichen Eigentumsver-zichts offenblieb. Reichtum wurde zwar kritisch beurteilt, jedoch nicht mehr grundsätzlich aus-

geschlossen, vielmehr seine strenge Gemeinschaftsverpflichtung und rechte Verwendung betont. Die innere Freiheit in der Distanz des Glaubens mußte sich in großzügiger Freigiebigkeit und dem Verzicht auf Habgier und Luxus konkret bewähren.«!"

Die Auslegung der Aussagen des Clemens darf nicht davon absehen, daß seine Schrift als eine Exegese der Erzählung in Mk 10,17-31 angelegt ist. Clemens schreibt nicht eine systematische Abhandlung, die sich allenfalls gelegentlich und nachträglich auf biblische Texte und Aussagen bezieht; sondern er geht von der biblischen Überlieferung aus, und er betrachtet diese tatsächlich exegetisch, d.h. vom Text her. Dabei setzt er - natürlich! - die damals geltende Hermeneutik voraus, wenn er schreibt (5,2), daß der Heiland nie »nach Menschenweise« (ἀνθρώπωνως) lehre, sondern immer »mit göttlicher und -mystischer- Weisheit« (θεϊὰ σοφίαν καὶ μυστικῆν), und daß man darum das Gesagte auch nicht in fleischlicher Weise (σαρκινῶς) auffassen dürfe, sondern den verborgenen Sinn erforschen müsse. Aber es trifft nicht zu, daß Clemens die Textaussagen »allegorisch« umdeutet!"; er liest den Mk-Text auch nicht so, als bilde dieser ein »tatsächliches« Geschehen ab und es sei eigentlich nicht der Text als solcher zu deuten, sondern, womöglich mit Hilfe allgemeiner psychologischer Erwägungen, das Verhalten der Beteiligten. Clemens geht vielmehr unmittelbar vom Text aus, und er versucht, dessen Aussagen zu vergegenwärtigen. Angesichts der kritischen Anfragen an Clemens ist zu beachten, daß schon in dem von ihm ausgelegten biblischen Text selber Tendenzen sichtbar werden, die deutlich der Annahme widersprechen, daß Markus nichts anderes im Sinn gehabt habe als eine buchstäbliche Verwirklichung der in 10,21 ausgesprochenen Forderung Jesu.¹²⁹ Adolf Martin Ritter betont m.E. zu Recht, daß Clemens »dem Sinn der Jesusworte über Armut und Reichtum jedenfalls eher auf der Spur geblieben« ist »als die Moralisten und Rigoristen vom Schlage des Jakobus oder Tertullians«; er habe sich »mindestens insoweit keiner -Umdeutung- oder Abschwächung des -Armenevangeliums- Jesu schuldig gemacht]...], als dessen -gesetzliche- Interpretation in der Tat in die Irre führen würde«.¹³⁰

IV.

Martin Honecker schreibt, das Eigentum gehöre »zu den schwierigen und problematischen Themen der Ethik«, und zwar vor allem deshalb, weil die Eigentumslehre abhängig sei »von der jeweiligen wirtschaftlichen Verfassung und der gesamten Gesellschaftsstruktur«. ¹³¹ Das war auch schon in der Antike der Fall, und es gilt nicht zuletzt auch für das Christentum der ersten Jahrhunderte. Die vorstehenden Überlegungen hatten nicht zum Ziel, einen Überblick über die Entwicklung des frühchristlichen Urteils über das Verhältnis von Arm und Reich bzw. der theologisch-ethischen Bewertung des Reichtums zu geben. Vielmehr sollte die im Zusammenhang des genannten Themas besonders häufig herangezogene Erzählung von der Begegnung Jesu mit dem Reichen in ihrer Entstehungs-, Redaktions- und Rezeptionsgeschichte näher betrachtet werden. Die so sichtbar werdende Geschichte zeigt, daß eine Engführung der Erzählung auf die bloße, in der Regel plakative Hervorhebung der Aussage Jesu in 10,21 oder auch auf das Logion von 10,25 schon auf der Ebene der synoptischen Tradition und der Redaktion der Evangelien verlassen wurde. Das Nachdenken darüber, wie sich Eigentum und christliche Existenz im Gegenüber zur Hoffnung auf das ewige Leben zueinander verhalten, hat die Kirche offenbar von

allem Anfang an begleitet. Die »einfachen Antworten« wurden dabei offenbar schon sehr früh als ungenügend empfunden.

Es ist besonders bemerkenswert, daß Clemens von Alexandria in seiner Schrift über das Verhältnis von »Reichtum« und ewigem Heil eine Exegese eben dieses biblischen Textes, ja geradezu einen »Kommentar« verfaßt hat, in dem es darum geht, wie die im Markusevangelium erzählte Geschichte gegenwärtig zu verstehen und in konkretes Handeln umzusetzen sei. Während in aktuellen Stellungnahmen insbesondere zu ethischen Fragen oft die Gefahr droht, daß zunächst die inhaltliche Position entwickelt und erst dann nach biblischen Belegen dafür gesucht wird, hat es Clemens unternommen, vom Text her eine Antwort auf die drängende Frage zu finden, »welcher Reiche« denn »gerettet« werden könne. Darin kann diese Schrift des Clemens bis heute ein Vorbild sein.

Prof Dr. Andreas Lindemann
(Lehrstuhl für Neues Testament)
An der Rehwiese 38
D-33617 Bielefeld

Abstract

The story of the »Rich Young Man« is one of the most popular biblical texts in the Christian ethical discussion on property and wealth. But looking at the tradition history of this story, we see very different views on the topic, already in the synoptic gospels. Clement of Alexandria, at the end of the second century, giving a detailed exegesis of the Markan (!) version, presents an »economic« interpretation. Thus, the early history of exegesis shows that »simple answers« are not helpful.

Anmerkung

1. *M. Honecker*, Art. Eigentum IV. Kirchen- und theologiegeschichtlich, ethisch, in: RGG4 II, 1999, 1147.
2. Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1992, 92.
3. Ebd. Die Fortsetzung ist etwas überraschend: »Das Evangelium, das Jesus den Armen gepredigt hat, lehrt uns: Nicht einmal der Reiche [!] kann sich mit der Hingabe seines Reichtums einen -Schatz im Himmel- erwerben. Das Evangelium ist das Geschenk der Freiheit von materieller Sorge um das letztgültige Gelingen des Lebens.«
4. Einen Überblick über die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Erzählung vom »reichen Jüngling« gibt *U. Lur*, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband Mt 18-25, EKK 113, Zürich und Neukirchen-Vluyn 1997, 131-137. Luz stellt eingangs fest, »leider- gelte «auf weite Strecken der Satz Ernst Blochs [Atheismus im Christentum, 1968, 171], daß -die Kirche [...] das Nadelöhr sehr erweitert- habe. um den Reichen den Weg ins Himmelreich zu ebnet und sich selbst den Text bequemer zu machen« (131).
5. Freilich ist erst bei Matthäus der Gesprächspartner Jesu zum »Jüngling« geworden (s.u.).
6. Der ganze Textabschnitt Mk 10,1-31 bildet sachlich eine Einheit zum Thema »Haus«, insofern es in V. 1-12 um Ehe und Ehescheidung geht, in V. 13-16 um Kinder, und in V. 17-31 um Besitz und Familie. Vgl. *D. Lührmann*, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 173.176f.
7. Nach *I. Gnülka*, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband Mk 8,27-16,20, EKK II/2, Zürich und Neukirchen-Vluyn 1979, 91 ist die Episode V. 28-31 »als selbständige Einheit aufzufassen«, insofern sie »ein neues Thema« einbringt, »das des Jüngerlohnes«. Ob das der Fall ist, kann hier offen bleiben; jedenfalls bilden V. 17-30(31) auf der literarischen Ebene des Mk eine Einheit.
8. *Lührmann* (wie Anm. 6), 174.
9. Die Erzählung wird ursprünglich mit V. 17b begonnen haben; die Einleitung dürfte redaktionell mk sein. denn sie knüpft mit dem ἐπιπορευομένου ἀπ' αὐτοῦ an V. 10 an.
10. Die Verwendung des Verbs »erben- (κληρονομεῖν) in diesem Zusammenhang entspricht einem sich entwickelnden christlichen Sprachgebrauch (vgl. 1 Kor 6,9f.: 15,50; Gal 5,21).

11. Mk 4,38; 9,17.38 u.ö.
12. Das betonte εἶς ὁ θεός erinnert an das Schōma in Dtn 6,4, aber auch an die Einleitung zum ersten Gebot des Dekaloges.
13. Im griechischen AT (LXX) sind die Gebote als verneinte Futura formuliert (οὐ φρονέσεις usw.), im Mk-Text dagegen als Handlungsanweisungen (μὴ mit Konj. Aorist); nur das Elterngelot begegnet hier wie dort als Imperativ. Das Gebot »Du sollst nicht berauben« steht so nicht im Dekalog, aber es dürfte eine Kurzfassung des zehnten Gebots sein; anders *Gnilka* (wie Anm. 7), 87, der hier eine Anspielung auf Sir4,1 in Verbindung mit Dtn 24,14 sieht, demzufolge der Lohn des Armen nicht zurückgehalten werden dürfe, was »vortrefflich zur Unterweisung des reichen Mannes« passe; aber von Reichtum ist bislang nicht die Rede. Vgl. *Lührmann* (wie Anm. 6), 175.
14. Ob der bestimmte Artikel zu lesen ist oder nicht, ist textkritisch unsicher.
15. Auffallend sind die beiden mit dem Verb ἀπῆλθεν verbundenen Partizipien στυγνῶσας (»sein Antlitz verfinsterte sich«) und λυπούμενος (»er war traurig«).
16. *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen 101995,20. Nach *Gnilka* (wie Anm 7), 84 findet sich »das apoftegmatische Wort« in V. 21.
17. Die Jünger waren zuletzt zu Beginn der vorangegangenen Szene erwähnt worden, als sie meinten Jesus vor der Belästigung durch die Kinder bewahren zu sollen (10,13).
18. In V. 22 war der Reiche als ἔχων κτήματα πολλά charakterisiert worden, jetzt ist von οἰ τὰ χορήματα ἔχοντες die Rede; s. dazu unten.
19. Denkbar ist, daß V. 23 noch zur ursprünglichen Szene V. 17ff. gehört, so daß das Apophthegma stilgemäß mit dem Jesuswort abgeschlossen würde; aber der Stil (zu περιβλεψόμενος vgl. 3,5.34; 5,32; 9,8; 11,11) spricht eher für mk Redaktion. Nach *Gnilka* (wie Anm. 7), 84f. wurden V. 23.25 bereits vormarkinisch an V. 17-22 angefügt (s.u.).
20. Das entspricht der in der vorangegangenen Perikope von Jesus und den Kindern verwendeten Begrifflichkeit (vgl. Mk 10,15). Vgl. A. *Lindemann*, Die Kinder und die Gottesherrschaft. Markus 10,13-16 und die Stellung der Kinder in der späthellenistischen Gesellschaft und im Urchristentum, in: WuD NF 17 (1983), 77-104.
21. *W. Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, Göttingen ⁵1989, 109 unter Bezug auf Mk 10,23. - Die Begriffe δύσκολως bzw. δύσκολον sind wohl nicht so zu deuten, daß Reiche nur »unter Schwierigkeiten« ins Gottesreich gelangen, während anderen dies ganz problemlos möglich ist; gemeint ist eher, daß es Reichen »schwer« wird, ihren Besitz aufzugeben, um ins Gottesreich zu kommen.
22. Die bei Nestle-Aland, NT Graece" gedruckte Lesart von V. 24 (τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστίν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν) wird im wesentlichen von den Codices Vaticanus (B) und Sinaiticus (a) vertreten, also den beiden Hauptzeugen des als sehr gut geltenden alexandrinischen Texttyps.
23. Die Textzeugen für diese Lesart (πῶς δύσκολόν ἐστίν τοῖς πεποιοῦτάς ἐπὶ χορήμασιν κτλ.) gelten zwar als weniger »gut« im Vergleich zu Bund a, aber diese Lesart ist weit verbreitet, und die Zeugen sind sehr viel zahlreicher. H. Greeven druckt diesen Text in seiner Synopse.
24. Nach *Lührmann* (wie Anm 6), 174 gehen V. 24b als Wiederholung des Jesuswortes V. 23b und das erneute Erschrecken der Jünger (V. 26a) auf mk Redaktion zurück.
25. Einige wenige Handschriften lesen statt κάμηλον »Kamel« das Wort καμίλον »Schiffstau«; das ist sicher sekundär, stellt aber keine »Erleichterung« dar, insofern die Unmöglichkeit auch bei dieser Lesart bestehen bleibt. Das Schiffstau entspricht im Bild eher dem Nadelöhr; aber der Sinn des Logions scheint gerade in der grotesken Vorstellung zu liegen, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgehen könne.
26. Wenn V. 24 tatsächlich redaktionell sein sollte, wäre eine ursprüngliche Textfolge V. 23.25 gut vorstellbar (so z.B. *Gnilka* [wie Anm. 7], 85). In der Handschrift Bezae Cantabrigiensis (Codex D) folgt das Logion V. 25 tatsächlich unmittelbar auf V. 23; das ist textgeschichtlich sekundär, zeigt aber den Duktus der Erzählung an.
27. Es kann hier offen bleiben, ob es sich bei dem Logion 10,25 um ein authentisches Jesuswort handelt. *Gnilka* (wie Anm. 7), 89: »Die provozierende Sprache und die kritische Einstellung gegenüber dem Reichtum befürworten dies. Jesus hat auch sonst den Mammonismus angeprangert..
28. Nach einigen Handschriften, darunter auch B und **ℵ** (s.o.), wenden sich die Jünger mit ihrer Frage an Jesus; das ist aber sicher sekundär.
29. *Bultmann* (wie Anm. 16), 20f.
30. *Lührmann* (wie Anm. 6), 175.
31. So *Gnilka*, (wie Anm. 7), 85.
32. Diese Überlegung findet sich in der Literatur oft mit Blick auf die Entwicklung im 2. Jh., so etwa bei *W-D. Haushild*, Christentum und Eigentum. Zum Problem eines altkirchlichen »Sozialismus«, in: ZEE 16 (1972), 34-49, hier: 36.
33. *Gnilka* (wie Anm. 7), 88: »Es gibt auch andere Hindernisse neben dem Reichtum, die den Eintritt in das Reich Gottes unmöglich machen.«
34. Das »wir« ist betont, ἡμεῖς ἀρήκαμεν. Das Verlassen von »allern- (rtdvtn) geht über den Verkauf des Besitzes hinaus; zur Formulierung vgl. die Berufungsgeschichten Mk 1,18.20. Für G. Theißen ist die Aussage von Mk 10,28 Anknüpfungspunkt für seine Beschreibung der sozialen Wirklichkeit der »Jesusbewegung- innerhalb der Gesellschaft in Palästina; vgl. G. *Theißen*, »Wir haben alles verlassen- (Mc, X,28). Nachfolge und soziale Entwurzelung

- in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n.Chr., in: *ders.*, Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen ¹1983, 106-141.
35. Nach *Gnilka* (wie Anm. 7), 91 macht die Antwort Jesu »einen stark erweiterten Eindruck«; sie habe ursprünglich mit dem Hinweis auf den »hundertfachen Ernpfang« geschlossen.
 36. Allerdings dürfte sich das Stichwort »Haus« in erster Linie auf die häusliche Gemeinschaft beziehen und weniger auf das Gebäude als Immobilie.
 37. Sehr viele Handschriften haben ἡ γυναικία ergänzt, und so lautet jedenfalls auch die Aussage in Lk 18,29 (s.u.); aber das entspricht sicher nicht dem ursprünglichen Mk-Text. Lk hat Mk 10,1-12 nicht übernommen; wohl aber bietet er in 16,18 das Q-Logion mit den Verbot der Ehescheidung und der Wiederheirat.
 38. In Y.30 sind Väter nicht genannt, vermutlich weil Gott als der *eine* Vater gedacht ist.
 39. Das Gegenüber von $\nu\upsilon\upsilon \acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} \kappa\alpha\iota\omicron\tilde{\omega}\tilde{\iota}\tau\omega$ und $\acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} \alpha\iota\tilde{\omega}\nu\iota \tau\tilde{\omega} \acute{\epsilon}\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\upsilon$ läßt apokalyptisches Denken bzw. zumindest apokalyptische Begrifflichkeit erkennen.
 40. *Lührmann* (wie Anm. 6), 176. Lührmann sieht hier einen Gegensatz zu der in der Logienquelle Q ausgesprochenen Tendenz, derzufolge Nachfolge und Familie einander ausschließen (Lk 14,26/Mt 10,37).
 41. Von der *familia Dei* hatte Jesus schon in Mk 3,31-35 gesprochen. Vgl. *Lührmann*, a.a.O., 77.
 42. *Thea Vogt*, Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag, NTOA 26, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1993, 172: »Das Logion in V31 stellt also eine abschließende Bewertung des Reichtums und seiner Folgen dar: Reiche tragen die Position von -Ersten, und für sie wird dieses Logion zur Warnung und zur Motivation umzukehren.«
 43. Damit dürfte allerdings nicht »persönliches Eigentum« gemeint sein, über das der einzelne hätte frei verfügen können. *P. Kristen*, Familie, Kreuz und Leben. Nachfolge Jesu nach Q und dem Markusevangelium, MThS 42, Marburg 1995, 158 folgert aus dem Zusammenhang von Y. 25 einerseits und V. 30 andererseits, »daß die neu entstandenen Gemeinschaft kollektives Eigentum hat«.
 44. Im folgenden soll nur auf die für unsere Fragestellung relevanten Textänderungen hingewiesen werden.
 45. Der Begriff ὄχλων ist insofern unbestimmt als ein Bezug fehlt (dagegen Lk 8,41: ὄχλων τῆς συναγωγῆς; 14,1: ὄχλωντες τῶν Φαρισαίων). Jedenfalls gilt der Mann als einflußreich, wobei der Erzähler nicht darüber nachdenkt, woran dies äußerlich zu erkennen ist.
 46. Von der »Jugend« des Mannes war auch bei Mk gesprochen worden (ἐξ νεότητός σου, V. 20), aber gerade im Vergleich dazu stellt der mit Hinweis, der Mann sei ein νεοντοξορ; eine klare Korrektur dar.
 47. Die Verwendung des Verbs ἔχειν anstelle des mk κληρονομεῖν könnte anzeigen, daß der Fragesteller in der Sicht des Mt das ewige Leben tatsächlich »haben«, und nicht »erben« will.
 48. Zur besonderen theologischen Bedeutung der Frage nach »dem Guten« im Kontext biblischer, vor allem weisheitlicher Tradition, s. *U. Luck*, Die Frage nach dem Guten. Zu Mt 19,16-30 und Par., in: *W. Schrage* (Hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS Heinrich Greeven, BZNW 47, Berlin/New York 1986, 282-297. Luck zeigt u.a. an Dtn 30,15-20, daß die Frage nach dem Guten und die Frage nach dem Leben zusammengehören: »Der Mensch, der leben will, der sein Leben gewinnen will, der muß das Gute tun« (286).
 49. Mt führt den biblischen Text mit τὸ ἐν, und er zitiert dann anders als Mk den Gebotstext entsprechend der LXX (ὄψ + Ind. Futur, im Sinne des hebräischen Prohibitiv).
 50. Auch Lk hat diese Notiz gestrichen, ohne daß hier eine wechselseitige Beeinflussung von Mt und Lk angenommen werden müßte.
 51. V. 17b: εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν κτλ.; Y. 21a: εἰ θέλεις τέλειος εἶναι κτλ.
 52. Mt 5,48 liest den aus der Logienquelle Q stammenden Text mit den Worten ἔσσεσθε τέλειοι, in Lk 6,36 heißt es dagegen γίνεσθε οὐκ ἰσχυροί. Der Mt-Text dürfte hier gegenüber Q korrigiert sein.
 53. In Y. 17b sollte das εἰ θέλεις offenbar sagen: »Wenn du wirklich ins Leben eingehen willst [...]!«
 54. *Luz* (wie Anm. 4), 125.
 55. *Luz*: (wie Anm. 4), 126f. im Exkurs »Matthäus und der Reichtum«. Nach *Luz* gab es eine »grundsätzliche Identifikation der [mt] Gemeinde mit diesen radikalen Nachfolgern Jesu«.
 56. *Luz* selber meint denn auch, daß »die sebhaften Gerneindeglieder, die den Wanderradikalen Gastfreundschaft gewähren (10,40-42), [...] gewiß in der Überzahl« gewesen seien (a.a.O., 126).
 57. Mt schreibt in 19,23 seinem üblichen Sprachgebrauch entsprechend »Himmelreich«, behält dann aber in 19,24 das Mk-Wort »Gottesreich« bei.
 58. Vgl. die Lesart des Codex D in Mk 10,23-25 (s.o. Anm. 26).
 59. Der Wechsel von »Himmelreich« (Y. 23) zu »Gottesreich« (Y. 24) deutet an, daß Mt bei der ersten Aussage an das »Hineingehen« in die eschatologische Gottesherrschaft denkt, bei der zweiten Aussage dagegen offenbar an die mögliche (bzw. unmögliche) Zugehörigkeit von Reichen zum gegenwärtigen Herrschaftsbereich Gottes; (vgl. das Q-Logion Mt 12,28, wo ebenfalls vom »Reich Gottes«, nicht vom »Hirnnelreich«, die Rede ist).
 60. Die Wendung in Lk 18,27 ist gegenüber Mk 10,27 verkürzt, ohne daß der Sinn ein anderer wäre.
 61. Der Begriff πλάτυνέουσιν bezieht sich auf die eschatologische Erneuerung der Welt, möglicherweise auf die Totenauferstehung (vgl. *Luz*? [wie Anm. 4], 129), jedenfalls sicher nicht wie in Tit 3,5 auf die Taufe.
 62. Mt 19,28b par Lk 22,30b ist ein Q-Logion, möglicherweise Jesu Schlußwort in der Logienquelle; dazu s. *J. Verhey-*

- den, The Conclusion of Q: Eschatology in Q 22,28-30, in: A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, BETHL J58, Leuven 2001], 695-7] 8. Ob sich $\kappa\omicron\lambda\upsilon\tau\tau\upsilon$ auf das Richten oder auf das Regieren bezieht, läßt sich kaum sagen; das Bild von den $\theta\upsilon\lambda\omicron\nu\omicron\tau\omicron$ spricht eher für letzteres, aber der sachliche Unterschied ist nicht groß, da in der Antike beides zusammengehört.
63. Damit ist die Wendung in Mk 10,29 knapp zusammengefaßt, obwohl Mt im Unterschied zu Lk den Begriff $\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ nicht vermeidet; ein absoluter Gebrauch wie in Mk 8,35; 10,29 fehlt bei Mt jedoch.
64. Zwischen der Frage des Jünglings in 19,16 und dem abschließenden Wort in 19,29 besteht eine Kongruenz, insofern hier wie dort von der $\zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\tau\omicron\varsigma$ die Rede ist, aber das Verb $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\epsilon\upsilon\iota\nu$ begegnet erst im Munde Jesu, während der Jüngling das Verb $\epsilon\chi\theta\epsilon\iota\nu$ verwendet hatte.
65. Dafür könnte auch das explikative $\gamma\acute{\alpha}\upsilon$ in der Gleichniseinleitung in 20,1a sprechen.
66. Lk schreibt $\tau\acute{\alpha}\ \iota\omega\iota\alpha$; möglicherweise empfand er das mk $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ als zu scharf.
67. Beim Begriff $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ sind die Schwestern nicht »mitgemeint«, sondern der pluralische Gebrauch von $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\varsigma$ bezieht sich im Urchristentum durchweg auf Männer und Frauen gleichermaßen. Vgl. A. Lindemann, *Der Erste Korintherbrief HNT 9/1*, Tübingen 2000, 36 (zu I Kor 1,10).
68. Überdies hat auch Lk die mk Wendung (s.o. Anm. 50) korrigiert: $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu\ \tau\eta\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$.
69. Zu der Aussage des von Lk in 16,18 übernommenen Q-Logions (vgl. Mt 5,32) steht das nicht im Widerspruch; denn dort wird eine mit Wiederheirat verbundene Entlassung der Ehefrau verboten, und daran ist natürlich im Fall von Lk 18,29 nicht gedacht.
70. In Lk 13,30 liegt das Logion in der Q-Fassung vor.
71. »Ewiges Leben«, »Schatz im Himmeln«, »Reich Gottes« und »gerettet werden« meinen inhaltlich dasselbe (s.o.).
72. Ein statistisch-soziologischer Befund hinsichtlich dessen, was mit »Reichtum- ($\epsilon\chi\theta\omega\nu\ \kappa\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, Mk 10,22) gemeint ist, läßt sich aus den Texten nicht erheben.
73. Vgl. auch etwa Mk 4,19.
74. S.u. S. 99.
75. Eine knappe Übersicht über die Texte gibt A.M. Ritter, *Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen »Armenfrömmigkeit- und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa*, in: *ders.*, *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993,283-307, hier: 287-289.
76. Vgl. Ritter (s. die vorige Anm.), 289f. A 29.
77. Alle im Text genannten Stellenangaben beziehen sich auf *Quis dives salvetur?* Im griechischen Text folge ich der Ausgabe: Clemens Alexandrinus. Dritter Band. Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae Propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente, hg. von O. Stühlin, in zweiter Auflage neu hg. von L. Früchtel, zum Druck besorgt von Ursula Treu. GCS 17, Berlin 1970, 159-191. Die deutsche Übersetzung orientiert sich weitgehend an: Klemens von Alexandrien, *Welcher Reiche wird gerettet werden?* Deutsche Übersetzung von O. Stühlin, bearb. von M. Wacht, SKV I, München 1983 (gelegentliche meist geringfügige Abweichungen von dieser Übersetzung werden nicht ausdrücklich vermerkt). Kurze Anspielungen auf die Erzählung von Jesus und dem Reichen zeigen sich u.a. auch in Strom II255,18-20; IV 15,4.
78. Clemens mußte Alexandria im Jahre 202/203 verlassen.
79. In der Literatur wird erstaunlicherweise immer wieder gesagt, Clemens biete eine Auslegung von Mt 19; das ist nicht der Fall. Denkbar wäre, daß es sich um ein indirektes Indiz für die Tradition der Abfassung des Mk in Alexandria handelt; aber diese Tradition ist zu dieser Zeit noch nicht belegt, s. Lührmann (wie Anm. 6), 5. Aus dem *evangelium secundum Marcum* zitiert Clemens auch in einem lat. erhaltenen Fragment die Aussage Jesu vor dem Hohen Rat Mk 14,61f. (p. 209,8-11). Namentlich erwähnt werden auch »Lukas« (zweimal) und »Matthäus- (einmal, s.u.), aber niemals verbunden mit einem derart ausführlichen Zitat wie hier »Markus«.
80. p. 162,15f.: [...] $\acute{\epsilon}\alpha\tau\omega\acute{\nu}\ \epsilon\upsilon\eta\mu\epsilon\acute{\nu}\alpha\varsigma\ \gamma\iota\nu\omicron\mu\epsilon\acute{\nu}\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\xi\eta\mu\eta\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\sigma\phi\alpha\lambda\epsilon\iota\varsigma$.
81. 4,4-10 (p. 162,19-163,12). Auf deutliche Abweichungen von »unserem« Mk-Text wird im Zusammenhang der folgenden Auslegung hingewiesen werden.
82. Ob Clemens damit indirekt die Kenntnis einer weiteren Textfassung andeuten will, läßt sich nicht sagen. Im sog. »Nazaräer-Evangelium«, das freilich spät entstanden sein dürfte, wird erzählt, Jesus habe dem Reichen nach dessen Weigerung, ihm zu folgen, gesagt, er habe das Gebot der Nächstenliebe mißachtet, denn »siehe, viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, sind eingehüllt von Dreck, sterben vor Hunger, und dein Haus ist voll von vielen Gütern, und gar nichts kommt aus ihm heraus zu ihnen- (D. Lührmann, *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen*, NT.S 112, Leiden 2004, 251).
83. Natürlich fehlen bei Clemens selber derartige »Stellenangaben«, da es eine Kapitel- und Verszählung noch nicht gab.
84. 8,2-5. Clemens argumentiert mit deutlichen Anspielungen auf Gal2,21 f. (p. 164,30f.) und auf Röm 1,17 (p. 165,12).
85. 9,1-2, mit einer Anspielung auf Röm 7,12 (p. 165,19).
86. p. 165,25: $\epsilon\iota\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$. Die Verwendung des Verbs $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ zielt offenbar darauf, daß ein bis jetzt nicht bestehender Zustand erst noch erreicht werden soll.
87. Ein Bezug auf das $\epsilon\iota\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\varsigma$ [...] findet sich auch in Strom III 55,2.
88. 10,3 (p. 166,4): $\acute{\epsilon}\nu\ \upsilon\omicron\lambda\lambda\acute{\epsilon}\iota\pi\epsilon\tau$. Diese Wendung fehlt bei Mt; der Clemenstext entspricht hier Lk 18,22.
89. Clemens verweist als Parallele auf die von Jesus an Martha gerichteten Worte in Lk 10,38-42.

90. 11,2 (p. 166,26f.): τὰ δόγματα -ctd> περὶ χρημάτων ἐξορίσαι τῆς ψυχῆς.
91. Vondem Reichen wird in dem von Clemens zitierten Text in 4,7 gesagt, er besitze »viele Güter und Äcker« (χρημάτα πολλά καὶ ἀγρούς, p. 162,28); so werden Mk 10,22 (κτῆματα, d.i. vor allem Grundbesitz) und Mk 10,23 (χρημάτα, d.i. vor allem Geldbesitz) sachlich miteinander verbunden. Offenbar wollte Clemens anzeigen, daß der Mann sowohl über Geld als auch über Immobilien verfügte und daß deshalb seine Entscheidung über die Nachfolge negativ ausfiel. Vgl. *Ritter* (wie Anm. 75), 296.
92. Ähnlich heißt es in 15,5, was vernünftig gebraucht werde, bringe Nutzen; »die äußeren Güter schaden nicht« (τὰ δὲ ἐκτός mi βλάπτει [p, 169,271]).
93. *Hauschild* (wie Anm. 32), 37. Clemens legitimiere mit seiner etymologischen Auslegung den Reichtum schöpfungstheologisch und damit verlasse er die frühere eschatologische Bewertung der Eigentumsproblematik.
94. *Ritter* (wie Anm. 75), 296f. unter Verweis auf A. *Dihle*, Art. Ethik, in: RAC VI, 646-749, hier: 725.
95. 17,5 (p. 170,33f.). Ebenso deutet Clemens den Makarismus Mt 5,6: Wahrhaft arm sind die, die die Gerechtigkeit Gottes nicht geschmeckt haben.
96. Clemens zitiert dazu I Kor 3,17: »Wer aber den Tempel Gottes zerstört, der wird (selbst) zerstört werden« (sc. von Gott).
97. 20,1 (p. 172,19f.). Clemens verdeutlicht diese Dialektik durch eine Anspielung auf I Kor 7,29-31 (Schätze »haben und nicht haben, die Welt gebrauchen und nicht gebrauchen«).
98. Hier liegt ein Bezug zu Mk 10,24 (πὺς δύσκολον) und 10,27 (ἀδύνατον)
99. 4,9 (p. 162,32-163,1): τέκνα, πὺς δύσκολόν ἐστι τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρημασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν (nach Greeven ist dies die ursprüngliche Lesart in Mk 10,24, s.o.).
100. Vgl. dazu *M. Pohlenz*, Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum (1943), in: *ders.*, Kleine Schriften, hg. von H. Dörrie, Band I, Hildesheim 1965,481-558, sowie den in Anm 75 genannten Aufsatz von *Ritter*.
101. Nach *Ritter* (wie Anm. 75), 292 sind »die Divergenzen zwischen Clemens und der Stoa weitreichender [...] als die unlegbaren Übereinstimmungen«. *Ritter* zeigt dies eingehend a.o.o., 292-300.
102. Die Formulierung entspricht der in 4,9 (p. 163,4f.): ὅτι παρὰ ἀνθρώπου ἀδύνατον, παρὰ θεοῦ δυνατόν. Gegenüber Mk 10,27 ist die Sentenz also verkürzt.
103. Der in 4,10 p. 163,7-9 zitierte Text wird in der Auslegung wörtlich wiederholt (22,1 p. 174,11-13).
104. Clemens zitiert in 22,2 das Logion Lk 14,26.
105. Clemens führt erläuternd eine Reihe von biblischen Beispielen an, 23,1-24,2.
106. *Wacht* (wie Anm. 77), 17 Anm. I übersetzt εἰς ποῦ mit: »Wozu ist das nütze?«, unter Verweis auf 25,3: τὸ δὲ uerd διωγμῶν γούρ ἕκαστα ἔχεν ἀποδοκιμάζει (p. 176,3f.).
107. Aus 25,3 war hervorgegangen, daß Clemens eine reale Verfolgung der Gläubigen durchaus kennt.
108. 26,1 (p. 176,27): ἔσονται οἱ πρότοι ἄρχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρότοι.
109. Die dann folgende Ankündigung, dieses »Geheimnis des Herrn« könne man in der »Erklärung der Grundursachen und der Theologie« (ἐν τῇ περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξηγήσει μυστήριον τοῦ σωτήρος) kennenlernen (p. 175,250 bezieht sich nicht auf eine weitere Schrift, sondern vermutlich auf einen möglicherweise nicht vollendeten Abschnitt in den Stromateis (s. die Einleitung zu dem in Anm. 77 genannten Band aus GCS, S. XXV).
110. Zu 31,6 (sowie zu Paed II 120,2) stellt *Hauschild* (wie Anm. 32),40 fest: »Am Rande erwägt Clemens also, daß die derzeitige Eigentumsverteilung nicht der eigentlichen Ordnung Gottes entspricht. Aber er bestreitet nicht prinzipiell die Legitimität von Vermögensbesitz.« Clemens habe hier nicht nur Christen im Auge, »sondern ein allgemeines, schöpfungstheologisch begründetes Gesetz, wobei er stoische Gedanken mit dem Grundsatz christlicher Nächstenliebe verbindet«.
111. Clemens zitiert zusätzlich die Aufforderung, nicht zu richten (Mt 7,1f.; Lk 6,37f.).
112. So die Zusammenfassung der Erzählung vom »geretteten Jüngling« bei H. von *Campehausen*. Griechische Kirchenväter, UB 13, Stuttgart 31955,41.
113. *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften I, Tübingen 1912, 113 Anm. 57. Das Urteil bezieht sich auf die Zeit des von Troeltsch hier so genannten »Frühkatholizismus«.
114. *M. Dibelius*, Der Brief des Jakobus, KEK XV, hg. und ergänzt von H. Greeven, Göttingen 111964,66; der »Hirt« des Hermas ist eine um 150 in Rom verfaßte Schrift mit apokalyptischer Tendenz, derzufolge reiche Menschen nicht zur wahren Kirche gehören können.
115. Die Worte des Jak über Arm und Reich zeigen den Verfasser »als energischen Vertreter des alten und wieder neu belebten Armenstolzes«, aber sie verraten auch, »daß in der Christenheit seiner Zeit und seiner Umwelt dieser Stolz einer weltförmigeren Beurteilung des Reichtums zu weichen beginnt« (*Dibelius*, ebd.).
116. *Hauschild* (wie Anm. 32).
117. *Hauschild* (wie Anm. 32), 35.
118. *Hauschild* (wie Anm. 32), 36. Auch *Hauschild* verweist auf Hermas, Herrn Vis III 6,5f. (14,5f.), wo es heißt, diejenigen, die Glauben haben, zugleich aber auch Reichtum (dieser Welt), seien wie runde Steine, die unbrauchbar sind für den Bau der Kirche; »wenn Drangsal kommt, dann verleugnen sie ihren Herrn um ihres Reichtums und ihrer Geschäfte willen«, und so können die Reichen »nicht brauchbar für den Herrn werden, wenn ihr Reichtum nicht abgehauen« wird.

119. Hauschild (wie Anm. 32), 37. Spätere Theologen hätten »zur Durchsetzung der Armenpflege gegen einen vulgärchristlichen -Kapitalismus- kämpfen müssen, der sich demgemäß begründet: Gott mache die einen reich. Die andern arm - warum solle man da als Besitzender gezwungen sein, von seinem Vermögen abzugeben?« Als Beleg für diese Haltung verweist Hauschild auf Gregor von Nazianz, der in einer Predigt die Reichen so sprechen läßt (Or 14,29).
120. Hauschild (wie Anm. 32), 38 (Hervorhebung im Original).
121. Hauschild (wie Anm. 32), 38f.
122. Hauschild ebd.
123. Ritter (wie Anm. 75).
124. Ritter (wie Anm. 75), 302.303.
125. Ritter (wie Anm. 75), 307.
126. M. Hengel, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 1973, 80 (Hervorhebung i. Orig.; zu Clemens überhaupt 79-82).
127. Hengel (wie Anm. 126), 82.
128. Wenn Ritter (wie Anm. 75), 285 schreibt, Clemens habe seine Text-Exegese unter der hermeneutischen Annahme verfaßt, daß der Text »nicht seinem buchstäblichen, -fleischlichen- Sinn, sondern seiner tieferen, -geistlichen- Bedeutung nach aufgenommen werden wolle«, so ist das grundsätzlich richtig; aber eine »Umdeutung« des »fleischlichen Textsinns« ist damit jedenfalls in dieser Schrift des Clemens nicht verbunden.
129. Hier unterscheidet sich Clemens grundlegend von der Textrezeption etwa bei Franziskus von Assisi (vgl. Wegger, Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17-31, ÖBS I, Klosterneuburg 1979, 238-284).
130. Ritter (wie Anm. 75), 291. Zur Position Tertullians vgl. dessen Apologeticum 39,11, wo es in deutlicher Anspielung auf Apg 4,32 heißt, die Christen seien mit Herz und Seele eins und hätten keine Bedenken, einander am Vermögen teilhaben zu lassen (*animo animaque miscemur; nihil de rei communicatione duhitamus*). Zuvor erwähnt Tertullian freilich (39,5f.), daß jeder freiwillig und in dem ihm möglichen Umfang Beiträge zahlt, »gewissermaßen Darlehen der Frömmigkeit« (*quasi deposita pietatis*, womit klar ist, daß private Einkünfte und »Vermögen« vorhanden sind).
131. Honecker (wie Anm. 1), 471.

Das Befremden des Eigenen. Evangelisch-theologische Beobachtungen katholischer Moraltheologie und evangelischer Differenzen ihr gegenüber

Von Peter Dabrock

Einleitung

»Beobachtung heißt [...] nichts weiter als: Handhabung von Unterscheidungen« (Luhmann 1984, 63). Beobachten kann man nur von einem jeweiligen Standpunkt aus. Beim Beobachten des Fremden vom eigenen Standpunkt aus kann man nicht zugleich diesen Standort selbst beobachten. Wenn dies nachträglich geschieht, kann das beobachtete Andere zur Schärfung des eigenen Selbstverstehens beitragen. Zugleich warnt die konstitutive Begrenztheit allen beobachtenden Unterscheidens vor Absolutheitsansprüchen und sensibilisiert für produktive fremde Unterscheidungen.

Die vorliegende Thesenreihe beobachtet und unterscheidet im Sinne der skizzierten Schritte:

In den unter 1. aufgestellten Thesen wird die katholische Moraltheologie, insbesondere in ihrer gegenwärtigen lehramtlichen Ausprägung, skizziert. In der engen Bindung an die entscheidenden Texte werden Grundentscheidungen und -unterscheidungen aus evangelischer Perspektive beobachtet.

In den unter 2. aufgestellten Thesen werden explizite (traditionelle) Differenzen evangelischer Ethik gegenüber der katholischen Moraltheologie benannt. Sie werden zum Teil bekräftigt, zum Teil aber auch als Missverständnisse charakterisiert. Diese lassen sich auf der (sachlichen) Ebene des Gesagten (2.1.), der (hermeneutischen) Ebene des Sagens (2.2.) und der (kultursprachlichen) Ebene der Praktik (2.3.) situieren, wobei darunter die Einbettung des Sagens des Gesagten in die es jeweils prägende Lebenspraxis verstanden wird. Aus der wechselseitigen Beachtung dieser Ebenen folgt, dass evangelische Ethik moraltheologische Aussagen katholischer Provenienz wohl gerade dort missversteht, wo sie sie vermeintlich versteht und teilt. Durch eine vorschnelle Identifizierung mit bestimmten moraltheologischen Positionen, die im katholischen Bereich in eine von evangelischer Seite nicht geteilte kultursprachliche Praktik eingebunden und relativiert werden, mag eine Solches sagende evangelische Position den eigenen Gläubigen rigider erscheinen als die Gleiches sagende katholische Position im Blick auf ihre in dieser kultursprachlichen Praktik eingeübten Rezipienten.

In der unter 3. aufgestellten These wird das Befremden des Eigenen als Chance begriffen, indem sich im doppelt asymmetrisch angelegten beobachtenden Unterscheiden eine responsiv offene Identität aufzut, die moralische Positionen und ethische Konzepte exploriert und aus den kommunikativen Herausforderungen heraus kreativ erfindet.

Thesen

1. Während evangelische Ethik nicht leugnen kann (und in großen Teilen auch nicht leugnen will), dass sie über einen Pluralismus als »Markenzeichen« hinaus positionell auf grundlegende sachliche und epistemische Verbindlichkeiten in rebus fidei et morum rekurrieren muss, bringt umgekehrt die moraltheologische Tradition der katholischen Kirche den ihr eigenen Pluralismus trotz wieder zunehmender sachlicher und methodischer Einheitlichkeitsprätentionen in offiziellen Verlautbarungen weder historisch noch systematisch hinter sich.

1.1. Eine methodische und sachliche Einheitlichkeitsprätention setzt sich nach dem Aufbruch des Vaticanum II wieder zunehmend in amtskirchlichen Verlautbarungen durch. Metaethisch wird sie in der Enzyklika »Veritatis splendor« (VS, 1993), material-bioethisch in der Enzyklika »Evangelium vitae« (EV, 1995), beides neben sozialetischen Äußerungen umfassend in der »offiziellen« Explikation des kultursprachlichen Vollzuges katholischen Lebens, dem »Katechismus der Katholischen Kirche« (KKK, 2003; ursprünglich 1992; überarbeitet 1997), verbreitet. Diese uniformierende Tendenz kann nicht einfach, wie es evangelisch-theologisch oder kulturtheoretisch möglich ist, als ein Element im faktischen Pluralismus gelassen konstatiert werden. Weil die lehramtlichen Äußerungen einen Grad an eigener Verbindlichkeit einklagen und fremden Gehorsam fordern, wie es amtskirchliche Äußerungen in den evangelischen Kirchen nicht erwarten (dürfen), zwingen sie vielmehr inner- und damit im Effekt auch außerkatholisch zur Antwort.

1.1.1. Der doktrinaire (KKK 23) und im Konfliktfall mit Jurisdiktionsgewalt unterstreichbare Charakter der lehramtlichen Moraltheologie (VS 4: Ermahnen, Verkündigen, Erklären) ist keineswegs Selbstzweck, sondern geleitet von einem eminent theologischen Ziel: »beatitudinem viasque ad illam perveniendi« (KKK 16). Diese Wege, nämlich vordringlich die freien Handlungen (ebd.), moralisch eindeutig beurteilen und so den Christen, aber auch allen Menschen guten Willens klare sittliche Weisungen geben zu können, schickt sich das Lehramt an. Methodisch greift es dazu auch in den jüngeren Verlautbarungen trotz Hinzufügung bemerkenswerter spiritueller Rahmungen (VS 6-27, 118-120) noch immer auf das ethische Zwei-Stufen-Modell (KKK 1950-1986) von natürlichem, allgemeingültigem und -erkennbarem, unveränderlichem Sittengesetz und göttlichem Gesetz zurück (wobei dieses nochmals nach altem und neuem Gesetz differenziert wird - eine Unterscheidung, die dann das für evangelische Theologie undenkbar soteriologische Konstrukt des »Gesetz[es] des Evangeliums« [KKK 1965] aus sich entlässt).

1.1.2. Einerseits verkürzt man das Verständnis der lehramtlichen Moraltheologie, wenn man Texte wie VS oder EV kontextlos instruktionstheologisch interpretiert. Verstehen sie doch die moralischen Weisungen eingebunden in eine umfassende kultursprachliche Praktik. Diese verbindet der »großen katechetischen Tradition folgend« (KKK 13) die Gebote integral mit Symbolum, Sakramenten und Gebet (vgl. dazu 2.3.). Andererseits lassen die explizit moraltheologischen Abschnitte im KKK, aber auch die dezidiert ethischen und metaethischen Ausführungen in VS wenig von diesem postulierten generellen kultursprachlichen Ansatz einer Identitätsethik (die nicht nur nach dem Sollenscharakter von Handlungen, sondern auch nach den darin eingeschlossenen und über sie hinausgehenden Grundentscheidungen und -optionen individueller

und kollektiver Lebensführung fragt) durchscheinen. Dies hätte mehr Sensibilität für die faktischen und systematisch notwendigen Differenzen bei der Suche nach dem Gerechten und Guten freigesetzt; moralische und sittliche Probleme erschienen nicht nur als uneigentliche Akkommodationsdefizite (KKK 23f.), sondern wären dem Pilgercharakter allen christlichen Lebens (im Vorletzten) geschuldet.

1.1.3. Der doktrinale Charakter der uniformierenden Tendenz lehramtlicher Äußerungen expliziert sich in folgenreichen konzeptionellen Grundentscheidungen und Grundunterscheidungen. Diese wenden sich in VS explizit gegen moraltheologische Tendenzen (autonome Moral, teleologische und proportionalistische Theorie, Optionalismus); im KKK werden theologiegeschichtlich bekannte Grundunterscheidungen mit stark kontroverstheologischen Konnotationen aufgegriffen, die eine ökumenische Verständigung nicht verunmöglichen, aber erschweren.

1.1.3.1. Zu den konzeptionellen Grundentscheidungen zählen:

1.1.3.1.1. die Heraushebung von Normen, die stets (ohne Konditionierung) verbieten, insofern sie sich auf moralisch in sich schlechte Handlungen beziehen (VS 74-83) und die vermeintlich frei schwebende, vom Sittengesetz abweichende Autonomiekonzeptionen ebenso ausschließen wie moraltheologische Konzepte, die angeblich allein die Konsequenz von Handlungen, nicht aber ihr »Objekt« betrachten (wobei kein Moraltheologe sich in den genannten Positionen wieder finden kann);

1.1.3.1.2. die Betonung eines Geltungsgefälles vom (durch das Lehramt authentisch gedeuteten und in Erinnerung gerufenen; KKK 1960) Sittengesetz zur ihm gehorsamen Freiheit (VS 41: »Wahre sittliche Autonomie des Menschen bedeutet in der Tat nicht Ablehnung, sondern nur Annahme des Sittengesetzes [...]«), von durch Natur und Gnade vorgegebener Wahrheit zum persönlichen Gewissen, das zwar als »der verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er allein ist mit Gott« (KKK 1795), als »scintilla animae« (VS 59) gepriesen wird, dem zu folgen auch im Irrtumsfalle nicht untersagt wird (KKK 1790; VS 62f.), das aber nicht aus sich selbst heraus als Ort kreativer moralischer Findungen, auch nicht als transmoralischer »Ort« der primären vertrauenden Gotteserfahrung charakterisiert wird, sondern vordringlich als Applikationsinstanz »der sittlichen Verpflichtung im Lichte des Naturgesetzes« (VS 59), dessen Würde »auf der Wahrheit« (VS 63) beruht, nicht auf der Freiheit (, die von der Wahrheit qualifiziert wird).

Ideell wird bei der Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gewissen auf der einen und Gebot und Wahrheit auf der anderen Seite eine wechselseitige konstruktive Durchdringung und Hinordnung (VS 45; KKK 1952) von durch die Vernunft einsehbarem Naturrecht, göttlichen Geboten und menschlichen (staatlichen und kirchlichen) Gesetzen behauptet.

1.1.3.1.3. Vor dem Hintergrund dieser vermeintlich grundsätzlich einsehbaren, wenn auch erst im Glauben recht erfassten und erfahrbaren (KKK 1960) Kopplung von Freiheit und Wahrheit (VS 61) stellt das Lehramt die Gläubigen und die Menschen »guten Willens« vor die (angesichts der hohen Komplexität zahlreicher moralischer Konflikte doch unterkomplex und zugleich drohend wirkende) Gewissensfrage, ob sie in ihren Handlungen und Entscheidungen dem Weg (in EV: der Kultur) des Lebens oder dem Weg (in EV: der Kultur) des Todes folgen wollen.

1.1.3.2. Zu den ökumenisch problematischen, aber nicht unüberwindlich erscheinenden moraltheologischen Grundunterscheidungen zählen:

1.1.3.2.1. die Fokussierung, wenn auch nicht Exklusivbestimmung des Sündenbegriffs über den Begriff der Tatsünde (während die Konkupiszenz nur als Geneigtheit zur, aber noch nicht als Sünde selbst ausgewiesen wird; vgl. auch 2.1.1.), so dass aus evangelischer Sicht die so zu bezeichnende falsche Grundausrichtung des Menschen aus sich selbst (*homo incurvatus in seipsum*), die an dem im gläubigen Vertrauen (*fiducia*) erlebten Gnadengeschenk deutlich wird, nicht hinreichend in den Blick gerät;

1.1.3.2.2. die Betonung der anfänglichen Freiheit des Menschen, die evangelischerseits in *inferioribus* nicht gezeugnet, aber eben nicht in Heilsfragen beibehalten wird, so dass evangelische Theologie die Kopplung von Heil und Werken ablehnt, vielmehr eine Entkopplung von Person und Tat betont (zu beachten ist aber auch, dass auf katholischer Seite die wahre Freiheit nicht nur eine Schöpfungsgabe, sondern zugleich ein Gnadengeschenk darstellt, das allerdings durch den Sündenfall nicht zerstört, sondern nur korrumpiert ist);

1.1.3.2.3. die Einbettung des Rechtfertigungstopos in eine Glaube und Werke umfassende Heilsökonomie (topologisch positioniert hinter die durch die *gratia gratis data* bewirkte *conversio* des Menschen), statt in ihr den materialen Gehalt des Evangeliums zu sehen;

1.1.3.2.4. die Rede vom mit dem Evangelium identifizierten neuen Gesetz, die nicht nur einen unnötigen, die Tora devaluierenden Tonschlag besitzt (KKK 1962f.), sondern die auch die quer zu den literaturhistorischen und heilsökonomischen Epochen stehende Unterscheidung des einen Wortes Gottes in Zuspruch und Anspruch, in Evangelium und Gesetz entdifferenziert.

1.2. Über die Engführung auf ein größtenteils weiterhin neoscholastisches Modell von Moraltheologie hinaus, in dem das Lehramt nach eigenem Bekunden die Bedeutung der verschiedenen Stufen wie die jeweiligen Übergänge authentisch auslegt und bewacht, kennt die katholische Tradition nicht nur unterschiedlichste moralische Weisungen (der Kirchenväter, der Mönchstradition, der Mystik, der unterschiedlichsten Laienbewegungen in Geschichte und Gegenwart), sondern auch moraltheologische Richtungen (autonome Moral, teleologische Moral, Glaubensmoral, befreiungstheologische Ethiken), die zwar Z.T. als (Stereo-)Typen verurteilt sein mögen, von denen aber viele sich als authentische katholische Ethiken verstehen und auch nicht vom Lehramt daran gehindert werden, auch wenn sie nicht auf ein neoscholastisch interpretiertes Zwei-Stufen-Modell von Naturrecht und göttlichen Geboten zurückgreifen. Damit kann de facto auch in der katholischen Moraltheologie die Dialektik (der Reflexion) von Eigenem und Fremdem bei der Rezeption und Weitergabe von Normen und Werten konstatiert werden.

1.3. Über diesen faktischen Pluralismus hinaus kann katholische Moraltheologie ebenso wenig wie jede (theologische und allgemeine) Ethik, sofern sie in einer komplexen Welt konkret werden will, darauf verzichten, sich auf lebens weltliche Bedingungen und systemische Rationalitäten einzulassen. »Konkrete Ethik« (Siep 2004) hat über moralische Prinzipien hinaus notwendigerweise wohlüberlegte moralische Urteile und Handlungs- und damit Verantwortungsmöglichkeiten limitierende Hintergrundtheorien zu bedenken und in ein möglichst kohärentes Überlegungsgleichgewicht zu bringen (wobei nach meiner Überzeugung das Wissen um die Begrenztheit der Kohärenzbemühungen seinerseits in die Plausibilität dieses Modells hineingehört). Nun mag man formell die These aufrechterhalten, dass die dabei zum Tragen kommenden Normen in sich einen Unbedingtheitscharakter trügen (VS 74-83) und der eigentliche Skopus moraltheore-

tischer Reflexion seien. Dabei unterschätzt man jedoch den Sollenscharakter der Situation selbst. Dieser taucht im Übrigen nicht, wie in der Situationsethik behauptet, unvermittelt auf, sondern erscheint immer nur in sozialkonstruktiven Deutungsperspektiven, besitzt ihnen gegenüber aber einen Bedeutungsüberschuss, so dass Situationen nicht nur als Anwendungsfelder von Normen begriffen werden können. Erheben Situationen und systemische Rationalitäten folglich ihren je eigenen Forderungscharakter, dann ist das Zusammenbringen von Normen und Situationen immer ein über die reine Applikation hinausreichender Akt der Urteilskraft, »das Paradox einer kreativen Antwort, in der wir geben was wir nicht haben« (Waldenfels 1997, 53). Die notwendige Konkretisierung des Allgemeinen und die dabei sich ereignende Neuschöpfung und Fortschreibung von Normen verhindern, dass eine Ethik, so sehr sie sich als Teilhaberin (VS 38) an der göttlichen Wahrheit versteht, die sich aus den kommunikativen Bedingungen des Eingehens auf Situation, Sachgehalt und Gesprächspartner ableitende Bedingtheit jeder Moral und konkreten Ethik leugnen kann.

2. Noch immer ist der Versuch des Verstehens der katholischen Moraltheologie durch evangelische Kirche und Theologie von zahlreichen Differenzen und Missverständnissen geprägt. Das Nachvollziehen dieser Differenzen ist dabei erheblich schwieriger als der beschränkte Rekurs auf unterschiedliche Satzwahrheiten oder Lehrtraditionen. Durchdringen sich doch drei (nur) begrifflich (nicht jedoch lebensweltlich) zu unterscheiden und damit in ihrem Ineinander insgesamt auf eine »konkrete Ethik« sich auswirkende Ebenen:

- (inhaltlich) Gesagtes,
- (methodisches und hermeneutisch zu reflektierendes) Sagen und
- eine (kultursprachlich jeweils von innen und von außen zu beurteilende) Praktik.

2.1. Konzentriert man sich bei der aus evangelischer Perspektive beobachteten Unterscheidung von katholischer Moraltheologie und evangelischer Ethik auf die Ebene des Gesagten (Lehrinhalte, die Kopplung dogmatischer, insbesondere theologisch-anthropologischer Topoi an die Ethik), kann man zunächst einiges Befremden konstatieren (vgl. allgemein 1.1.3.1. und dezidiert theologisch 1.1.3.2.). Gegenüber eilfertigen Urteilen aufgrund der Fokussierung auf diese Ebene erweist sich die stärkere Berücksichtigung der differenten Sprachspiele (also das Einbeziehen methodologischer und hermeneutischer Reflexionen zum Verständnis des Gesagten) als hilfreich. Dies zeigen der Blick auf eine bekannte konzeptionell-anthropologische (vgl. 2.1.1.) und der Blick auf eine sowohl methodische wie auch konzeptionelle Differenz (vgl. 2.1.2.).

2.1.1. Auf der Ebene des moralisch und ethisch Gesagten erscheint für katholische und evangelische Ethik eine tief greifende konzeptionelle Differenz im Sündenverständnis und damit in der theologischen Anthropologie überhaupt zu bestehen. Während katholische Moraltheologie noch häufig den Eindruck hat, das grundlegende (gnesiolutherische) Verständnis des Menschen als Sünder (»totus peccator«) in der evangelisch-theologischen Anthropologie lähme ein genuines Freiheits- und Verantwortungsverständnis (so dass die Ethik gar nicht zu ihrem eigentlichen Gegenstand käme), sieht evangelische Ethik in der katholischerseits behaupteten (nur vor der Schöpfung gnadenhaft vorbestimmten) Freiheit eine Selbstüberschätzung menschlicher Lebensführung und Entdifferenzierung von Moral und Heil, so dass die Frage der responsiv-kommunikativen Identität als vorgängige Begründung allen Handelns unterschätzt wird.

Trotz der genannten, nicht zu leugnenden Akzentuierungen erscheinen die Positionen auf den ersten Blick nicht vermittlungsunfähig, wenn man wieder hinter den terminologischen Fixierungen des Gesagten nach dem Sagen fragt: »Wenn man [...] in der lutherischen Tradition die auch nach der Taufe noch bleibende Neigung zum Bösen (epithymia, concupiscentia, Begehren, Begierlichkeit) im Anschluss an Äußerungen des Paulus und Augustinus Sünde nennt, ja in dieser sogar die eigentliche Wurzel aller sündigen Verfehlungen des Getauften sieht, dann ergibt sich logischerweise ein - wie auch immer im einzelnen verstandenes - -simul- von Gerechtheit (durch die Taufe) und Sündersein (aufgrund der Konkupiszenz). Wenn man - ebenfalls an (andere) Äußerungen des Paulus und Augustinus anschließend - von einem enger gefassten Sündenbegriff ausgeht wie in der katholischen Tradition nach Thomas von Aquin und Trient, dann ergibt sich logischerweise ein .simul- (nicht schon durch die bloße Tatsache der bleibenden Konkupiszenz, sondern) erst bei willentlichem Eingehen auf die böse Neigung in erneutem sündigen Tun; ein -simul- natürlich auch nur dann, wenn das -Gerechtheit- (die Taufgnade) nicht durch -schwere Schuld- verloren geht« (Abschließender Bericht, in: Schneider, Wenz 2001, 450). »Wie groß ist der Unterschied tatsächlich zwischen einer Auffassung, nach der die Konkupiszenz auch in den Getauften wirklich Sünde ist, aber von Christus nicht mehr trennt, solange man sich von ihr nicht wieder -beherrschen- lässt, und einer Auffassung, nach der die Konkupiszenz, weil sie die Getauften von Christus nicht trennt, -nur- Neigung zur Sünde ist, die dann (erst) zur wirklichen Sünde wird, das heißt: von Christus trennt, wenn man ihr -zustimmt-?« (a.a.O., 439) In jedem Fall weisen die Fragen die richtige Richtung, indem sie nach dem Gebrauch der Begrifflichkeiten vor dem Hintergrund ihres jeweiligen doktrinen Kontextes fragen. Ob sich der Unterschied dann aber wirklich als so gering herausstellt und Hoffnung zur Überwindung tief greifender Unterschiede bietet, wird sich an der semantischen Füllung des »willentlichen Eingehens«, seinen Bedingungen und Grenzen erweisen. Dabei muss u.a. trotz der versuchten Überwindung eines an dogmatischen Satz Wahrheiten orientierten Dissenses durch die Berücksichtigung unterschiedlicher Theoriedesigns in Erwägung gezogen werden, dass unterschiedliche kultursprachliche Praktiken (vgl. 2.3.) die Gestaltung der Sündenentmachtung (einmal primär aus dem als passio erfahrenen Vertrauen in das zugesagte Evangelium Jesu Christi, dem die media salutis dienen, das andere Mal primär über die Sakramentsverwaltung der Heilsinstitution Kirche) und damit deren Einfluss auf die moraltheologische und theologisch-ethische Bestimmung des Handelns erheblich weiter prägen werden.

2.1.2. Die weiterhin die katholische Moraltheologie auszeichnende Berücksichtigung der Natur des Menschen muss evangelischerseits nicht vorschnell als anachronistischer Essentialismus, als allgemeinethischer Sein-Sollens-Fehlschluss oder theologisch-ethische Grenzüberschreitung, die auf eine ihr an sich unzugängliche (prälapsarische) Erkenntnisquelle (postlapsarisch) zurückgreift, diskreditiert werden. Dagegen spricht nicht nur der Respekt vor der Jahrhunderte währenden Verwendung dieser Konzeption in der eigenen Tradition (ein solches argumentum ad hominem darf allerdings nur als Heuristik dienen), sondern vor allem ein systematischer Grund: Entgegen der in eintausendreichen Traditionen evangelischer Theologie des 20. Jahrhunderts auch theologiegeschichtlich sehr nachvollziehbaren Ablehnung des Naturrechts kann man sich (im Übrigen sogar in Übereinstimmung mit der Wiederaufnahme des Naturrechtsdenkens in neueren evangelischen Ethiken, insbesondere im skandinavischen und angloamerikanischen Raum) einer (gerade bioethisch) wichtigen Einsicht öffnen, die die protestantische Bindung an ein rei-

nes Vernunftrecht weitete: »Sachlich spricht für den Terminus -Naturrecht-, daß er stärker als andere Begriffe an die Vorgaben der leib-seelischen Natur des Menschen und seiner geschöpflichen Umwelt erinnert, die dem sittlichen Selbstvollzug der Person und ihrem Auftrag zu einer vernunftgemäßen Existenz als unhintergehbare Voraussetzungen zugrunde liegen« (Schockenhoff 1996, 298). Diesem Gedanken folgend kann man auch von evangelischer Seite die inhaltlichen Vorbehalte gegenüber dem Naturrecht (trotz nicht unbedingt konfessionsspezifischer Differenzen im Blick auf die im letzten Zitat transportierte optimistische Vernunftkonzeption mit platonisierendem Unterton) überwinden, indem man auf das hinter dem Gesagten liegende Sagen (nicht nur als actio, sondern in diesem Akt als Passivität eines In-Anspruch-genommen-Seins durch einen fremden sachlichen oder personalen Anspruch verstanden) achtet und folglich im Naturrecht den Ausdruck der Wertschätzung und des Schutzes der konstitutiv leiblichen Grundlagen dessen sieht, was den Menschen in seinem Menschsein ausmacht. Ihre tiefere Bedeutsamkeit gewinnt diese Einsicht, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es sich bei solchen Fragestellungen ja nicht bloß um theologieinteme Differenzen handelt, sondern dass damit vor allem um die Gestaltung grundlegender Deutungs- und daraus sich ableitender Handlungsoptionen in der Gesellschaft (overlapping consensus) gerungen wird. Dennoch dürften sich bei der Suche nach dieser -Naturrecht- genannten Grundlage tiefere Divergenzen, die sich aus unterschiedlichen Deutungsvektoren dieses Sagens ergeben, nicht leugnen lassen.

2.2. Auch wenn also das (thematisch) Gesagte nicht ohne die Hermeneutik des Sagens auskommt und Letzteres vordergründiges Befremden (zunächst) aufhellen kann, bleibt auf dieser Ebene eine tiefer liegende Differenz bestehen. Auf der hermeneutischen Ebene des Verstehens zeigt sich zwar, dass katholische wie evangelische Theologie und Ethik (normative und evaluative) Beurteilungen des rechten und guten Handeins aus der prägenden Gott-Mensch-Differenz bestimmen. Dazu greifen beide Traditionen (notwendigerweise) auf Analogierekonstruktionen zurück, denn Christen wollen den geglaubten Zu- und Anspruch Gottes menschlich so kommunizieren, dass sich dieses Mehr des Humanum (Offenbarung) als Förderung des Humanum entfalten kann. Katholischerseits wird jedoch (präferentiell) die Analogie trotz der anders lautenden Grundentscheidung des IV. Laterankonzils de facto als recht weit reichende Entsprechung (analogia entis) ausgelegt, wobei das Lehramt in als entscheidend erachteten Fällen die Authentizität dieser Entsprechung garantiert, während evangelischerseits eher das Moment der Unterscheidung in der Analogie (analogia fidei) betont wird. Vermeintlich Selbes (wie die Rede von der Natur) kann sich aufgrund dieser unterschiedlichen Ansätze a) der durch die lehramtliche Präntention authentischer Deutungen ermöglichten katholischen Harmoniehermeneutik (KKK 1952) und b) der evangelischen Differenzhermeneutik schlussendlich doch als Unterschiedliches erweisen.

2.2.1. Beim katholisch-moraltheologischen Geltungsgefälle von der Wahrheit zur Freiheit, vom Gebot zum Gewissen beunruhigt auf evangelischer Seite nicht so sehr die konsensfähige Position, dass Freiheit und Gewissen nicht als frei schwebend gedacht werden (das hatte in anderer Terminologie ja auch Kant so gesehen), sondern die Deutungshoheit, die das katholische Lehramt bei der je materiellen Füllung dieser fragilen Beziehung für sich behauptet.

2.2.2. Die Beachtung des in katholischer und evangelischer Moralreflexion je unterschiedlichen Argumentationsvektors wirkt sich auch bei der Deutung des (vordergründig) selben Phä-

nomenbereichs aus. Mag man gegen vorschnelle Differenzfeststellung unter -Naturrecht- zunächst gemeinsam den Schutz der leiblichen Basis des spezifisch Menschlichen betonen, so zeigt sich doch ein epistemischer Unterschied darin, dass evangelische Ethik (mit Bonhoeffer) diese Natur von der (ihrerseits von der Rechtfertigung her erschlossenen) Schöpfung her in den Blick nimmt, während katholische Moraltheologie darunter epistemisch einen vortheologisch beschreibbaren, durchaus normativ und evaluativ aufgeladenen Lebenszusammenhang des Menschen in seiner Bestimmung auf Transzendenz hin (*desiderium naturale* im Glauben und in Werken) versteht. Weil in der evangelischen Theologie das Vorletzte (hier: die Natur) nicht nur ontisch, sondern auch epistemisch konstitutiv aus seiner es in Geltung setzenden, es aber auch begrenzenden Beziehung zum Letzten (dem Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders als Bedingung auch der deutenden Erschließung der Welt als Schöpfung) verstanden wird, wird das Naturrecht von Liebe und Billigkeit kreativ als Entdeckungs- und Gestaltungsort rekonstruktiv bewährter Normen erschlossen. Katholische Moraltheologie leugnet keineswegs das ontologische Prae von Schöpfer und Schöpfung, kann epistemisch aber davon abstrahieren und die Welt vortheologisch philosophisch deuten. Da diese Welterschließung über ein philosophisches Modellläuft, das in der Deskription natürliche Neigungen menschlichen Lebens (*inclinationes naturales*) feststellen zu können meint, die ihrerseits Forderungen aus sich entlassen (*praecepta*), wird der Anspruch vertreten, (epistemisch) universale Forderungen zu rekonstruieren (und zu erheben). Eine kreative Gestaltung und in deren Gefolge eine tief greifende Interpretationskonflikte freisetzende Beschränkung des Verständnisses der Natur auf das epistemisch Vorletzte wird durch diesen andersartigen Deutungsvektor auf -Natur- (xNatur- wird nicht als Schöpfung nach dem Fall, sondern als vortheologisch verstandener Seinsbereich im Gegenüber zur Gnade interpretiert) nicht in Erwägung gezogen. Demgegenüber konstatiert die (ontologisch-teleologische) Aufgeladenheit des katholischen Naturbegriffs über die moraltheologischen Implikationen hinaus noch ein soteriologisch relevantes *desiderium naturale*. Eine solche Deutung ist für den entsoteriologisierenden evangelisch-theologischen Argumentationsvektor auf das Naturrecht nicht nachvollziehbar. Folglich mag man mit dem Naturrecht eine die Gesellschaft als Diskurs-hintergrund beider Ethiktraditionen herausfordernde ökumenische Intention festhalten, die leiblichen Bedingungen des Menschseins als schützenswert zu betrachten. Die Gestaltungsfähigkeit und der (soteriologische) Status dieser moraltheoretischen Figur dürften aufgrund der unterschiedlichen Argumentationsvektoren weiterhin strittig sein.

2.3. Über die zu Missverständnissen führende, Differenzen jedoch nicht völlig aufhebende Beachtung von Gesagtem und seiner Einbettung in umfassendere Theoriedesigns, deren Argumentationsgefälle jeweils zu betrachten ist, scheint es ein noch tiefer liegendes Missverstehen katholischer Moraltheologie durch evangelische Kirche und Ethik zu geben. Dieses noch tiefer gehende Missverstehen erschließt sich über den sog. kultursprachlichen Ansatz (Geertz 1983, theologisch erstmals rezipiert von Lindbeck 1994). Dieser ethnomethodologische Ansatz geht davon aus, dass in einer Gruppe als belangvoll Geltendes nur dann richtig verstanden wird, wenn man es nicht nur aus sich oder in theoretischen Kontexten betrachtet, sondern von der umfassenderen Lebenspraxis dieser Kommunität her begreift.

2.3.1. Will evangelische Ethik den Status (insbesondere lehramtlicher) katholischer Moraltheologie in ihrer erwarteten Wirksamkeit bei katholischen Christen (und deren Erwartungser-

wartung) nachvollziehen, muss sie über die unmittelbare satzhafte und hermeneutische Interpretation hinaus nach der Einbindung der Moralthologie in die kultursprachliche Praktik der katholischen Kirche fragen. Tut sie dies, zeigt sich, dass die (reflexiv kommunizierte) Forderung der Einhaltung der natürlichen und göttlichen Gebote eingebettet ist in den größeren Zusammenhang, den der Prolog des Katechismus als »das Leben des Menschen - Gott erkennen und lieben« skizziert und der neben den Geboten das Symbolum, die Sakramente und das Gebet umfasst. Die kultursprachliche Praktik der katholischen Kirche darf dabei als von einem sakramentalen Wirklichkeitsverständnis ausgehend charakterisiert werden. Demgegenüber ist das evangelische Wirklichkeitsverständnis (trotz der Versuche, über den Topos des leiblichen Wortes ein ähnliches Wirklichkeitsverständnis zu inaugurieren) eher am unmittelbaren Wortgebrauch orientiert. Gegenüber einer symbolischen Weltdeutung auf der katholischen Seite, die über die Zentralstellung sakramentaler Frömmigkeit auch eine breite mystische Tradition vor dem Hintergrund des desiderium naturale-Topos kennt, ist das evangelische Wirklichkeitsverständnis nüchterner und in der Deutung von Sinn (vor allem in seiner Sachdimension) direkter. In der katholischen Tradition kann viel stärker als in der evangelischen auf unterschiedlichen Ebenen kommuniziert und wegen der Harmoniehermeneutik von der einen auf die andere geschlossen werden - ein Sachverhalt, der in der nicht immer bewussten, aber doch oft gerade auch unbewusst zutiefst verankerten katholischen Lebenspraxis internalisiert ist und von evangelischer Seite nicht selten mit Befremden wahrgenommen wird. Auch wenn die heutige Buß- und Beichtpraxis zu wünschen übrig lassen mag, ist der Zusammenhang von Moralverkündigung und Bußmöglichkeit - immerhin hat sich die Moralthologie aus der Pönentialbuchtradition entwickelt - verinnerlicht. Strengen moralischen (und rechtlichen, weil eben auch sanktionsbewehrten) Forderungen korreliert in der katholischen Kulturpraktik die Möglichkeit und Bereitschaft des kirchlich-institutionell vermittelten Verzeihens. Zwar kennt auch die evangelische Dogmatik und kirchliche Praktik Buße und Beichte. Dennoch hat sich im evangelischen Bereich aufgrund soteriologischer und ekklesiologischer Unterschiede weder die katholische Moralhandbuchpraxis fortgesetzt noch wurde eine neue etabliert. Wo in evangelischer Theologie und Kirche moralische Forderungen erhoben und gehört werden, werden sie in ihrem Sachgehalt als unmittelbar geltend aufgefasst und als solche entsprechend befolgt oder kritisiert. In der kultursprachlichen Praktik einer sakramentalen Weltdeutung wird die Schärfe eines Gebotes zwar auch gehört, in der Regel auch (vor allem vor dem Hintergrund möglicher rechtlicher Sanktionen) versucht zu befolgen; von vornherein rechnen Lehramt und Gläubige auf katholischer Seite aber auch mit der Möglichkeit der im Sakrament der Buße zusprechbaren Rekonziliation. In dieser praktizierten oder um sie gewussten Erneuerung kann sich zugleich eine vertiefende Bindung ereignen.

2.3.2. Diesen von vornherein unterschiedlichen Umgang mit ekklesial vermittelten Geboten sollten evangelische Kirche und Ethik bedenken, wenn sie gleiche Forderungen wie katholische Moraläußerungen erheben oder verteidigen. De facto bieten evangelische Kirchen ihren Gläubigen nicht die sakramentalen Komplementärstrukturen, die die katholische Moralverkündigung - für katholische Christen nicht unbedingt im Gebrauch, aber schon im impliziten Wissen um diese - begleitet. Wenn sich evangelische Kirche und Ethik auf ökumenische Moraläußerungen einlassen, müssen sie sich selbstkritisch fragen, ob sie ihren Gläubigen hinreichend ihre über die Forderung hinausreichenden, wohltuenden Komplementärstrategien deutlich gemacht haben (wie sie für Katholiken in ihrer kultursprachlichen Praktik des Bußsakramentes bewusst oder unbe-

wusst gegeben sind). Zu den Komplementärstrategien kirchlicher Verkündigung und evangelischer Ethik zählt das Benennen von Konflikten und das solidarische Begleiten der Menschen in ihren Konfliktsituationen, zählt das intensive Zusammenhalten von Seelsorge und moralischer Weisung, das Bekenntnis trotz der Relevanz und Dignität moralischer Fragen an der soteriologischen Nichtidentifizierung von Person und Werk festzuhalten - eine Position, die nicht als Libertinismus, sondern als Vertiefung der Zuwendung zum Anderen und als Angebot zur Umkehr zu verkündigen ist. Schließlich rechnet sich zu diesen wohltuenden Komplementärstrategien auch der Hinweis auf einen vom evangelischen Wort-Gottes-Verständnis her als kirchlich und gesellschaftlich zuzulassenden, ja in gewissem Rahmen als gut erkannten (vernünftigen) Pluralismus. Anerkennt er doch das menschliche Eingeständnis, auch wenn uns zugesagt ist, was gut ist, dieses nicht einfach zu haben, sondern mit den Menschen, die nach Orientierung fragen und denen vordringlich in der Sinnfrage ihres Daseins, aber auch in ihren Handlungen Orientierung nicht versagt werden soll, solidarisch das Bessere zu suchen.

3. In der Beobachtung der katholischen Moraltheologie aus evangelischer Perspektive lässt sich zunächst viel Gemeinsames finden, anderes vordergründig Fremde lässt sich unter Beachtung hermeneutischer Rahmenbedingungen oder in Aufarbeitung unterschiedlicher Sprachspielgewohnheiten und ihrer jeweiligen Konnotationen überwinden. Dennoch zeigen sich bisweilen bleibend unterschiedliche Argumentationsvektoren und unterschiedliches Geltungsgefälle in der ethischen Argumentation. Das beunruhigende Befremden des Eigenen ereignet sich aber, wenn man auf die unterschiedlichen kultursprachlichen Praktiken blickt und fragt, wie es möglich ist, einerseits in die Öffentlichkeit hinein Gemeinsames in rebus morum zu kommunizieren, ohne dabei andererseits eigentümlich Evangelisches zu verlieren. Keineswegs sind solche Verständigungen und Äußerungen unmöglich, schwieriger als vordergründig angenommen dürften sie allerdings sein.

Wenn durch das wechselseitige Gespräch katholische Moraltheologie den (von der Anerkennung des Anderen als Anderen geleiteten) Pluralismus als produktive Herausforderung begreift, das in der eigenen Tradition ja auch vorhandene Vielfältige und das damit gegebene Konfliktpotential zuzulassen, und wenn evangelische Ethik und Kirche über den explorativen und inventionalen Umgang mit Normen auch das notwendig Verbindliche in der Orientierungskommunikation anerkennen, dann können sich aus diesem doppelt asymmetrischen Anspruch in der reziproken Kommunikation neue ökumenische Perspektiven in rebus fidei et morum zum Wohle des Eigenen, des Anderen und der Gesellschaft auf tun. Um deren förderliche Gestaltung muss es katholischer Moraltheologie und evangelischer Ethik im Konzert mit und in Konkurrenz zu anderen Lebensdeutungsgemeinschaften im Vorletzten letztlich gehen.

Jun.-Proj Dr. theol. Peter Dabrock, M.A.

Philipps-Universität Marburg

Fachbereich Evangelische Theologie

Lahntor 3

D-35037 Marburg

peter.dabrock/iostaff.uni-marburg.de

Abstract

The article presents observations of Catholic moral teaching from the perspective of Protestant theology in the form of theses. In a first section, main traits and distinctions, especially in the tradition of the claimed Magisterium of the Catholic Church, are outlined. The second section deals with typical Protestant critiques and misunderstandings of the Catholic approach. Following this article they are caused by confounding different levels of argumentation: the levels of a) the doctrines of teaching, b) the acting of teaching and c) the comprehensive cultural practice. Unfolding these distinctions and their particular functionings the article draws the surprising conclusion that Protestant theology and ethics often do not match Catholic thinking although they think they do by using the same words. This conclusion may have a huge impact on ecumenical ventures and the Protestant self-understanding. A third section, a brief outlook on these questions, completes the train of thoughts.

Literatur:

- Enzyklika »Evangelium Vitae« von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120). Bonn 1995 (EV; Zitation mit Abschnittsnr.).
- Enzyklika »Veritatis Splendor« von Papst Johannes Paul II. an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegenden Fragen der kirchlichen Morallehre (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111). Bonn 1993 (VS; Zitation mit Abschnittsnr.).
- Geertz; C: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1983.
- Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio Typica Latina. München 2003. (KKK; Zitation mit Abschnittsnr.)
- Lindbeck, G.A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter (Theologische Bücherei 90). Gütersloh 1994.
- Luhmann, N., Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M. 1984.
- Schockenhoff, E., Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. Mainz 1996.
- Schneider; T IWenz, G. (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (Dialog der Kirchen 11). Freiburg i. Br. 2001.
- Siep, L., Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik. Frankfurt a. M. 2004.
- Walden/els, B., Topographie des Fremden (Studien zur Phänomenologie des Fremden I). Frankfurt a. M. 1997.

Patientenverfügungen: Balanceakt zwischen Autonomie und Fürsorge, Chance für das Arzt-Patienten-Verhältnis

Von Henriette Krug

I Einleitung

Im Jahr 2004 wurden in zahlreichen Ausschüssen und Gremien unter reger Anteilnahme der Öffentlichkeit Vorschläge zum Umgang mit Patientenverfügungen diskutiert. Wesentliche Diskussionspunkte hierbei waren Anforderungen an Form und Inhalt bei der Abfassung sowie die Verbindlichkeit und Reichweite von Patientenverfügungen.¹ Gemeinsamer Fokus der verschiedenen Entwürfe ist das Ziel einer klaren wie praxistauglichen gesetzlichen Regelung von Patientenverfügungen, die der bisherigen Unsicherheit auf Seiten aller Beteiligten - Patienten, Medizinern und Juristen – ein Ende setzt und dem Inhalt einer Patientenverfügung insgesamt eine größere Verbindlichkeit zumisst. Sollte nach ursprünglicher Planung der Gesetzesentwurf des Bundesjustizministeriums im Frühjahr vergangenen Jahres in Bundeskabinett und Parlament eingebracht werden, so wurde dieses Vorhaben in Reaktion auf die heftige Kontroverse, die nach dessen Veröffentlichung entbrannte, zugunsten eines Gruppenantrags verschoben. Angesichts der vorgezogenen Neuwahlen wird sich eine gesetzliche Neuregelung nun noch weiter hinauszögern.

Zweierlei ist den Diskussionen der zwei vergangenen Jahre bereits jetzt als Zwischenergebnis zu entnehmen: Die Schärfe und Härte der Diskussion zeigt zum einen die *grundlegende Herausforderung, ein wirklich praxistaugliches Gesetz zu entwerfen*: Das Ziel eines für alle verbindlichen Gesetzes zwingt zu Vereinheitlichung und Konkretion. Eine Regelung soll für eine *Vielzahl* von komplexen Krankheitssituationen, individuellen Lebenswegen und -auffassungen sowie ethischen Wertvorstellungen anwendbar sein. Damit sind an vielen Punkten Grenzüberschreitungen unvermeidbar, die in die Kontroverse führen. Zum anderen zeigt die rege und breite Diskussion jenseits der rechtspolitischen Kontroverse durch Medien, Kirchen und zahlreiche Verbände den *ungeheuren Bedarf an Klärung dieses Themas* in der Öffentlichkeit. Dieses zeigte sich nicht zuletzt in der breiten öffentlichen Anteilnahme an dem Fall der Terri Schiavo. Deren Schicksal bot unter anderem deshalb solch einen Anlass zur Diskussion, da sie den Fall einer entscheidungsunfähigen Patientin ohne eine Patientenverfügung darstellte und die nächsten Angehörigen gegenläufige Ansichten über ihren mutmaßlichen Willen vertraten.

II Hintergrund

Diese Diskussion über den richtigen Umgang mit Patientenverfügungen verläuft vor dem Hintergrund zweier Phänomene der Moderne: In den vergangenen Jahrzehnten fand eine grundlegende Veränderung des Sterbeprozesses statt, die mit den wachsenden Möglichkeiten der Medizin, insbesondere der Intensivmedizin, einherging und mit den Stichworten »Hospitalisierung

und Medikalisierung«:» umrissen ist: Im Unterschied zu früheren Jahrhunderten stirbt heute ein Großteil der Bevölkerung nicht mehr im häuslichen Umfeld, begleitet von Familie und Angehörigen, sondern -zumeist nach einem längeren Prozess - im fremden Umfeld einer Klinik, evtl. überwacht und gesteuert durch intensivmedizinische Maßnahmen, allein oder im Beisein von Angehörigen sowie unter Beobachtung von Klinikpersonal. Dies ist besonders relevant in einer Gesellschaft mit wachsendem Anteil an älteren Menschen: Es ergibt sich eine zunehmende Prävalenz von chronischen Erkrankungen und Multimorbidität, die dem eigentlichen Sterbeprozess als Prozess zunehmender Pflegebedürftigkeit vorangehen. Sowohl die Zeit der Pflegebedürftigkeit als auch der eigentliche Sterbeprozess kann durch die heutigen medizinischen Möglichkeiten verlängert werden, wobei die Grenze zwischen Lebens- und Leidensverlängerung subjektiv verschwimmen kann. Hier setzt die Arbeit der Palliativmedizin und Hospizbewegung an: Sie widmet sich der Begleitung von Patienten mit begrenzter Lebenserwartung mit ganzheitlichem Ansatz und umfasst medizinische Maßnahmen für suffiziente Symptomkontrolle und Schmerzlinderung sowie zusätzliche psychische wie soziale Unterstützung. Ziel ist die Wahrung subjektiver Lebensqualität bis zum Tode.

Zusammengefasst bietet der medizinische Fortschritt heute auf der einen Seite zahlreichen Patienten eine Chance auf erwünschten Lebenserhalt und -verlängerung mitten im Leben, auf der anderen Seite schürt er in der Bevölkerung die Angst vor Übertherapie und sinnloser Leidensverlängerung am Lebensende.

Diese Entwicklung des Sterbeprozesses vollzog sich parallel zu der gesellschaftlichen Entwicklung eines zunehmenden Pluralismus an biographischen Gestaltungsmöglichkeiten, der bei den Menschen zu einem Individualisierungsschub führte. Der Imperativ zu Identitätsfindung über Selbstbestimmung, -verantwortung und -verwirklichung rückten in den Mittelpunkt eines Lebensentwurfes.¹⁴¹ Diese wachsende Bedeutung des Autonomiegedankens im individuellen Lebensverlauf führte im Blick auf das Sterben zu einer verstärkten Angst, da Intensivmedizin, unheilbare Erkrankung und Tod die unweigerlichen Grenzen eines selbstbestimmten Lebens bedeuten. Der Wunsch nach selbstbestimmtem Leben verstärkt die Angst vor Abhängigkeit und Leid am Lebensende und führt zu dem Wunsch nach selbstbestimmtem, würdevollem Sterben. Dabei fallen die individuellen Vorstellungen von einem würdevollen Sterben so unterschiedlich aus wie die Individuen einer pluralistischen Gesellschaft: Das kann beispielsweise den vornehmlichen Wunsch nach einem schmerzfreien Sterben oder nach Sterben bei klarem Bewusstsein, nach einem Kampf gegen die Erkrankung bis zuletzt unter Ausschöpfung aller gegebenen medizinischen Möglichkeiten bedeuten oder auch den Wunsch, in jedem Falle im vertrauten Umfeld im Beisein nahestehender Menschen sterben zu dürfen. Dieser Wunsch nach einem selbstbestimmten Sterben kann sich im Verfassen einer Patientenverfügung manifestieren oder sogar den Ruf nach aktiver Sterbehilfe bzw. der Legalisierung ärztlicher Beihilfe zum Suizid laut werden lassen. Unlängst forderte der Hamburger Justizsenator als Ausdruck christlicher Nächstenliebe die Herauslösung der aktiven Sterbehilfe aus dem Straftatbestand des Tötens auf Verlangen. Vor wenigen Wochen eröffnete die Schweizer Organisation Dignitas, die professionelle Hilfe zur Selbsttötung anbietet, in Hannover ihre erste Zweigstelle in Deutschland.

111 Aktuelle Situation

Aufgrund der großen Bedeutung des Autonomiegedankens und der beschriebenen Ambivalenz in der Bewertung heutiger medizintechnischer Möglichkeiten besteht in der heutigen Bevölkerung eine große Angst vor einem Lebensende in Fremdbestimmung und Übertherapie. Diese Angst ist angesichts des heute relativ hohen Risikos, am Lebensende in eine Situation von Einwilligungsunfähigkeit und Abhängigkeit von Intensivmedizin zu gelangen, weit verbreitet. Ihr zugrunde liegt der existenzielle Wunsch nach einem Sterben in Selbstbestimmung und Würde.

Eine mögliche Reaktion auf diese Verunsicherung ist das Verfassen einer Patientenverfügung: Sie bringt das Anliegen zum Ausdruck, die eigene Autonomie in eine mögliche Situation von Entscheidungs- oder Äußerungsunfähigkeit hinein zu verlängern. Sie soll die eigene Stimme vertreten in einer Situation, in der eigenes Mitreden und Entscheiden nicht mehr möglich ist. Sie ist Ausdruck des Wunsches, das Lebensende individuell mitzugestalten anstelle den Entscheidungen Außenstehender ausgeliefert zu sein. Dabei zeigen die Ergebnisse von Umfragen, dass in der Bevölkerung das Interesse an der möglichen Inanspruchnahme einer Patientenverfügung insgesamt groß, demgegenüber das Vorliegen einer tatsächlich verfassten Patientenverfügung noch relativ gering ist.¹⁴² Die Ursache für diese Diskrepanz wird in mangelndem konkreten Wissen über die Vorsorgemöglichkeiten sowie in der fehlenden persönlichen Auseinandersetzung mit der Thematik Sterben und Tod gesehen. Ein weiterer wichtiger Grund kann die bisherige Rechtsunsicherheit sein. Zwar wurde durch den Beschluss des 12. Zivilsenats des Bundesgerichtshofs (BGH) vom 17. März 2003¹⁴³ die Verbindlichkeit von Patientenverfügungen juristisch untermauert, doch fehlt bisher eine gesetzliche Regelung, die diese Rechtsprechung grundsätzlich festschreibt. Bedeutete dieses BGH-Urteil einerseits eine juristische Absicherung der Verbindlichkeit von Patientenverfügungen, so brachte sie andererseits bisher ungelöste neue Verunsicherungen für die Praxis, etwa durch die nicht weiter erläuterte Beschränkung der Reichweite von Patientenverfügungen auf Grunderkrankungen mit irreversiblen und tödlichem Verlauf. Die Kontroverse um die Gesetzesinitiative des Bundesjustizministeriums entfachte erneut die schwelende Diskussion, wie dem in einer Patientenverfügung formulierten Bedürfnis nach Absicherung und Mitsprache im Hinblick auf den individuellen Sterbeprozess von Seiten des Gesetzgebers entsprochen werden kann: Es wird eine Regelung angestrebt, die eine größere Verbindlichkeit der Patientenverfügung garantiert und damit den Weg zu einem Sterbeprozess entsprechend der individuellen Vorstellung von einem Sterben in Würde ebnet. Trotz oder wegen dieser gemeinsamen Zielvorgabe differieren die von den bereits genannten Gremien erarbeiteten Vorschläge stark. Dabei bildet die Frage nach der Reichweite von Patientenverfügungen weiterhin einen zentralen Streitpunkt.

Der Kern der Kontroverse liegt in der letztlich unlösbaren Frage nach dem aktuellen Willen, die im Falle der Entscheidungs- oder Äußerungsunfähigkeit eines Patienten per definitionem nicht zu beantworten ist. So mündet dieses Problem in die Frage nach dem mutmaßlichen Willen. Im Ringen um das Erfassen des mutmaßlichen Willens gerät die jeweilig individuell patientengerechte Umsetzung einer Patientenverfügung für die hierbei Handelnden zu einem Balanceakt zwischen Respektierung von nicht mehr urteilsfähiger Autonomie und fürsorglicher Verantwortung für das Leben. Eine Garantie, dem Patienten seinen Sterbeprozess exakt so zu gestalten, wie es seinem situativen Willen entspreche, bleibt unerreichbar.

IV Bedeutung des Konzepts von Menschenwürde für die Debatte

Unter der Prämisse, dass der mutmaßliche Wille auf ein Sterben in Würde zielt, werden die inhaltliche Konzeption von Menschenwürde und der damit verbundene Begriff von einem würdevollen Sterben zu Schlüsselbegriffen in der Frage nach dem Umgang mit Patientenverfügungen. Differierende Konzeptionen von Menschenwürde und einem würdigen Sterben führen zu den inhaltlichen Differenzen zwischen den Entwürfen der verschiedenen Gremien.

Dieses lässt sich mit der Gegenüberstellung der Positionen zu der Frage der Reichweite zeigen, wie sie von der vom Bundesministerium der Justiz (BMJ) eingesetzten Arbeitsgruppe »Patientenautonomie am Lebensende«¹⁴⁴ und der vom Bundestag eingesetzten Enquetekommission »Ethik und Recht der modernen Medizin« (EK)¹⁴⁵ erarbeitet worden sind: Beiden Gremien geht es in ihren Vorschlägen gleichermaßen um Würdeschutz. Dem nicht mehr äußerungsfähigen Patienten soll seine unangreifbare Menschenwürde bis zum Tod garantiert werden. Würdeschutz wird allerdings in unterschiedlicher Weise garantiert: In der Position des BMJ wird würdevolles Sterben primär als selbstbestimmtes Sterben definiert, Würdeschutz wird in der lebenslangen Respektierung des Rechtes des Menschen auf Selbstbestimmung umgesetzt. Auf dieser Grundlage befürworten die Verfasser des Eckpunktepapiers zur Stärkung der Patientenautonomie eine Ausweitung der Gültigkeit von Patientenverfügungen. So wie ein entscheidungsfähiger Patient jederzeit dieses Recht in Anspruch nehmen könne, indem er in jedem Krankheitsfall und -stadium eine ärztliche Behandlung bejahen oder ablehnen könne, müsse analog hierzu einem Patienten in einem Krankheitsstadium, das zu Entscheidungsunfähigkeit führe, ebenso die Möglichkeit und das Recht zugesichert werden, mit der vorherigen Verfassung einer Patientenverfügung für diese Situation ebenfalls selbst entscheiden zu können.

Demgegenüber geben die Verfasser des Zwischenberichts der EK als grundsätzliches Ziel ebenso die Stärkung der Patientenautonomie an, in Verantwortung der staatlichen Verpflichtung zum Schutz des Lebens konzentrieren sie sich allerdings stärker auf die Grenzen ihrer Gültigkeit. Es besteht eine größere Vorsicht in Hinsicht auf das willentliche Zulassen des Todes: Konsequenterweise wird eine Beschränkung der Reichweite auf Krankheitsstadien mit absehbar letalem Verlauf postuliert. Diagnosen wie Demenz und Wachkoma werden explizit aus dem Gültigkeitsbereich ausgeschlossen. Würdeschutz wird primär in der Fürsorge für das Leben an sich garantiert, hinter der die -einmalige- Autonomie des Patienten zweitrangig wird.

In pointierter Zusammenfassung: Bei unterschiedlichen Ansätzen zum Würdeschutz wird im Vorschlag des BMJ durch das Autonomie-Primat eine Überstrapazierung des Rechtes auf Sterben riskiert, das auch ein Sterben bei grundsätzlicher Kraft zum Leben impliziert. Durch das Fürsorge-Primat im Vorschlag der EK wird eine Überstrapazierung des Rechts auf Leben riskiert, das ein Sterben bei nicht letalen Erkrankungen verbietet.

V Einsichten aus dem christlichen Menschenbild

Angesichts der voranstehend umschriebenen grundsätzlichen Konfliktsituation, die für die zum Handeln Gerufenen den Umgang mit einer Patientenverfügung so erschwert, seien nun die Konzeptionen des christlichen Menschenbildes und Menschenwürde angeführt. Sie sollen zum ei-

nen für einen Lösungsansatz in der Frage nach der Reichweite von Patientenverfügungen angewendet werden. Zum anderen sind sie hilfreich für die aufgrund der unvereinbaren Differenzen festgefahrenen und entmutigend wirkenden Diskussion: Sie können das Medium Patientenverfügung in seinen Möglichkeiten und Grenzen bestimmen. Mit dieser Grenzbestimmung soll sich eine Richtschnur für einen Fortgang der Diskussion ergeben, die sich auf den Eigenwert der Patientenverfügung konzentriert.

Das christliche Menschenbild ist begründet in der Gottebenbildlichkeit des Menschen.¹⁴⁶ Das Leben selbst wird als Gabe verstanden und ist damit menschlicher Verfügbarkeit grundsätzlich entzogen.¹⁴⁷ Aus Gottes schöpferischer Bejahung des Lebens resultiert grundsätzlich eine Verantwortung zum Schutz des Lebens. Der Mensch wird als Gegenüber und Ansprechpartner Gottes, seines Schöpfers, qualifiziert als ein Beziehungswesen. Das menschliche Leben vollzieht sich in vielfachen Relationen, allen voran der Beziehung zu Gott, darüber hinaus in seinen Beziehungen zu Mitmenschen sowie zur natürlichen wie sozialen Mitwelt und zu sich selbst.¹⁴⁸ Seine Würde erhält der Mensch als eine unbedingte im Sinne seiner ursprünglichen Bejahung durch Gott. Sie entspringt der Achtung, die Gott den Menschen mit seiner Anrede als sein Ebenbild gewährt. Aufgrund ihres Ursprunges in Gott ist sie unantastbar und für die Menschen unverfügbar. Da Gott diese Würdigung allen Menschen gleichermaßen zuspricht, besteht eine prinzipielle Ebenbürtigkeit der Menschen untereinander. Auf der Grundlage der Gottebenbildlichkeit umfasst die Würde menschlichen Lebens eine besondere kreative Eigenaktivität des Menschen. Diese äußert sich im Umgang mit Umwelt und Mitgeschöpfen, wie es dem biblischen Schöpfungsbericht zu entnehmen ist!¹⁴⁹, wie auch in der individuellen Gestaltung menschlichen Lebens!¹⁵⁰. Die Gottebenbildlichkeit als Grund menschlicher Würde setzt somit die Menschen in eine besondere gestalterische Freiheit, begrenzt diese aber zugleich in der Existenz als Beziehungswesen am Wohl- und Würdeschutz des jeweiligen Gegenübers. Gabecharakter des menschlichen Lebens und dessen Würdigung durch Gott stellen keinen Widerspruch zur selbstbestimmten menschlichen Eigenaktivität dar.

V.I Lösungsansatz für die Frage der Reichweite von Patientenverfügungen

Im Hinblick auf die strittige Frage nach der Reichweite von Patientenverfügungen resultieren aus den biblischen Konzeptionen folgende Aspekte: Wo Leben primär als Gabe verstanden wird und damit die Unverfügbarkeit des Lebens bewusst ist, kann das Zulassen des Todes eine Akzeptanz dieses Gabecharakters menschlichen Lebens bedeuten. Das kann in einer Patientenverfügung auch für den Fall einer nicht letalen Erkrankung gemeint sein, wenn der Tod durch das Unterlassen sekundärer lebenserhaltender Maßnahmen zugelassen werden soll. Lebensverlängernde Maßnahmen heißen in dieser Interpretation Widerspruch gegen diese Auffassung. Der Wunsch nach Zulassen des Todes bedeutet dabei nicht den Anspruch auf Verfügungsgewalt über den Moment des Todes sondern über die Gestaltung des Sterbens als Teil des Lebens im Rahmen der biblisch beschriebenen menschlichen Eigenaktivität. Daneben ist zu beachten, dass der historische Ursprung der Patientenverfügung in der Angst vor Übertherapie am Lebensende wurzelt. Bei Begrenzung der Reichweite auf eine eng gestellte Indikation und Ausschluss bestimmter Diagnosen müssen sich die Menschen in dieser ursprünglichen Angst geradezu be-

stärkt fühlen, wenn sie keine Chance sehen, für diese potentiellen Situationen vorzusorgen. Das wiederum kann bei dem ein oder anderen Patienten den Gedanken an einen präventiven Suizid befördern. Durch eine enge Beschränkung der Reichweite wird das Selbstbestimmungsrecht derer verletzt, die sich zum Zeitpunkt voller Entscheidungsfähigkeit gegen die Möglichkeit lebensverlängernder Maßnahmen entschieden haben. Das hieße eine Missachtung der Ebenbürtigkeit im menschlichen Miteinander. Zudem sind in der Medizin zu viele Fallkonstellationen möglich, die sich nicht eindeutig einer der beiden Kategorien, primär letal oder nicht letal, zuordnen lassen. Bei Einschränkung der Reichweite auf bestimmte Krankheitszustände und -prognosen wird in diesen Fällen die Entscheidung über die Gültigkeit der Patientenverfügung und damit die existenziell relevante Entscheidung über das Unterlassen oder Aufnehmen bzw. Fortführen einer lebenserhaltenden Therapie der Beurteilung der behandelnden Ärzte unterstellt. Dieser Zusammenhang bedeutet - bei aller unvermeidbaren Asymmetrie im Verhältnis zwischen Arzt und Patient am Lebensende - eine der Ebenbürtigkeit der Menschen zuwiderlaufende Konstellation und eine starke Belastung bis Überforderung des verantwortlichen Arztes.

Zusammengefasst antwortet das Postulat einer größeren Reichweite auf die der Patientenverfügung ursprünglich zugrunde liegenden Ängste und entspricht einer Respektierung der biblischen Gedanken vom Geschickcharakter menschlichen Lebens, der gestalterischen Eigenaktivität des Menschen sowie der Ebenbürtigkeit im menschlichen Miteinander. Aus diesen Gründen scheint für einen Gesetzesentwurf eine enge Einschränkung der Reichweite und Ausschluss bestimmter Diagnosen, wie es der Vorschlag der EK vorsieht, nicht sinnvoll. Um die Balance zwischen Autonomie und Fürsorge nicht zu ungunsten der Fürsorge zu gefährden, ist diese Position um folgende Konditionen zu ergänzen: Schriftliche Form der Verfügung, präzise Abfassung, die eine Anwendbarkeit im konkreten Fall ermöglicht, Abfassung auf der Grundlage qualifizierter Aufklärung.¹⁵¹ Darüber hinaus sollte die in der Frage nach der Kontinuität der Person von Medizinern eingebrachte Erfahrung Berücksichtigung finden, dass Menschen sich unter dem Eindruck einer Erkrankung in ihrer Persönlichkeit und damit auch in ihrer Einstellung zu Krankheit und körperlichen Einschränkungen verändern können: Für den Fall, dass es - verbal oder nonverbal- Anhalt für eine zwischenzeitlich aufgetretene Willensänderung gibt, muss eine Einspruchsmöglichkeit für die Entscheidenden gegeben sein. Es muss klargestellt sein, dass analog der Praxis mit einwilligungsfähigen Patienten eine Therapieentscheidung immer auf den zwei Säulen der medizinischen Indikation und dem Patientenwillen ruht. Die Diskussion um die Stärkung der Patientenautonomie darf nicht im Sinne einer isolierten Autarkie geführt werden, die der menschlichen relationalen Existenz widerspricht.¹⁵² Die Verfasser einer Patientenverfügung sollten erinnert werden, die Verfügung in regelmäßigen Abständen zu aktualisieren. Dieses ist insbesondere bei Diagnose einer schwerwiegenden Erkrankung oder in der Situation eines Klinikaufenthaltes zu beachten. Hier liegt eine besondere Verantwortung bei den Ärzten im ambulanten wie stationären Bereich, die Existenz einer Patientenverfügung und den möglichen Wunsch nach Anpassung zu erfragen.

Ist hiermit die Position für solche Fälle beschrieben, in denen die Unterlassung lebenserhaltender Maßnahmen verfügt wurde, so ist aber auch die andere Seite zu berücksichtigen: Jeder Mensch hat die Möglichkeit, in seiner Patientenverfügung für den Fall einer nicht letalen Erkrankung ausdrücklich das Gegenteil, Maximaltherapie und die Ausschöpfung der Möglichkeiten der Palliativmedizin zu bestimmen. Liegt der historische Grund für Patientenverfügungen in

der Angst vor Leidensverlängerung und Übertherapie, so existiert - gefördert durch die Diskussionen um Sterbehilfe sowie die zunehmenden Ökonomisierungszwänge im Gesundheitswesen - auf der anderen Seite eine Angst vor unangemessener Versorgung und Untertherapie. Auch dieser Befürchtung kann mit dem Verfassen einer Patientenverfügung begegnet werden, indem der ausdrückliche Wunsch nach Lebenserhalt dokumentiert wird. Damit soll dem in der Diskussion um Patientenverfügungen häufig entstehenden Eindruck widersprochen werden, dass diese ausschließlich dem vorgezogenen Eintritt des Todes dienen. Das Plädoyer für eine gestärkte Rechtsverbindlichkeit von Patientenverfügungen darf auch nicht als Alternative zu dem weithin übereinstimmend formulierten Ruf nach der dringend notwendigen Förderung und weiteren Verbreitung der palliativmedizinischen Versorgung missverstanden werden. Vielmehr bilden beide Postulate zwei sich ergänzende Facetten einer Antwort auf die in der Bevölkerung bestehenden Ängste angesichts der heutigen medizintechnischen Möglichkeiten am Lebensende: Vielleicht kann bei entsprechend häufigem Aufkommen von Verfügungen mit dem Wunsch nach palliativmedizinischer Versorgung in den Kliniken das Bewusstsein für die Palliativmedizin weiter geschärft und darüber ihre Anwendung und Verbreitung sogar gefördert werden.

Festzuhalten ist, dass eine Patientenverfügung mit größerer Reichweite sowohl dem Verzicht auf lebenserhaltende Maßnahmen den Weg ebnen helfen kann wie auch dem Lebenserhalt und palliativmedizinischer Versorgung.

V.II Möglichkeiten und Grenzen einer Patientenverfügung

Vor dem umrissenen Hintergrund der biblischen Konzeptionen sollen im Folgenden Möglichkeiten und Grenzen einer Patientenverfügung bestimmt werden. Da eine Patientenverfügung primär ein Dokument zwischen einem Patienten und seinen behandelnden Ärzten ist, soll diese Bestimmung für Arzt- wie Patientenseite erfolgen. Im Sinne eines relationalen Menschenbegriffes ist sodann nach den Auswirkungen einer gestärkten Rechtsverbindlichkeit von Patientenverfügungen auf das Arzt-Patienten-Verhältnis zu fragen.

V.II.a Auf Seiten des Patienten

Die Möglichkeit, mit einer Patientenverfügung sein Lebensende genau vorherzuplanen, indem Anweisungen zur Gestaltung des eigenen Sterbeprozesses formuliert werden, ist begrenzt: Aufgrund der Komplexität und Individualität von Krankheitsverläufen ist in den wenigsten Fällen die genaue Sterbesituation im Vorhinein absehbar. Die dann zu treffenden tatsächlichen Entscheidungen können nicht exakt im Vorhinein formuliert werden.¹ Die Möglichkeit, mittels einer Patientenverfügung autonom im Sinne einer völligen Unabhängigkeit von anderen den eigenen Sterbeprozess vorab möglichst genau zu bestimmen, ist in der klinischen Realität übereinstimmend mit der christlichen Auffassung von einem relationalen Menschenbild begrenzt: So wie sich bei Patienten im entscheidungsfähigen Zustand eine Meinung hinsichtlich Therapieoptionen oder Behandlungsverzicht erst nach Information und Beratung durch Mediziner und im Gespräch mit Angehörigen herausbildet, so wenig ist bei Patienten im nicht mehr entscheidungsfähigen Zustand eine hundertprozentige Autonomie im Sinne einer isolierten Entscheidung los-

gelöst von Angehörigen und Behandelnden möglich oder menschlich. Es wird immer eine Entscheidung im Team bleiben.'>' Die Frage nach der Kontinuität der Person und ihres Willens in schwerer Krankheits- und Abhängigkeitssituation wird nie eindeutig zu beantworten sein und weist auf das bleibende Restrisiko, am Lebensende über- oder untertherapiert zu werden.

Diesen Grenzen einer Patientenverfügung gegenüber stehen folgende ihr eigentliche Möglichkeiten: Sie ist ein geeignetes Medium, sich mitten im Leben mit dessen Endlichkeit auseinanderzusetzen. Dieses ist gerade in einer Gesellschaft, die in Konzentration auf ihre Autonomie die Gedanken an Sterben und Tod als Widerfahrnisse von Abhängigkeit an den Rand gedrängt hat, Notwendigkeit wie Chance zu einer realistischen Lebensauffassung. Im Verfassen einer Patientenverfügung eröffnet sich die Möglichkeit, sich für sich selbst sowie im Gespräch mit Hausarzt und oder Angehörigen seine Auffassung zu Leben und Sterben zu klären und den in der Situation von Äußerungs- oder Entscheidungsunfähigkeit zum Handeln Gerufenen die persönliche Vorstellung von einem Sterben in Würde mitzuteilen. Gerade in Hinsicht auf die eingangs dargestellte Pluralität von Definitionen eines würdigen Sterbens bedeutet diese Möglichkeit eine große Chance, am Lebensende von den behandelnden Medizinerinnen sowie den Angehörigen besser verstanden zu werden. Gibt es nahe stehende Angehörige, zu denen ein Vertrauensverhältnis besteht, eröffnet das Vorhaben einer Patientenverfügung zudem die Möglichkeit, sich im Gespräch mit ihnen nicht nur über die eigene Position klar zu werden, sondern auch zugleich um Menschen zu wissen, die im Falle des Eintretens einer Krankheitssituation mit Entscheidungsunfähigkeit die eigene Einstellung kennen und bereit sind, diese in den anstehenden Entscheidungen zu vertreten. Dieses kann im Einrichten einer zusätzlichen Vorsorgevollmacht rechtskräftig institutionalisiert werden. Da diese Situation in einer Gesellschaft mit zunehmender Anzahl von alleinstehenden Menschen ohne nähere Angehörige oft genug nicht gegeben ist, bedeutet eine Patientenverfügung die Chance, den behandelnden Ärzten eine Leitlinie für ihr Tun oder Unterlassen mitzugeben. In diesem Fall stellt sie für die Mediziner in noch stärkerem Maße den Appell zu Empathie und einem Verhalten gegenüber dem Patienten als einem ebenbürtigen Mitmenschen dar.

V.II.b Auf Seiten der behandelnden Ärzte

Für die am Lebensende behandelnden Ärzte bedeutet eine Patientenverfügung vor allem Leitlinie, an der das eigene Handeln in Absprache mit den Angehörigen als eine Behandlung nach dem Vorbild des informed consent auszurichten ist. Ist in der Situation der Entscheidungsunfähigkeit eine Aufklärung des Patienten über bestehende Behandlungsoptionen nicht möglich, so verpflichtet sie in besonderem Maße zu dem Bemühen um ein Procedere, dem der Patient mutmaßlich zustimmen könnte. Eine Patientenverfügung kann nicht nur an die Verpflichtung zu dieser Bemühung erinnern, sie kann auch dem ärztlichen Handeln eine klare Grenze setzen: Im Falle des Wunsches nach Unterlassen weiterer lebenserhaltender Maßnahmen bedeutet sie für den Arzt eine Konfrontation mit der Endlichkeit des Lebens und Entlassung aus der Pflicht zu lebensverlängernder Therapie. In dieser Form eröffnet sie für den Mediziner, dessen Ausbildung und Berufsethos wesentlich von der Verpflichtung zu Lebensrettung und -erhalt geprägt ist!" die Perspektive auf ein Zulassen des Todes. Das kann für den Arzt einerseits eine schwere Herausforderung darstellen, andererseits die Chance zu einer realistischen Lebens- wie Berufsauf-

fassung bedeuten. Die Patientenverfügung kann dem Arzt bei dem Perspektivwechsel helfen, Sterben zuzulassen, nicht im Sinne einer Kapitulation, sondern im Sinne ärztlichen Handeins gemäß einer patientenzentrierten Medizin. Bei der bisher vorherrschenden Rechtsunsicherheit im Umgang mit Patientenverfügungen ist dieser Perspektivwechsel zusätzlich noch dadurch erschwert, dass Ärzte nicht nur aus Gründen des Berufsethos, sondern auch aufgrund des Wunsches nach juristischer Absicherung eher geneigt sein werden, den Wunsch nach einer Therapiebegrenzung der Fürsorgeverpflichtung für das Leben unterzuordnen. Eine von Patientenseite befürchtete übertriebene ärztliche Fürsorge unter Übergehung des eigenen Wunsches ist in vielen Fällen Ausdruck der bisherigen medizinischen Rechtsunsicherheit angesichts des möglichen Vorwurfs unterlassener Hilfeleistung. Wenn sich durch eine entsprechende Gesetzesinitiative im ärztlichen Bewusstsein die Rechtsverbindlichkeit von Patientenverfügungen etabliert, kann sich diese Einstellung zugunsten der weitestgehenden Berücksichtigung des Patientenwunsches ändern. Gleichwohl wird sie auch im Status einer rechtsverbindlichen Leitlinie den Arzt nicht aus der eigenen Entscheidung und Verantwortung entlassen. Vielmehr provoziert sie eine gründlichere Auseinandersetzung mit dem individuellen Patienten und einen bewussteren Entscheidungsprozess.

V.II.c Konsequenzen für das Arzt-Patienten-Verhältnis

Im Hinblick auf das Arzt-Patienten-Verhältnis bietet eine Patientenverfügung die Chance, dem Risiko einer am Lebensende entgleitenden Asymmetrie in der Arzt-Patienten-Beziehung entgegenzutreten. Die Asymmetrie im Verhältnis zwischen einem Patienten mit fortgeschrittener schwerwiegender oder letaler Erkrankung und dem behandelnden Arzt ist besonders ausgeprägt. Durch die Auseinandersetzung mit der Patientenverfügung und eventuell involvierten Angehörigen wird der Arzt im empathischen Fragen nach dem mutmaßlichen Willen des Patienten an die Ebenbürtigkeit des menschlichen Miteinanders erinnert. Der Patient in seiner Abhängigkeit und Angst vor Über- oder Untertherapie weiß vorab um Berücksichtigung seiner Vorstellungen als Leitlinie ärztlichen Handeins. Diese Zurechtrückung in Verhältnis zwischen Arzt und Patient ist nicht nur für den Zeitpunkt des Lebensendes ein wichtiger Aspekt, sondern für das gesamte Leben: Die Angst vor einem unwürdigen Sterben kann bereits mitten im Leben das Vertrauen in die Medizin und ihre Vertreter beeinträchtigen. Das Arzt-Patienten-Verhältnis wird generell von mehr Vertrauen bestimmt sein, wenn ein Arzt nicht potentiell als autokratischer »Machthaber« im Hinblick auf den eigenen Sterbeprozess gesehen wird. Insgesamt kann also eine größere Rechtsverbindlichkeit und eine damit verbundene weitere Verbreitung und Nutzung von Patientenverfügungen einen Gesinnungswandel fördern, der die Asymmetrie im Arzt-Patienten-Verhältnis zurechtrückt und Arzt und Patient über den Graben von technischen Möglichkeiten hinweg einander wieder stärker annähert.

VI Fazit

Wenn sich durch eine entsprechende Gesetzesinitiative zum Umgang mit Patientenverfügungen in der Bevölkerung das Bewusstsein etablieren kann, dass den voranstehend umrissenen realis-

tischen Möglichkeiten dieser Vorsorgemöglichkeit Rechtsverbindlichkeit zugesprochen wird, lässt sich der verbreiteten Angst vor einem unwürdigen Sterben wie einem möglichen Misstrauen in die Medizin wirkungsvoll begegnen. In dem Wissen, dass die Äußerungen den am Lebensende in den Sterbeprozess Involvierten als rechtsverbindliche Leitlinie gelten und sich alle Beteiligten tatsächlich um die Umsetzung des hieraus abgeleiteten mutmaßlichen Willens bemühen und bemühen müssen, muss der Gedanke an das eigene Sterben nicht mehr die bisherige Verunsicherung auslösen. Bei gesetzlich fixierter Rechtssicherheit und guten Informationsmöglichkeiten über die konkreten Abfassungsmodalitäten kann die bereits große Akzeptanz in der Bevölkerung zu einer ansteigenden Inanspruchnahme dieser Vorsorgemöglichkeit führen. Auf diese Weise können Patientenverfügungen in einer Gesellschaft, die Tod und Sterben an den Rand drängt, die notwendige Auseinandersetzung und »Solidarität mit den Sterbenden«! fördern.

Die in der Kontroverse deutlich gewordenen Schwierigkeiten im Umgang mit Patientenverfügungen sollten daher nicht entmutigen oder gar von der Empfehlung einer Patientenverfügung abrücken lassen. Vielmehr sollte sich die Diskussion auf den Eigenwert der Patientenverfügung konzentrieren und sie als wertvolles Medium zur Verwirklichung eines ausgewogenen Arzt-Patienten-Verhältnisses sowie einer rechten Balance zwischen Autonomie und Fürsorge begreifen.

VII Zusammenfassung in Thesen

Die Diskussion über den Umgang mit Patientenverfügungen darf im Aufzeigen ihrer Grenzen nicht zu ihrer Entwertung oder zu Entmutigung hinsichtlich ihrer Inanspruchnahme führen. Vielmehr sollte sie die Patientenverfügung in ihrem Eigenwert stärken.

- Der Eigenwert einer Patientenverfügung besteht in der Verfassung einer rechtsgültigen Leitlinie, an der die am Lebensende zur Entscheidung Gerufenen ihr Handeln ausrichten haben. Hierzu ist neben der möglichst detaillierten und zeitnahen Äußerung zu konkreten potentiellen Behandlungsmaßnahmen vor allem die Äußerung der grundsätzlichen Einstellung zu Leben und Tod wie die persönliche Definition eines würdevollen Sterbens wichtig. Patientenverfügungen sollten nicht als Alternative zu Palliativmedizin und Hospizarbeit missverstanden werden. Eine Patientenverfügung kann nicht nur dem Wunsch nach Unterlassen von lebenserhaltenden Maßnahmen sondern ebenso dem Wunsch nach maximaler Ausschöpfung der medizinischen Möglichkeiten zum Lebenserhalt bzw. nach palliativmedizinischer Versorgung Ausdruck verleihen.
- Die Patientenverfügung ist ein wirksames Medium, das Arzt-Patienten-Verhältnis auch bei äusserungs- und/oder entscheidungsunfähigen Patienten bei Entscheidungen am Lebensende in Annäherung an den informed consent auszubalancieren.
- Patientenverfügungen geben Patienten wie Ärzten die Chance, sich mit dem Geschenkcharakter und der Endlichkeit des Lebens auseinanderzusetzen und darüber zu einer realistischen Lebens- wie Berufsauffassung zu kommen. Diese kann den Tod zulassen, nicht im Sinne einer Kapitulation sondern im Sinne einer Bewertung des Sterbens als Teil des primär unverfügbaren Lebens.

Eine Gesetzesregelung, die eine größere Rechtssicherheit der Patientenverfügung festschreibt, kann in der Bevölkerung als den potentiellen Patientinnen und Patienten eine größere Nutzung hervorrufen und die derzeitige Diskrepanz zwischen hoher Akzeptanz und relativ geringer Inanspruchnahme vermindern.

Bei größerer Rechtssicherheit sind Patientenverfügungen geeignet, der ihrer Verfassung ursprünglichen Angst vor Leiden am Lebensende als einem würdelosen Sterben zu begegnen. Eine größere Rechtssicherheit der Patientenverfügung im Hinblick auf das Verfügen der Unterlassung von lebenserhaltenden Maßnahmen kann damit eine wirksame Barriere gegen den lauter werdenden Ruf nach einer Legalisierung der aktiven Sterbehilfe bedeuten.

Hierfür ist - bei Einschränkung durch die Konditionen Schriftlichkeit, Anwendbarkeit, Abfassung auf der Grundlage qualifizierter Aufklärung und fehlenden Hinweisen auf zwischenzeitlichen Sinneswandel - eine größere Reichweite zuzulassen.

Die große Teilnahme der Öffentlichkeit an der Diskussion über die verschiedenen Vorschläge zum Umgang mit Patientenverfügungen zeigen den großen Bedarf an Klärung dieser Frage in der Bevölkerung. Es ist zu hoffen, dass die neue Regierung sich daher zu einer baldigen Gesetzgebung entschließt, die eine größere Rechtssicherheit der Patientenverfügung fest schreibt.

*Dr. med. Dipl. theo!. Henriette Krug
Neurologische Klinik und Poliklinik
Charite Universitätsmedizin Berlin
Campus Virchow
Augustenburger Platz 1
D-13353 Berlin*

Abstract

During the last two years several committees discussed the question of enlarging patients' autonomy in living wills. The problem is to find a way to grant patients wishes without violating the state's duty to preserve human life. One basic question in the debate is the meaning of human dignity. Deducing from the Christian image of man the author describes chances and limits of living wills and presents a way of handling them. In her opinion living wills represent a chance for a succeeding, trusting physician-patient-relationship in the age of high-tech medicine.

Anmerkung

1. Zentrale Dokumente der Kontroverse bilden der Entwurf der Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz vom April 2004 (im Internet unter www.justiz.rlp.de), die Stellungnahme der Enquetekommission »Ethik und Recht der modernen Medizin« des deutschen Bundestages vom September 2004 (im Internet unter <http://dip.bundestag.de/btd/15/037/15037700.pdf>) sowie der Bericht der Arbeitsgruppe »Patientenautonomie am Lebensende« des Bundesministeriums der Justiz vom Juni 2004 und der hierauf basierende Gesetzesentwurf zur Änderung des Betreuungsrechtes vom November 2004 (im Internet unter www.bmj.bund.de/media/archive1791). Im Juni 2005 legte der Nationale Ethikrat seine Stellungnahme vor (im Internet unter http://www.ethikrat.org/stellungnahmen/pdf/Stellungnahme_Patientenverfuegung.pdf).
2. H. Krenn, Medizinische Ethik, Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin, Stuttgart 2003, 170.

3. G. *Schneider-Flume*, *Leben ist kostbar, Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*, Göttingen 2002, 49ff.
4. Vgl. A. *Simon*, Die Bedeutung von und der Umgang mit Patientenverfügungen in der Praxis. Ergebnisse von Befragungen mit Interpretationen, in: C. *Meier*, G.I. *Domenico*, K. *Kurzer* (Hg.), *Patientenverfügung. Ausdruck der Selbstbestimmung - Auftrag zur Fürsorge*, Stuttgart 2005, 8ff.
5. Vgl. BGHZ 154, 205ff.
6. Vgl. im Internet unter www.bmj.bund.de/media/archive/791.
7. Vgl. im Internet unter <http://dip.bundestag.de/btd/15/037/1503700.pdf>.
8. Vgl. S. *Schardien*, *Menschenwürde*. Zur Geschichte und theologischen Deutung eines umstrittenen Konzepts, in: P. *Dabrock*, L. *Klinnert*, S. *Schardien*, *Menschenwürde und Lebensschutz*. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004, 72f.
9. Vgl. G. *Schneider-Flume*, *Leben ist kostbar, Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*, Göttingen 2002, 21ff.
10. Vgl. S. *Schardien*, *Menschenwürde*. Zur Geschichte und theologischen Deutung eines umstrittenen Konzepts, in: P. *Dabrock*, L. *Klinnert*, S. *Schardien*, *Menschenwürde und Lebensschutz*, Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004, 98ff.
11. Vgl. M. *Welker*, Was ist Schöpfung? - Genesis I und 2 neu gelesen, in: *EvTh* 51 (1991), 208-224.
12. Vgl. S. *Schardien*, *Menschenwürde und Sterbehilfe - wider einfache Vorgaben*, in: P. *Dabrock*, L. *Klinnert*, S. *Schardien*, *Menschenwürde und Lebensschutz*, Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004, 302ff.
13. Vgl. H. *Krefß*, *Patientenverfügungen und passive Sterbehilfe in der rechtspolitischen Kontroverse*. Wo liegt eine Kompromisslinie? in: *ZEE* 49 (2005), 131-138.
14. Vgl. hierzu den Ansatz, *Autonomie und Fürsorge in christlicher Perspektive aufeinander zu beziehen*, im EKD-Text »*Sterben hat seine Zeit. Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus evangelischer Sicht*«. Ein Beitrag der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland. EKD-Texte 80, 2005. Will der Text laut Vorwort »keine abschließende Lösung der mit der Thematik der Patientenverfügung verbundenen Probleme« (S. 5) bieten, so dient er der Eröffnung des Diskussionsraums. innerhalb dessen die Thematik in differenzierter Weise behandelt werden muss. Im Wissen um die Komplexität von Krankheitsverläufen und individuellen Sterbesituationen ist hier freilich eine starke Gewichtung der Fürsorgeverpflichtung zu entnehmen. Diese soll m.E. allerdings nicht, wie von K. M. *Kodalle*, *Der Tod als »Geschick«?* Die Stellungnahme der Evangelischen Kirche zum Stellenwert der Patientenverfügung, in: *ZEE* 49 (2005), 223-229, anhand der Kritik von Einzelzitate festmacht, der Festzementierung einer unzeitgemäß christlichen paternalistischen Schicksalsergebenheit dienen. Vielmehr beleuchtet sie die verschiedenen Seiten christlicher Selbstbestimmung und Fürsorge in der Beziehung auf Gott wie Mitmenschen, um die Gefahr wie die Unmöglichkeit einer sich verabsolutierenden menschlichen Autonomie aufzuzeigen.
15. Mit dieser Grenzbestimmung soll allerdings nicht die unumstrittene Anforderung einer möglichst differenzierten Äußerung in Hinsicht auf bestimmte konkrete Behandlungsmaßnahmen wie parenterale Ernährung, Schmerztherapie etc. entkräftet sondern das Risiko einer Überschätzung dieser Möglichkeit angesprochen werden.
16. Vgl. M. v. *Renesse*. Die Patientenverfügung - »Autonomie bis zuletzt?«, in: *ZEE* 49 (2005), 144-146. Im Unterschied zu M.v.R. ist m.E. durch die im Entwurf des BMJ vorgenommene Analogisierung der Vorausverfügung eines nicht mehr Einwilligungsfähigen mit einer bewusstseinsklaren Einwilligung nicht einer Patientenautarkie Tür und Tor geöffnet, wenn die Konditionen wie unter VI, besonders dem Nichtbefolgen einer Patientenverfügung bei Anhalt Dritter für zwischenzeitliche Meinungsänderung, erfüllt sind.
17. Vgl. U. *Hempel*, »Der Tod ist einfach mächtiger als wir«, Vom ärztlichen Umgang mit Sterben und Tod, in: *Berliner Ärzte* III/2005, 12ff.
18. Vgl. U.H.J. *Kortner*, *Sterben in der modernen Stadt. Gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Rahmenbedingungen von Palliative Care*, in: *ZEE* 48 (2004), 197-210.

Thesen zur Wirtschaftsethik: Zur Frage der Implementierung moralischer Standards

Von Markus Huppenbauer

Die in den letzten Jahren intensiv diskutierten Fälle von *Enron*, *Worldcom* und anderen Firmen haben eine Reihe neuer Themen im Bereich der Wirtschaftsethik generiert. Themen beispielsweise des Earnings Management oder der Bilanzierungspraxis. Wirtschaftswissenschaftler/innen, Manager, aber auch andere Angestellte und Gewerkschafter/innen erwarten hier Antworten von Seiten der Ethik. Darüber hinaus wird in den Medien gelegentlich der Eindruck erweckt, dass wir angesichts der erwähnten Fälle in einer moralisch besonders prekären Welt leben. Man hört dabei gar nicht so selten die Erwartung, dass auch die Ethik diesen schlechten Zustand der Wirtschaft zu beklagen und insbesondere mit moralischen Appellen, diesen Zustand zu verbessern, aufzutreten habe. Der Ethik wird also zugemutet, als Weltverbesserungsinstante aufzutreten. Ich halte das für eine Überschätzung der Ethik und will entsprechende Erwartungen hier denn auch nicht bedienen. Vielmehr möchte ich sie dazu nutzen, einige Reflexionen zur Frage der Implementierung moralischer Standards vorzulegen.

Meine Frage wird also nicht sein, an welchen moralischen Standards wir wirtschaftliches Handeln im Bereich des Earnings Management, der Bilanzierungspraxis und der Buchprüfung orientieren sollten. Ich glaube, dass wir das durchaus wissen. Wie wichtig Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Transparenz, Vertrauen und Verantwortung sind - das braucht man zumindest in unserem Kulturkreis in der Regel niemandem zu erläutern. Interessant ist vielmehr die Frage, wie wir diese moralischen Standards begründen und interpretieren sollen. Das ist Aufgabe der ethisch-normativen Legitimationsreflexion. Interessant ist aber auch die Frage, ob und wie diese moralischen Standards im Bereich der Wirtschaft wirksam werden können. Das ist die Frage, die ich in meinem Beitrag aufnehmen will.

Ob und wie wir mit den hier zur Debatte stehenden Problemen umgehen, hängt meines Erachtens vom Verständnis von unter anderem drei Faktoren ab:

1. dem Verständnis des Verhältnisses von Markt und Moral,
2. dem Verständnis des Verhältnisses von individueller Moral und den Rahmenbedingungen moralischen Handelns,
3. dem Verständnis davon, welche Persönlichkeitsmerkmale wir bei den Führungskräften von Unternehmen fördern wollen.

Meine drei folgenden Thesen beziehen sich auf diese drei Punkte. Dabei wird primär die Moral von Führungskräften thematisiert, weil deren Verhalten und moralische Standards in der Öffentlichkeit gegenwärtig am intensivsten diskutiert werden. Analoges wäre natürlich auch zu »normalen« Angestellten zu sagen.

These 1: Die Orientierung an moralischen Standards soll langfristig einen Mehrwert bringen.

In der Ethik, die Kant folgt, gab es zumindest diesen Konsens: Es ist unmoralisch, moralischen Standards aus nicht-moralischen Gründen zu folgen. Wer also beispielsweise aus ökonomischen Nutzenkalkülen heraus moralisch handelt, der verfehlt - so diese Moralphilosophie - das Wesen der Moral. Moralisch handelt hier also nur, wer moralische Standards um ihrer selbst willen respektiert und befolgt.

Schon ein kurzer Blick auf die Welt faktischen, unternehmerischen Handelns zeigt allerdings, dass diese Moralphilosophie vielleicht zwar wünschenswert wäre, aber nicht die Regel ist. Auch Unternehmen, welche wohl formulierte Codes of Conduct haben und stolz auf die dort vertretenen moralischen Standards sind, müssen sich letztlich an wirtschaftlichen Kriterien orientieren. Unternehmen haben zwar eine gesellschaftliche Verantwortung. Sie, respektive die entsprechenden Führungskräfte sollten jedenfalls die begründete oder begründbare Moral der gesellschaftlichen Öffentlichkeit beachten. Aber Unternehmen sind eben gerade keine NPOs. Ethik kann und soll Teil einer Unternehmensstrategie sein, aber das primäre Ziel wird doch das Überleben des Unternehmens und eine nachhaltige Gewinnoptimierung sein. Vorausgesetzt ist also in der These jedenfalls, dass die Orientierung an moralischen Standards das Überleben von Unternehmen nicht gefährdet.

Ich sehe zwei Möglichkeiten, wie Ethik hier eingesetzt werden kann:

1. Ein unmittelbar monetärer Mehrwert für Unternehmen entsteht natürlich im Zusammenhang mit so genannten ethischen Produkten. Zu nennen sind hier etwa die T-Shirts von *American Apparel* oder die Getränke von *Innocent*,

oder ganz generell *diefair trade-Produkte*. Im Bereich der Finance sind die Ethikfonds zu nennen.

2. Die Orientierung an bestimmten moralischen Standards ist aber auch dort ökonomisch sinnvoll, wo damit beispielsweise Risiken des Reputations- oder Vertrauensverlustes vermieden werden sollen. Das heißt: Monetär hat das Einhalten bestimmter moralischer Standards zwar möglicherweise kurzfristig negative Folgen, aber es wird aufgewogen durch langfristige Reputations- und Vertrauensgewinne.

Nun könnte man seitens der Ethik einwenden, mit dieser Interpretation der Ethik als Teil der Strategie von Unternehmen, werde Ethik pervertiert. Ich erwähne zwei mögliche Fragen:

1. Kann man, so wird etwa gefragt, einem Menschen oder Unternehmen wirklich trauen, die aus ökonomischen Kalkülen heraus moralisch handeln? Was passiert, wenn dieser Anreiz wegfällt? Dieses Argument verfehlt meines Erachtens die Pointe des hier diskutierten Ansatzes: Gerade weil man ja nicht traut, setzt man auf Anreize.

2. Und wenn Ethik doch etwas kostet, wenn also ein Unternehmen aus moralischen Gründen auf bestimmte Aufträge verzichten muss und auch nicht unmittelbar mit Reputationsgewinnen rechnen kann? "Es gibt moralische Werte, wie beispielsweise die Menschenwürde, die auch in solchen Fällen schlechterdings nicht zur Disposition stehen dürfen. Müsste dann nicht aus ethischen Gründen zwingend auf entsprechende unternehmerische Aktivitäten verzichtet werden?"

Ich kann das hier nicht ausführlich diskutieren. Erwähnt sei zunächst nur eine diese Fragen aufnehmende These im Anschluss an Karl Homann.

These 2: Es müssen ökonomische und gesetzliche Anreize geschaffen werden, welche die Implementierung moralischer Standards begünstigen.

Homann bestreitet nicht, dass es nicht verhandelbare moralische Standards und Werte gibt. Seine These ist allerdings diese: Eine Ethik, die sich nicht mit der Frage beschäftigt, wie ihre Normen und Werte implementiert werden können, ist unvollständig." Und, so Homann weiter, moralische Standards, deren Respektierung auf die Dauer substantielle Nachteile am Markt mit sich bringen, werden sich nicht durchsetzen. Das heißt, als Ethiker müssen wir uns immer fragen, wie die postulierten Normen und Werte umgesetzt werden können. Es ist realistischerweise davon auszugehen, dass im Falle der Wirtschaft und entsprechender Akteure ökonomische Anreize wirksam sind.¹⁰

Ein Beispiel aus der Finance: Nicht nur aus diesem Bereich kennen wir ja das Problem, dass das bloße Einhalten von Gesetzen in einer globalisierten Welt für Unternehmen Spielräume eröffnet, die moralisch reflektiert werden müssen. So wenn internationale Unternehmen in einem Kontext tätig sind, der durch unterschiedliche nationale Gesetze bezüglich Rechnungslegung und Auditing

charakterisiert ist. Es ist zwar vielleicht ökonomisch interessant, entsprechende Spielräume auszunutzen, aber ist es auch moralisch legitim? Ich erwähne ein Beispiel, bei dem diese Spielräume nicht ausgenutzt werden: In der Sorgfaltspflichtvereinbarung der schweizerischen Bankiervereinigung steht: »Die Banken dürfen ihre ausländischen Zweigniederlassungen und ihre ausländischen, im Bank- und Finanzbereich tätigen Konzerngesellschaften nicht dazu missbrauchen, diese Vereinbarung zu umgehen.«!

Ein weiteres Beispiel: Die beiden Zürcher Ökonomen Rajna Gibson-Asner und Mare Chesney haben gezeigt, dass die gängige Praxis, Manager mit Aktienoptionen zu entlohnen, deren Anreiz zu betrügen unter bestimmten Bedingungen erhöht." Mit dem Instrument der Stock Options beabsichtigt man natürlich gerade das Gegenteil. Man will Anreize setzen, dass sich Manager besonders stark für ihr Unternehmen engagieren. Vorausgesetzt wird dabei, Manager seien immer ehrlich - dann würde das auch bestens funktionieren. Aber das ist eben nicht immer der Fall. Besonders wenn die Wirtschaft schlecht läuft und die Aktien von Unternehmen unter Druck geraten, erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass die Bilanzen der Firma manipuliert und die Optionen ausgeübt werden.¹³ Auch damit befinden wir uns natürlich noch auf der Ebene der Anreize. Hier können Unternehmen das Verhalten von Managern - wie Gibson-Asner und Chesney meinen - sehr weit gehend steuern."

Ökonomische Anreize können und müssen allenfalls mit geeigneten Rahmenbedingungen wie etwa *Voluntary Agreements* oder *Codes of Conduct* unterstützt werden. Besonders wichtig ist dabei, dass die auf Freiwilligkeit setzenden Codes of Conduct nicht nur als Hochglanzbrochüren verteilt werden, sondern Eingang in die Strategien und Führungsstrukturen von Unternehmen finden. Es muss gewährleistet sein, dass unternehmensintern kein Angestellter Nachteile erleiden muss, wenn er den Code of Conduct des Unternehmens befolgt. Er oder sie sollte vielmehr für dessen strikte Einhaltung belohnt werden." So soll beispielsweise das in den USA und GB praktizierte Whistle-blowing gemäß einem Vorschlag der Eidgenössischen Bankenkommission auch in den Schweizer Banken mit entsprechenden Verfahren institutionalisiert werden.

Geeignete Instrumente zur Durchsetzung moralisch gewünschten oder gebotenen Verhaltens können natürlich auch über die Gesetzgebung geschaffen werden. Gesetze sind nicht nur wirksam sondern auch fair, weil sie von allen Akteuren befolgt werden müssen. Ein Beispiel dafür ist der Sarbanes-Oxley Act von 2002.

Wirtschaftsethiker wie Karl Homann setzen also nicht primär auf die Moral von Individuen". Wichtiger sind hier ökonomische und juristische Rahmenbedingungen, die dafür sorgen, dass auch das Handeln von unmoralischen Menschen moralischen Standards gehorcht. Nur so sei zu gewährleisten, dass die Orientierung an bestimmten moralischen Standards keine substantiellen und langfristigen Nachteile am Markt mit sich bringe.?"

Nun kann man natürlich nicht alles in Form von Gesetzen, Verträgen und Verhaltenskodizes regeln." Es kommt

irgendeinmal der Punkt, wo ökonomische Steuerung nicht beabsichtigte Folgen generiert und moralische oder gesetzliche Verbote in schwerfällige Überregulierung ausarten. Damit wird dann die Effizienz und Innovativität gehemmt. Unternehmen und Individuen müssen Spielräume haben, um wirtschaftlich sinnvoll handeln zu können. Homanns These muss darum gerade im Hinblick auf seinen zentralen wirtschaftsethischen Fokus, die Implementierung moralischer Standards, doch ergänzt werden durch das Thema der Moral von Individuen.¹⁹

These 3: Es ist für Unternehmen von zentraler Bedeutung, an welchen nicht-ökonomischen Werten sich ihre Führungskräfte orientieren.

Unternehmen sind auf die moralische Integrität" ihrer Angestellten angewiesen. In der Wirtschaft zentrale Werte wie Vertrauenswürdigkeit, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit und Unabhängigkeit können nicht ausschließlich ökonomisch im Unternehmen selbst oder durch gesetzliche Anreize der Strafvermeidung generiert werden. Und doch gehören sie als *intangible assets* zu den wichtigsten Ressourcen eines Unternehmens, die in keiner Bilanz auftauchen.

Es lässt sich natürlich fragen, ob nicht gerade die Struktur der heutigen Märkte sowie die Strategien vieler Unternehmen die Gier und das übersteigerte Selbstinteresse ihrer Manager fördern." Was dagegen tun? Es wäre wohl am kostengünstigsten, hätten Manager eine Persönlichkeitsstruktur, in der moralische Integrität ein zentraler Wert ist. Solche Persönlichkeiten würden nicht jede Möglichkeit nutzen, sich selbst zu bereichern. Sie würden vielmehr als Gegenleistung für ihre Entlohnung mit Engagement den nachhaltigen Erfolg ihres Unternehmens und dessen Share- und Stakeholder verfolgen. Und, so meine Beobachtung, im Grunde genommen tun das ja die meisten. Allerdings überlegen sich Unternehmen und Öffentlichkeit zu wenig, woher diese personale Basis wirtschaftlichen Erfolgs kommt. Unternehmen sind hier essentiell auf etwas angewiesen, was sie nicht selbst generieren können." Diese personale Basis wirtschaftlichen Erfolgs ist nicht nur eine Folge ökonomischer Anreize, wie sie ein Unternehmen steuernd einsetzen kann. Diese ist auch nicht nur eine Folge gesetzlicher Verbote, wie sie der Gesetzgeber erlassen kann. Woran wir uns als Persönlichkeit auch in einem Unternehmen orientieren, das ist eine Ressource, welche Unternehmen durch Familien, Schulen, Kirchen, NGOs und andere soziale Netzwerke zur Verfügung gestellt wird." In deren Kontext werden eine eigenverantwortliche, individuelle Arbeit an der Persönlichkeit und entsprechende Werthaltungen als Orientierung vermittelt und ermöglicht."

Im Hinblick auf die Frage der Implementierung moralischer Standards ist Homanns Ansatz also mit einem tugendethischen Ansatz zu ergänzen. Denn die Befolgung moralischer Regeln und Prinzipien, wie wir sie heute in

Bezug auf wirtschaftliches Handeln gerne fordern, ist eine nicht triviale und nicht selbstverständliche Angelegenheit." Moralische Regeln und Prinzipien (wie etwa Gerechtigkeitsforderungen) sind immer abstrakt, das entsprechende moralische Wissen situationsindifferent. Die Arbeit an der Persönlichkeit im Hinblick auf moralische Integrität schafft demgegenüber die Voraussetzung dafür, dass in den unterschiedlichsten Situationen zumindest auf eine Sensibilität für Fragen der Moral, auf bestimmte Werthaltungen und eine Bereitschaft, entsprechend zu Handeln rekurriert werden kann. Dass es dazu auch der Kompetenz in Form ethischen Urteilsvermögens bedarf, ist selbstverständlich. Und natürlich sind dazu spezifische Ausbildungsanstrengungen seitens der Hochschulen und der Wirtschaft nötig".

Wohlverstanden, es geht überhaupt nicht darum, dass wir von Managern (oder andern Angestellten) den Status von moralischen Heiligen verlangen. Es geht nur darum, nicht ständig mehr zu wollen als vertraglich vereinbart ist. Es geht nur darum, nicht nur die eigenen Interessen aufs maximalste durchzusetzen, nicht jede gesetzliche oder regulatorische Lücke zum eigenen Vorteil auszunutzen. Das setzt allerdings ein gewisses Maß an Bescheidung und Zufriedenheit voraus. Es braucht dafür Persönlichkeiten, die insgesamt ein sinnerfülltes und gelingendes Leben führen. Es braucht also Menschen, die bezüglich der Frage, an welchen Werten sie sich orientieren wollen, nicht nur auf ökonomisch-monetäre Werte setzen. Die, etwas plakativ gesagt, ihre Identität bewusst nicht nur über Geld und Einkommen definieren. Nun gibt es natürlich nur wenige Menschen, die das öffentlich als ihr Ideal vertreten würden. In der Regel lassen wir uns in unserm Leben selbstverständlich von einer Reihe von nicht-monetären Werten leiten." Werte der Liebe in der Familie beispielsweise oder der Gerechtigkeit in unserer Gemeinschaft. Moralische Integrität hat nicht zuletzt damit zu tun, ob und wie wir diese nicht-monetären Werte auch in einem primär monetär-ökonomischen Kontext wie einem Unternehmen zur Orientierung unserer Handlungen einsetzen.

Ob sich daraus wie von Ulrich Thielemann gefordert ein »Primat der Ethik« auch bezüglich unternehmerischen Handelns ableiten lässt, wäre jedenfalls zu diskutieren." Zwar macht er aus der Binnenperspektive der Ethik Sinn. Aber bezogen auf eine gesamtgesellschaftliche Debatte, in der Ethik ja nur eine Stimme unter mehreren darstellt, eine Stimme, die zudem noch intern pluralistisch ist, sind andere Verhältnisbestimmungen von Ethik und Ökonomik möglich. Denkbar ist etwa ein gleichsam Luhrmannsches Nebeneinander von Ökonomie und Ethik, die sich gegenseitig »irritieren« oder durch »Übersetzungen- korreliert werden".

Ein zentrales Problem sehe ich darin, dass die Geltung lebensweltlich relevanter, privater oder öffentlicher moralischer Standards in Kontexten der Wirtschaft mit ihren funktional ausdifferenzierten Strukturen und Sachzwängen tatsächlich (und mit teilweise guten Gründen!) nicht mehr unbedingt und in jedem Fall evident ist. Die Welt, in der wir moralisch handeln wollen, ist komplex.

Ich fasse zum Schluss zusammen. Damit anerkannte moralisch Standards das Handeln im Bereich der Wirtschaft wirksam orientieren können, braucht es drei Dinge:

1. Es braucht Ethik, die als Teil der Unternehmensstrategie langfristig einen Mehrwert bringt.
2. Es braucht ökonomische und juristische Rahmenbedingungen, welche für moralisches Handeln Anreize setzen.
3. Es braucht Persönlichkeiten, welche sich an moralischer Integrität orientieren und auch in wirtschaftlichen Kontexten gemäß anerkannten moralischen Standards handeln.

Prof Dr. Markus Huppenbauer
USFP Ethik - Universität Zürich
Zollikerstrasse JJ
CH-8008 Zürich

Literatur

Böckenförde, Ernst Wolfgang 1991, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt (Suhrkamp).

Breu, Raymond 2005, Earnings Management, Präsentation an der Konferenz »Earnings Management - Myths and Realities« (24.10.2005) des Centre for Corporate Responsibility and Sustainability at the University of Zürich (CCSR) und des National Centre of Competence »Financial Valuation and Risk Management« (FINRISK) in Zürich.

Chesney, Marc/Gibson, Rajna 2005, Stock Options and Managers' Incentives to Cheat, in: Finance & Bien Commun/Common Good, Nr. 22, Summer 2005, 11-13.

Duska, Ronald F./Duska, Brenda Shay 2003, Accounting Ethics, Malden/Oxford (Blackwell).

Homann, Kar! 1999, Die Relevanz der Ökonomie für die Implementation ethischer Zielsetzungen, in: Handbuch der Wirtschaftsethik, Band 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik, Gütersloh, 322-343.

Huppenbauer, Markus/De Bernardi, Jörg 2003, Kompetenz Ethik für Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Ein Tool für Argumentation und Entscheidungsfindung, Zürich (Versus Verlag).

Joas, Hans 1999, Die Entstehung der Werte, Frankfurt (Suhrkamp).

Lev, Baruch 2005, Earnings Management – Myths and Realities, Präsentation an der Konferenz »Earnings Management - Myths and Realities« (24.10.2005) des Centre for Corporate Responsibility and Sustainability at the University of Zürich (CCSR) und des National Centre of Competence »Financial Valuation and Risk Management« (FINRISK) in Zürich.

Ortmann, Günther 2003, Regel und Ausnahme. Paradoxien sozialer Ordnung, Frankfurt (Suhrkamp).

Solomon, Robert C. 1992, Ethics and Excellence. Cooperation and Integrity in Business, New York/London (Oxford University Press).

Solomon, Robert C. 1999, Corporate Roles, Personal virtues: An Aristotelian Approach to Business Ethics, in: Dondson, Thomas/Werhane, Patricia H. (eds) 1999, Ethical

Issues in Business. A Philosophical Approach, Upper Saddle River/NJ (Pearson Prentice Hall), 81-93.

Steinman, Horst/Kustermann, Brigitte 1999, Unternehmensethik und Management: Überlegungen zur Integration der Unternehmensethik in den Managementprozess, in: Handbuch der Wirtschaftsethik. Band 3: Ethik wirtschaftlichen Handelns, Gütersloh, 210-231.

Rippe, Klaus-Peter 2005, »Greed is out - Ethics is in«. Zur Verantwortung von Unternehmen und Unternehmensleitungen, Quelle: <http://www.ethikdiskurs.ch/wirtschaftsethik/publikationen> (5.10.2005).

Thielemann, Ulrich 2005, Der Fall Enron(s). Ein Anlass, über den wirtschaftsethischen Status von Managementintegrität nachzudenken, in: Forum Wirtschaftsethik, Vierteljahresschrift, 13. Jg. Nr. 2/2005, 37-45.

Thielemann, Ulrich 2005, Compliance and Integrity – zwei Seiten ethisch integrierter Unternehmensführung. Lektionen aus dem Compliance-Management einer Grossbank, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, Jahrgang 6/Heft 1, 31-43.

Suchanek, Andreas 2005, Enron - Fehlende Investitionen in Vertrauen, in: Forum Wirtschaftsethik. Vierteljahresschrift, 13. Jg. Nr. 2/2005, 26-35

Werner, Micha H. 1999, »Anwendungsprobleme« in der normativen Ethik? Vorbereitende Bemerkungen im Hinblick auf die Anwendungskontroverse in der Diskursethik, Institut für Wirtschaftsethik der Universität St. Gallen (Hg.), Beiträge und Berichte Nr. 85.

Zimmermann, Philippe/Schweizer, Markus 2005, »Whistle-blowing«-Regeln in der Bankenwelt. Verringerung des Risikos von Reputationsschäden, NZZ 6./7.8.2005, 25.

Anmerkungen

1. Es gibt natürlich auch gegenteilige Erwartungen: Man erwartet dann nichts von der Ethik, hält sie vielleicht sogar für störend. Das Befolgen der Gesetze gilt hier als relevantes und ausreichendes Kriterium im Hinblick auf Ethik-Performance.
2. Vgl. dazu *Huppenbauer*(e) *Bernardi* 2003, 35ff.
3. Vgl. dazu im Bereich der Accounting Ethics *Duska/Duska* 2003, insbesondere pp. 75-105. Wichtig ist es allerdings zu beachten, dass gerade im Bereich der Rechnungslegung und -prüfung (*auditing*) die Frage nach der Wahrheit der entsprechenden Zahlen nicht immer einfach zu beantworten ist. Man ist hier in einem großen Ausmaß auf Schätzungen angewiesen (vgl. dazu *Lev* 2005 und *Breu* 2005). Diese haben unter anderem mit Ungewissheiten bezüglich zukünftiger Entwicklungen zu tun. Jedenfalls lassen sich gemäss Auskunft von Experten Betrug und Ehrlichkeit nicht immer unterscheiden.
4. Für relevant halte ich in diesem Zusammenhang die Position von *Homann* 1999: Wirtschaftsethik hat es wesentlich zu tun mit der Übersetzung der Ethik in die Sprache der Wirtschaft, also in die Sprache von Vorteils-Nachteils-Kalkulationen *iHomann* 1999,

- 332ff.). Es geht also darum »normative Fragen in *tennis ofeconomics*« (1999, 334) zu diskutieren.
5. Vgl. dazu *Rippe* 2005, 9, der diesbezüglich von den Treuhandpflichten der Manager spricht.
 6. Vgl. <http://www.americanapparel.net/index.html> (5.10.2005)
 7. Vgl. <http://www.innocentdrinks.co.uk/> (5.10.2005)
 8. Vermutlich lässt sich der Reputationsgewinn in der Regel nicht quantifizieren. jedenfalls nicht kurzfristig.
 9. Vgl. dazu *Homann* 1999, 324f. und 336f. Kritisch zu einer derartigen Position Werner 1999 (im Kontext der St. Galler Wirtschaftsethik) mit einem Fokus auf diskursive einlösbaren Legitimationsfragen.
 10. Das Argumentieren mit und das Setzen auf Anreizbedingungen vermeidet zunächst einmal ein Moralisieren bezüglich der Verantwortungsträger. Vgl. zu den Anreizbedingungen und speziell zum Fall Enron Suchanek 2005, 31f.
 11. VSB 2003, Art 1, Präambel, Kommentar I, Ziffer 2. Auf diese Stelle hat mich Prof. *Christine Hirszowic*: (Zürich) aufmerksam gemacht.
 12. Zum Zeitpunkt der Abfassung meines Papers war die Studie von Gibson und Chesney noch nicht publiziert. Eine Zusammenfassung ist unter dem Titel »Stock Options and Managers' Incentives to Cheat« 2005 publiziert worden.
 13. Deshalb sollten keine Optionen, sondern Aktien als Prämien eingesetzt werden.
 14. Auch auf dieser Ebene schlägt *Hirszowic*; in ihrem Kommentar zu meinen Thesen ein Reputations-Rating für Manager vor. Wenn dann ein Manager ein schlechtes Renommee bezüglich dem Einhalten moralischer Standards hätte, würde das seiner Karriere (und indirekt seinem Unternehmen) schaden.
 15. Vgl. dazu *Zimmermann/Schweizer* 2005.
 16. Vgl. etwa *Homann* 1999, 330
 17. Ich erwähne nur am Rande, dass gerade evangelische Theologen mit dieser These kaum Probleme haben sollten. Sie gehen ja von der beschränkten Fähigkeit der Menschen zum moralisch richtigen Handeln aus.
 18. Zudem hat *Lev* 2005, Folie 7 und 8, darauf hingewiesen, dass Bilanzmanipulatoren gar nicht unbedingt von Standards wie beispielsweise GAAP abweichen müssen.
 19. Zentral ist hier die Differenz zwischen Compliance- und Integritätsansatz. Vgl. dazu *Steinmann/Kuster-mann* 1999 und *Thielemann* 2005.
 20. Vgl. dazu *DuskatOuska* 2003, *Siff* und schon *Solomon*: »Integrity is not so much a virtue itself as it is a complex of virtues, the virtues working together to form a coherent character, an identifiable and trustworthy personality" (1992, 168).
 21. Nicht auszuschließen ist etwa ein Effekt, den das *quarterly reporting* auf das Verhalten von Managern in börsenkotierten Unternehmen haben könnte.
 22. Vgl. eine analoge These von *Böckenförde* im Hinblick auf den säkularisierten weltlichen Staat. Dieser »lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.« (1991,112).
 23. Vgl. dazu auch *Christoph Weber* (unveröffentlichtes Manuskript): Die Gesellschaft schafft die Bedingungen für die Existenz von Unternehmen und für deren Möglichkeit zum Erfolg. Unternehmen stehen deshalb in der Verantwortung, einen Beitrag zu leisten, dass die Gesellschaft ihnen und anderen Unternehmen diese Freiheit überhaupt bieten kann.
 24. Moralphilosophisch wird man hier eher vom Selbst sprechen und könnte so an die ethische Debatte um Selbstsorge anknüpfen. Vgl. dazu auch *Duskallruska* 2003, 82, die von »integrity« als »an element of character« sprechen. Dazu im Bereich der Wirtschaftsethik auch schon *Solomon* 1999. Und allgemein mit einem Fokus auf der Identität von Individuen *Joas* 1999. Paradigmatisch: »Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz« (1999, 255).
 25. Vgl. dazu auch grundsätzlich *Ortmann* 2003: Auch wenn wir (moralische) Regeln kennen, ist immer noch die Frage offen, wie wir diese interpretieren wollen und wie wir die Situation interpretieren, in welcher die Regel Anwendung finden soll: Die »Anwendung einer Regel [verlangt] Interpretationen und Entscheidungen [...], die sie selbst nicht restlos steuern kann« (2003,35).
 26. Vgl. dazu *Suchanek* 2005,34.
 27. Allerdings darf man hier auch nicht blauäugig argumentieren. Viele der Entscheidungen, die wir bezüglich unseres Lebens fällen, verdanken sich monetären wie auch nicht-monetären Kosten-Nutzen-Abwägungen.
 28. Vgl. *Thielemann* 2005, 44
 29. Vgl. etwa *Homann* 1999.

Theologische Männerforschung?

Zur Frage der Relevanz von Männerforschung in der Theologie

Von Martin Fischer

»Theologische Männerforschung: ein Gebot der Stunde« - rief Gotthard Fuchs vor nunmehr elf Jahren aus.¹ Offenbar ist sein Appell im deutschsprachigen Raum beinahe ungehört verhallt, denn die Zahl der Publikationen, die aus theologischer Perspektive Männer in den Blick nehmen, ist äußerst überschaubar geblieben.² Immerhin ist das Interesse an der spezifischen Religiosität von Männern gestiegen. Erwähnt sei z.B. die im Frühjahr 2005 veröffentlichte Studie »Was Männern Sinn gibt« zur »unsichtbaren Religion kirchenferner Männer«, die im Auftrag der Männerarbeit der EKD und des katholischen Männerwerkes erstellt wurde.³ Freilich schließt sich hier sofort die Frage an: Theologische Männerforschung - was soll das sein? Und: Wozu? Welche Perspektive versuchen derartige Überlegungen einzunehmen, die nach feministischer Kritik der letzten Jahrzehnte den Anspruch erheben, ernst genommen werden zu wollen? Um dies beantworten zu können bedarf es einer Positionsbestimmung aktueller Männerforschung und einer Verhältnisbestimmung zu feministischer Forschung, um sodann die behauptete Relevanz dieser Ergebnisse für das theologische Geschäft in der gebotenen Kürze zu beleuchten.

In anderen wissenschaftlichen Disziplinen sind Men's Studies" zwar auch noch ein seltenes, aber durchaus kräftiges Pflänzchen geworden. Allerdings wird schnell deutlich, dass es um deren Akzeptanz noch nicht zum Besten bestellt ist. Das liegt zum einen an der politischen Frage, inwiefern es überhaupt notwendig sei, Männerforschung zu betreiben, wenn doch ohnehin alle Wissenschaft bislang androzentrisch gewesen und es darum überflüssig sei, wenn nicht sogar ein Affront, noch »mehr« »Männer«forschung zu etablieren. Zum anderen liegt dies an der umstrittenen Definition von Gender Studies, denen die Men's Studies zu- oder unterzuordnen sind.

Da Fachtagungen gemeinhin beanspruchen, dem aktuellen Diskussionsstand ein Forum zu bieten, soll hier von einigen Konferenzen, die sich mit Genderfragen befassten, berichtet werden. Daran soll die gegenwärtige Diskussion zum Verständnis von Gender Studies, der Rolle der Men's Studies und - gegebenenfalls - die Relevanz für die theologische Arbeit dargestellt werden.

Die Konferenzen waren: »Gender Studies zwischen Theorie und Praxis: Standortbestimmungen«, Universität *Konstanz* (24.-25. April 2003)⁵; »Masculinity, Patriarchy and Power«, University of *Southampton* (5.-7. April 2004)⁶; »Das Geschlecht der Religion« (Internationale Tagung der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie), Katholische Privatuniversität *Linz*: (3.-5. Juni 2004)⁷; 3. Jahrestagung des Arbeitskreises für Interdisziplinäre Männerforschung, *Stuttgart* (24.-26. Juni 2004)⁸; 1. Europäische Väterkonferenz, *Wien* (15.-16. September 2004)⁹.

1. *Konstanz* widmete sich mit der Frage »Von Sex zu Gender und zurück?« Standortbestimmungen von Gender und Gender Studies und ging u.a. dem Problem nach, inwiefern Judith Butlers Ansatz, wonach nicht nur das soziale Geschlecht (*gender*) sondern auch das biologische Geschlecht (*sex*) konstruiert sei, heute noch tragfähig ist. Denn das »[...] und zurück?« im Untertitel wies auf den Umstand hin, dass nach einer stark sozialkonstruktivistisch orientierten Phase neuerdings wieder biologische Essentialismen und Determinismen zu beobachten sind. *Manfred Weinberg* sieht darin jedoch keinen Widerspruch und plädierte dafür, die hierarchisierte Dichotomie von *sex* und *gender* aufzugeben und sowohl eine Konstruiertheit von *sex* als auch »materielle Anteile« von *gender* anzuerkennen. Die Aufgabe der Gender Studies wurde durchaus heterogen beurteilt, und reichte von einem erkenntniskritischen, politischen Ansatz (*Regina Becker-Schmidt, Barbara Thiessen* u.a.) bis hin zu *Stefan Hirsehauers* Plädoyer, Gender Studies primär als Forschung zu begreifen, welche diese in dem Maße seien, als sie nicht mehr in Politik ihre primäre Bestimmung hätten - was ihm deutliche Kritik einbrachte.

Nur eines war allen Positionen gemeinsam: Men's Studies kamen so gut wie nicht vor.¹⁰ Während den Queer und Transgender Studies (*Sabine Hark, Ralph Poole* et al.) erfreulich viel Platz eingeräumt wurde, blieb Männerforschung hinten. Männer kamen allenfalls im Kontext einer Verhältnisbestimmung zu Frauen vor (*Helga Kotthoff, Tove Soiland*) oder im Rahmen der Deonstruktion der Heteronormativität und Androzentrizität (*Gabriele Dietze*) und im Kontext der Queer Studies. Es scheint demnach Gender Studies lediglich als alternativer Begriff für Frauenforschung verwendet worden zu sein.!

Dies liegt m.E. an der umstrittenen Definition von Gender Studies. Wenn Gender Studies lediglich als modischer Begriff verwendet wird, und ausschließlich Themen aus der Perspektive von Frauen untersucht werden, dann sind Gender Studies in der Tat »a sign of a politically defused feminism«, Feministische Kritik am Gender-Begriff!¹¹ liegt wohl auch darin begründet, dass Männern abgesprochen wurde, überhaupt ein Gender zu haben." Die Bezeichnung Gender Studies auf Frauenforschung alleine anzuwenden, erscheint insofern tatsächlich sinnlos und verringert die politische Schlagkraft feministischer Agenden erheblich.

Ein Jahrzehnt später hat sich nach zuweilen heftigen Diskussionen die Ansicht durchgesetzt (zumindest im Bereich der, den Feminismus konstruktiv bewertenden Men's und Masculinity Studies, die ja von Männern und Frauen betrieben werden), dass Männer ebenso wie Frauen historischen und kulturellen Prozessen bei der Ausbildung von Gender unterworfen sind, und dass Männlichkeit keineswegs ein statisch, monolithisch Ding ist." Calvin Thomas argumentiert, dass Männlichkeitsforschung, sofern sie im Horizont des feministischen Projekts stattfindet, weder eine Beschlagnahme noch ein Verrat am Feminismus ist, sondern vielmehr dessen wertvolle und notwendige Konsequenz.¹⁶

Darum erscheint es sehr wohl sinnvoll, den Begriff Gender Studies beizubehalten, allerdings im Sinne eines relationalen Ansatzes, dass Men's Studies, Women's Studies und Queer Studies (Lesbian, Gay, Intersexual und Transgender Studies) aufeinander bezogen sein sollten, wodurch Gender Studies nicht als »politisch entschärfter Feminismus« erscheinen, sondern als Dachbegriff, der die eben genannten Teilbereiche zuzüglich der Erforschung der *Geschlechterverhältnisse* umfasst, und damit nicht auf binäre Starrheit, sondern auf ein Differenzmodell abhebt, das der Komplexität unterschiedlicher gesellschaftlicher Machtgefüge Rechnung trägt.

In diesem Sinne scheint *Konstanz* den aktuellen Diskussionsstand zu Genderfragen nur in eingeschränkter Weise widerspiegelt zu haben. TheologInnen standen nicht auf der Liste der Vortragenden, theologische Themen wurden nicht angesprochen, vielleicht mit Ausnahme der religionswissenschaftlichen Überlegungen von Susanne Lanwerd, die aus feministischer Perspektive den Religionsbegriff F. Schleiermachers beleuchtete.

2. *Southampton* stand dagegen ganz explizit im Zeichen der Men's Studies. Das Programm beinhaltete drei Hauptvorträge (*Stefan Dudink*, *Steven F. Kruger*; *Michele Cohen*), dazwischen war eine Vielzahl von »parallel sessions« angesetzt. Obwohl als interdisziplinäre Konferenz konzipiert, kam die deutliche Mehrheit der Beiträge aus den Geschichtswissenschaften. Ein breites internationales Spektrum an ReferentInnen bot Einblicke in verschiedenste Konzepte von Männlichkeiten und männlichen Lebensvollzügen: Bekehrte Alkoholiker und die Ursprünge der Therapie-Kultur in den USA des 19. Jhs. (*Chavigny*, USA); die Erfahrung der institutionellen Isolierung von Krankenpflegern in der Gegenwart (*Harding*, Neuseeland); über die Konstruktion von Männlichkeit durch die »Grand Tour« britischer Adelliger im England der Frühmoderne (*Capp*, GB); zur Konstruktion von Gender in schwedischen Familien im 17. Jh. mit bemerkenswerten Details zu zwischengeschlechtlicher Gewalt unter Haushaltsmitgliedern (*Hansen*, Schweden) - um nur einige Themen zu nennen. Grundlegende theoretische Überlegungen zur historischen Männerforschung und deren Weiterführung stellte S. Dudink in seinen Ausführungen¹⁷ an, in denen er sich für eine vergleichende Forschung hinsichtlich der zahlreichen detaillierten Fallstudien aussprach und zur Entwicklung einer »conceptual history of -masculinity in a long term perspective« aufrief.

Die Positionierung von Men's Studies als Teil der Gender Studies stand hier außer Streit. Die Weite der Themenstellungen und die Beschäftigung auch mit Detailfragen zeigte, dass Männerforschung in den Geschichtswissenschaften bereits ein fruchtbarer Arbeitsbereich geworden ist. Theologische Themen wurden jedoch nicht angesprochen.

3. *Lin*; behandelte die Frage nach dem »Geschlecht der Religion«. Auch hier bot sich eine große Bandbreite an Zugängen und Konzepten, aus denen ich *Saskia Wendels* »Hat Religiosität ein Geschlecht?« herausgreifen möchte, da ihr Beitrag nicht einen dezidiert feministischen Standpunkt ausspielte (sondern vielleicht eher einen »Genderstandpunkt«) und darum auch für Männerforschung von größerem Gewinn sein könnte. Mit der Unterscheidung von Religion (als materiale symbolische Ausdrucksform) und Religiosität (als Existenzial des Individuums) zeigte sie, dass die Geschlechterdifferenz zwar auf die Religion, nicht jedoch auf die Religiosität Einfluss ausübe, und verneinte damit die Existenz einer genuin weiblichen oder männlichen Religiosität. Allerdings gebe es eine Geschlechterdifferenz nach der Transformierung von Religiosität in Religion, was dann sehr wohl zu Herrschaftskritik Anlass gebe. Sie schloss mit der kritischen Anfrage an J. Butler, ob denn nicht doch irgendwo ein diskursiver Rest bleibe, der sich der Geschlechterdifferenz entziehe.

Wendel beantwortete damit zwar die Frage im Titel ihres Vortrags, ging jedoch nicht auf das sich anschließende Problem des »Geschlechtes der Religion« ein. Denn die feministisch-theologische Kritik an »den Männerkirchen« (als empirische und organisierte Ausformungen von Religion) steht in gewissem Kontrast zum Befund, dass »das Kirchengvolk« in unseren Breitengraden heute mehrheitlich weiblich ist.

Als Florian Uhl" die Tagung eröffnete, begründete er die Tatsache, dass ausschließlich Frauen referierten, damit, dass die hervorragende Qualifikation der Referentinnen zu dieser Auswahl geführt habe (und das hohe Niveau der Vorträge sprach für sich'), und nicht - wie er beinahe etwas verschämt anmerkte - dass »wir Männer« (Uhl) dazu nichts zu sagen hätten. Es wäre zumindest interessant gewesen zu erfahren, an welche männlichen Vortragenden er dabei gedacht hat. Oder könnte es nicht sein, dass Männer bislang diesen Fragen kaum Aufmerksamkeit geschenkt haben?

4. Stuttgart setzte sich kritisch mit Robert Connells Konzept der »hegemonialen Männlichkeit« auseinander. *Christa Hämmerle* zeigte, basierend auf den Ergebnissen einer Studie zu Militär und Männlichkeiten in der Habsburgermonarchie (1868-1914/18), dass das Militär in der Konstruktion von Männlichkeit im Habsburger Reich eine weit geringere Rolle spielte, als dies vielleicht andernorts der Fall war.¹⁹ Von besonderem Interesse war aus theologischer Sicht Yvonne Maria Wemers" Präsentation eines Forschungsprojektes mit dem Titel »Christliche Männlichkeit - ein Paradox der Moderne. Männer und Religion im nordeuropäischen Kontext 1840-1940«, das sich den Beziehungen zwischen Christentum und der Konstruktion von Männlichkeit im skandinavischen Raum dieser Zeitspanne widmet. Leider steht dieses Projekt erst ganz am Anfang, weshalb Ergebnisse noch eine Weile auf sich warten lassen. *Nicole Grochowina* vertrat die These, dass Connells Konzept sehr wohl auch auf die Zeit vor dem ausgehenden 18. Jh. anwendbar sei," wie sie anhand von täuferischen Martyrologien des 16. Jhs. nachzuweisen versuchte." *Sylka Scholz* kritisierte, dass bislang offen geblieben sei, was »inhaltlich« unter hegemonialer Männlichkeit zu verstehen ist. Dies stelle insofern ein gravierendes Problem dar, als der Begriff in fast allen Publikationen und Diskussionen zum Thema Männlichkeit gegenwärtig ist und trotzdem beinahe »zu einer inhaltsleeren Formel« geworden sei. Dies liege u.a. an Connell selber, der diesen zentralen Begriff in undifferenzierter multipler Weise verwende. Scholz schlug vor, im Anschluss an Connells Konzept und mit Bezug auf Bourdieus" Theorie der männlichen Herrschaft hinfort von »männlicher Hegemonie« zu sprechen, weil diese den zahlreichen, unterschiedlichen und einander z.T. auch widersprechenden sozialen Praxen von Männlichkeit gemeinsam sei, und zwar in der Überlegenheit des Männlichen, das die Norm darstelle, gegenüber dem Weiblichen.

Auch in Stuttgart wurden Men's Studies eindeutig im Rahmen der Gender Studies verortet, was sich nicht zuletzt an der großen Zahl von *Männerforscherinnen* widerspiegelte. Das skandinavische Forschungsprojekt und Beiträge wie jener der Historikerin Grochowina verweisen auf das Desiderat theologischer Männerforschung, wobei freilich festzuhalten ist, dass sich diese nicht in historischen oder religionssoziologischen Fragestellungen erschöpft (s.u.).

5. Wien widmete sich dem Thema Vaterschaft in den Themenkreisen *männliche Identität, Vater-Mutter-Kind-Triade* und *vereinbarkeit von Familie und Beruf* Zu letzterer mahnte *Walter Hollstein* ein, dass auch Männer dies als Problem für sich selber erkennen und ihre Verantwortung für Haushalt und Familie wahrnehmen lernen müssten. Hollstein wies darauf hin, dass die Männerfrage in der Öffentlichkeit entweder nicht wahrgenommen oder aber ins Lächerliche gezogen wird" und forderte, dass Misandrie ebenso verpönt werden sollte wie Misogynie. *Edit Schlawfer* präsentierte die Ergebnisse einer Studie zu *Jugendlicher Familienfähigkeit und Vaterschaft*, die ein sehr familienorientiertes und partnerschaftlich ausgerichtetes Bild von Jugendlichen zeichnete. Wie sehr jedoch die Absichtserklärung mit späteren Taten auch korrelieren wird,

muss freilich offen bleiben. *Roland Proksli* sprach sich für einen Perspektivenwechsel bei Scheidungen aus: Es gehe dabei nicht um die Rechte der Eltern, sondern um die Rechte der Kinder und die Pflichten der Eltern. Darum sei die gemeinsame Obsorge für Kinder am besten - und auch für die Eltern. Parental Alienation Syndrome (meist ein »Väterprivileg«) könne dadurch ebenso verringert werden wie mangelnde Zahlungsmoral.

Wien kann als wichtiger Beitrag dafür gelten, die Vaterthematik wieder in die Diskussion eingebracht zu haben. Die Tagung bot aber auch ein Beispiel dafür, wie eine bestimmte programmatische Ausrichtung einer Tagung Männerforschung und -themen in ein problematisches Licht stellen kann. Biologismen wurden wiederholt ins Treffen geführt, die von dem Versuch, Väter aufgrund ihrer hormonellen Ausstattung der Verantwortung des nächtlichen Aufstehens bei weinenden Kindern zu entbinden (*Allan Guggenbühl*) bis zu *Andreas Launs* Ansichten" über Homosexuelle und die »wahren« Aufgaben von Vätern (und Müttern) reichten. Die gesamte gendertheoretische Diskussion, die traditionelle Zuschreibungen zu überwinden sucht und neue Perspektiven für das Zusammenleben der Geschlechter entwirft, blieb hingegen unberücksichtigt. Dies stellt nicht zuletzt bei der Frage von Scheidungsvätern ein Problem dar, weil hier das Konfrontationspotential zwischen Männern und Frauen, genährt durch Enttäuschung, Wut, Verzweiflung und Angst, wohl besonders hoch ist" und gendertheoretische Ansätze vielleicht eher tragfähige Lösungsmöglichkeiten bieten als der Rückzug auf traditionelle Vorstellungen, die den Gegebenheiten gegenwärtiger Lebenswirklichkeiten meist nicht mehr Genüge leisten.

Es scheint deutlich geworden zu sein, dass die Integration der Men's (und Queer) Studies unter den Dachbegriff Gender Studies vorankommt, obwohl noch immer eine deutliche Tendenz festzustellen ist, Gender Studies lediglich als alternativen Begriff für Frauenforschung zu verstehen. Während andere Disziplinen wie Soziologie, Geschichts-, Kultur- oder Literaturwissenschaften Männerforschung für sich entdeckt haben, ist dies in der Theologie nur in vorsichtigen Ansätzen feststellbar. Dies scheint m.E. damit zusammen zu hängen, dass der historische Androzentrismus nach der feministisch/theologischen Kritik der vergangenen Jahrzehnte in der Theologie stärkere Vorbehalte bedingt, sich nun wieder mit »Männern« zu befassen, als dies in anderen Disziplinen der Fall ist.

Dabei ginge es bei einer theologischen Männerforschung nicht »nur« um religionshistorische oder -soziologische Fragen, so wünschenswert es ist, unterschiedliche Profile heutiger Religiosität von Männern oder Männlichkeitskonstruktionen in der Bibel zu untersuchen und mögliche Auswirkungen bzw. Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichen Bedingungen und biblischen Texten zu beleuchten. Es stellen sich auch systematisch-theologische Fragen: Was bedeutet es etwa für die Rede von Gott, wenn, im Anschluss an feministisch-theologische Überlegungen, Gott als androgyn oder geschlechtslos vorgestellt wird, die Vater-Metapher jedoch sich als schlechthin unaufgebbar" erweist? Welche Folgen hat dies für das heutige Vaterbild, in Zeiten von »Scheidung als Regelfall«, »patch work-Pamilien-s" in einer »vaterlosen Gesellschaft-s" und rückwirkend wiederum für eine heutige Rede von Gott, dem *Vater*? Was heißt es - im Anschluss an Eph 5,25 - für die Nachfolge Christi und damit für eine christliche Ethik, wenn Jesus in herausragender Weise das grundlegende Implikat männlicher Existenz erfüllt hat - nämlich im Ernstfall die eigene physische Existenz für das Überleben Anderer zu opfern (im Bezug auf Christus in heilsgeschichtlicher Perspektive), wie dies seit mythischer Zeit (die Idee des Heros, Menoikeus, später hieß es »[...] Frauen und Kinder zuerst [...]«) praktiziert wurde? Von

hier aus erscheint es angezeigt, männliche Viktimisierung in ihren unterschiedlichen Facetten sichtbar zu machen, was sodann Auswirkungen auf konkrete ethische, juristische und politische Fragen haben würde." Hier tun sich Fragen auf, denen sich die Theologie nicht verschließen sollte.

Mag. Martin Fischer

Institut für Systematische Theologie

Universität Wien

Rooseveltplatz; 10

A-1090 Wien

Anmerkungen

1. G. Fuchs, Theologische Männerforschung: ein Gebot der Stunde, in: *Diakonia* 24/3 (1993), 159-169.
2. H.-J. Fraas, Mann mit Eigenschaften. Die Zukunft der Männer in der Kirche, Dusseldorf 1995; M. Weiß-Flache, Befreiende Männerpastoral. Männer in Deutschland auf befreienden Wegen der Umkehr aus dem Patriarchat. Gegenwartsanalyse - theologische Optionen - Handlungsansätze (Theologische Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik. Bd. 10), Münster 200 I; E. Lehner, Männer an der Wende. Grundlagen kirchlicher Männerarbeit, Innsbruck 2001; I. Promper, Emanzipatorische Männerbildung. Grundlagen und Orientierungen zu einem geschlechtsspezifischen Handlungsfeld der Kirche, Ostfildern 2003. Die theologische Forschung in den USA ist hier einen Schritt weiter. Besonders verwiesen sei auf S.D. Moore/AC. Anderson, New Testament Masculinities (SBL Semeia Studies 45), Atlanta 2003. Freilich bezieht sich dies auf wissenschaftliche Publikationen und nicht auf jene der mythopoetischen oder therapeutischen Männerliteratur.
3. Was Männern Sinn gibt. Abschlußbericht zum Forschungsprojekt »Die unsichtbare Religion von Männern«, hg. v. Vorstand der Arbeitsgemeinschaft der Männerarbeit der EKD mit Unterstützung der kirchlichen Arbeitsstellen für Männerseelsorge und Arbeit in der deutschen Diözesen, Kassel 2005 (Autor: M. Engelbrecht).
4. Zur Definition von Men's Studies vgl. R.L. Caprano, Artikel: Men's Studies, in: M. Kimmel/A. Aronson (Hg.), Men and Masculinities. A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia II (K-Z), 533-535.
5. http://www.uni-konstanz.de/universitaet/frauenrat/?cont=archiv_fr&subcont=tag&lang=de
6. <http://www.soton.ac.uk/~pes1/masculinity/>
7. <http://www.kth-linz.ac.at/Institute/Philosophie/OeGRPh/tagung.htm>
8. <http://www.ruendal.de/aim/tagung04/programm.php3>
9. <http://www.bmsg.gv.at/cms/site/liste.html?channel=CHO126>
10. Zumindest in jenen Vorträgen, die ich hören konnte, was aufgrund von zahlreichen parallelen Vorträgen notwendiger Weise selektiv war.
11. Dies wird auch deutlich, wenn man/frau etwa das Lehrveranstaltungsangebot der Wiener Universität unter die Lupe nimmt. Ebenso die Inhalte und Angebote des Wiener »Projektzentrum[s] Genderforschung«. An deutschen Universitäten scheint dies nur wenig anders zu sein (Stand: SoSe 2005).
12. So Butlers Bewertung der Ablehnung dieses Begriffs durch süd- und westeuropäische Feministinnen (1. Butler, Against Proper Objects, in: differences: A Journal for Feminist Cultural Studies 6 [1994], 1-26, hier 17).
13. Vgl. R. Braidotti, Feminism by Any Other Name, in: differences: A Journal for Feminist Cultural Studios 6 (1994), 27-61, hier 36.
14. Vgl. Braidotti, a.a.O. (Anm. 13), 38.
15. Vgl. I.K. Gardiner, Introduction zu: dies. (Hg.), Masculinity Studies and Feminist Theory, New York 2003, 11.
16. Vgl. C. Thomas, Reenfleshing the Bright Boys, in: Gardiner, a.a.O. (Anm. 15), 62.
17. Dudink analysierte den Tod des Marineoffiziers Jan van Speyk, der sich 1831 im Krieg gegen Belgien, um die Ehre der Flagge vor dem Feind zu verteidigen, mitsamt seiner Crew in die Luft sprengte, und seitdem mit quasi religiöser Verve als Nationalheld verehrt wird.
18. Präsident der Österr. Ges. f. Religionsphilosophie und Professor an der KTU Linz.
19. Vgl. W. Schmale, Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450-2000), Wien 2003, 195ff.; R. W. Connell, Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten (Geschlecht und Gesellschaft Bd. 8), Opladen 2000, 234f.
20. Nach Groehowina eine weitere Historikerin, die auf dieses Desiderat in der Theologie hinweist.

21. Gegen Connell, a.a.O. (Anm, 19),88.
22. Grochowina kritisierte, dass »Untersuchungen zur Religion und damit zu einem der wesentlichen, konstitutiven Faktoren der frühneuzeitlichen Gesellschaft« in der Männerforschung bislang fehlen.
23. Eine Verbindung dieser beiden Konzepte skizzierte auch *H. Brandes* in seinen »Thesen zu Connell und Bourdieu«.
24. Als Staatssekretärin Schmidt zu Beginn von Rot/Grün (1998) den Vorschlag machte, im Frauenministerium eine Stelle für Männer einzurichten, habe Kanzler Schröder sich vor Lachen auf die Schenkel geklopft, weil er das als Witz verstand, berichtete W. Hollstein. Oder: Es galt und gilt als beliebtes Mittel, Frauen als hysterisch zu bezeichnen, wenn sie auf geschlechtsbedingte Benachteiligungen hinweisen. Dies korrespondiert mit der Strategie, Männer der Wehleidigkeit oder larmoyanten Nabelschau zu zeihen, wenn sie jenes aus ihrer Perspektive tun. Ein interessantes Feld für Misandrie bietet etwa die TV-Werbung.
25. Laun lehnt das gesamte Genderkonzept kategorisch ab und vertritt einen strikt naturrechtlichen Ansatz (*s-secundum naturam*). Was dies für Homosexualität und seine Wesensbestimmung von Frauen und Männern bedeutet liegt auf der Hand.
26. Die umstrittenen Aktionen der aktionistischen Gruppierung *fathers-justice* in Großbritannien (*Batman* auf dem Gesims des Buckingham Palace, *Spiderman* auf einem Kran neben der Tower Bridge, u.a.) zeigen, wie weit Väter, die sich »entsorgt« (Proksch) fühlen, zu gehen bereit sind. Übrigens hat Schlawfer darauf hingewiesen, dass so manche feministischen Aktionen, an denen sie teilgenommen hat, ihr aus heutiger Sicht durchaus lächerlich erscheinen.
27. Vgl. G. *Schneider-Flume*, Grundkurs Dogmatik (UTB 2564), Göttingen 2004, 162.
28. In Wien endeten im Jahr 2004 60% aller Ehen vor dem Scheidungsgericht. In über 60% der Scheidungsfälle sind Kinder involviert (laut Pressemeldung der Statistik Austria, 4. Juli 2005 <http://www.statistik.at/cgi-bin/presstext.pi?INDEX=2005004587>).
29. A. Mitscherlich hat diesen Befund bereits 1963 in die Diskussion eingebracht (vgl. Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963).
30. Männliche Viktimisierung bedeutet freilich keine wie auch immer geartete Relativierung der Leiden und Opfer von Frauen, ebenso wenig es die Leiden der jüdischen Bevölkerung relativiert, wenn aufgezeigt wird, dass 70% der österreichischen Roma und Sinti während des Nationalsozialismus ermordet worden sind (vgl. *M. Zimmermann*, Rassenutopie und Genozid. Die nationalsozialistische »Lösung der Zigeunerfrage«, Hamburg 1996). Allerdings kann männliche Viktimisierung nur dann sinnvoll thematisiert werden, wenn dies innerhalb des unaufgebbaren Spannungsverhältnisses mit der gesellschaftlichen Machtfrage geschieht.

Nachruf auf Prof. D. Dr. Dietrich von Oppen

Von Siegfried Keil

Am 27. Januar verstarb 93jährig der emeritierte Professor für Sozialethik am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg Prof. D. Dr. Dietrich von Oppen. 1960 ist er als habilitierter Soziologe mit historischer und philosophischer Bildung dem Ruf auf einen theologischen Lehrstuhl gefolgt. Von Oppen ist dem Fachbereich bis zu seiner Emeritierung 1980 treu geblieben und hat anschließende Berufungen auf soziologische Lehrstühle abgelehnt, weil er in der interdisziplinären Weltdeutung die große Chance sah, die Zeitenwende zum 3. Jahrtausend zu verstehen und der akademischen Jugend verständlich zu machen. Was ihn als jungen Theologiestudenten zum Abbruch des Studiums veranlasst hatte, das fehlende Weltverständnis von Theologie und Kirche, schien jetzt möglich, und er wollte durch akademische Forschung und Lehre sowie durch vielfältige Vortragstätigkeit in Evangelischen Akademien und auf Kirchentagen dazu beitragen, dass sich die neue Sicht der Dinge mehr und mehr durchsetzt.

Sozialethik war für ihn eine Wissenschaft, die sich nicht auf das objektivierende Nachdenken über gesellschaftliche Realität beschränkt, sondern den Einzelnen, der in dieser Gesellschaft lebt und an ihren Veränderungen Anteil hat, und seine subjektiven Möglichkeiten und Grenzen, die Realität zu ändern, einbezieht.

Mit seinem Standardwerk »Das personale Zeitalter« von 1960, das fünf Auflagen, eine Taschenbuchausgabe und eine amerikanische Übersetzung erreichte, brachte er als Erster das christliche Ethos als Ethik personaler Verantwortung zur Sprache und engagierte sich nach Zusammenbruch von Monarchie und Diktatur unmissverständlich für den Aufbau demokratischer Strukturen - in den späten 60er und frühen 70er Jahren auch an den Universitäten. 1970/71 war er gemeinsam mit Theodor Mahlmann und Lothar Tent Mitglied des Universitätsdirektoriums, das die Landesregierung eingesetzt hatte, um einen geordneten Ablauf der Universitätsreform in Marburg sicher zu stellen.

Sein eigenes Fach, die Sozialethik, machte er als einen Prozess der partnerschaftlichen und dialogischen Wahrheitsfindung, mit Praxisprojekten in Industriearbeit und Diakonie, manifest. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildete das Reformseminar im Wintersemester 1968/69, das - unter dem Titel »Lehrfreiheit und Selbstbestimmung« publiziert - bereits im Wintersemester 1969/70 an allen deutschen Universitäten verfügbar war. Dietrich von Oppens besonderes Engagement für die Studierenden zeigte sich ebenfalls in seiner Tätigkeit als Ephorus der Hessischen Stipendiatenanstalt sowie als Mitglied und zeitweise Vorsitzender des Universitätsförderausschusses. Die Marburger Sozialethik weiß sich diesem Leitbild auch unter seinen Nachfolgern, seit Prof. Dr. Wolfgang Huber, dem jetzigen Ratsvorsitzenden der EKD, bis heute verpflichtet.

Dem Verstorbenen war die Verbindung zu seiner Fakultät und seinem Fachgebiet bis zuletzt wichtig, trotz zwischenzeitlicher Spannungen und Belastungen, die sich im Zusammenhang des 50jährigen Gedenkens an die Kapitulation und der damit verbundenen Aufarbeitung der NS-Vergangenheit in der Philipps-Universität entwickelt hatten.

In der sozialetischen scientific community ist sein Name bis in die Gegenwart präsent. Beim 50jährigen Jubiläum der Sozialethik in Münster im November vorigen Jahres wurde er als wichtiger Gesprächspartner des dortigen Gründervaters Heinz-Dietrich Wendland hervorgehoben. Ein Soziologe und ein Neutestamentler besetzten seinerzeit die beiden ersten sozial-ethischen Speziallehrstühle in der Pionierzeit nach dem zweiten Weltkrieg.

Quante, Michael, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, ISBN 3-534-15464-9, 192 Seiten. € 19,90

Das Buch -Einführung in die Allgemeine Ethik- von Michael Quante wurde in der Reihe -Einführungen Philosophie- publiziert, aus der bereits sechs Buchbände erschienen sind. Die von Dieter Schönecker und Niko Strohbach in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft herausgegebene Einführungsreihe ist auf 16 Bände hin angelegt und gibt einen Überblick über das Fachgebiet der Philosophie, der sich in erster Linie an Studienanfänger wendet. Die Herausgeber distanzieren sich ausdrücklich von einem *philosophiegeschichtlichen* Zugang und optieren für eine argumentierende Zugangsweise, die sich an aktuellen Fragestellungen orientiert. Allerdings fällt in der Übersicht über die geplanten Titel der Bände auf, dass sie ausschließlich disziplinäre Themenstellungen (Logik, Politische Philosophie, Rechtsphilosophie) und Konzeptionen (Ontologie, Erkenntnistheorie, Ästhetik) der Philosophiegeschichte reproduzieren. Im Rahmen dieser Themen soll, so die Herausgeber, der aktuelle Forschungsstand präsentiert und mit einer didaktischen Aufbereitung verbunden werden. Das leserorientierte Anliegen kommt (auch) darin zum Ausdruck, dass ein eigener Reihenband der philosophischen Methodik und Didaktik gewidmet ist. Entsprechend dem Genre einer Einführung liegt der Schwerpunkt der Darstellungen darin, die Themen in einem lesbaren und systematischen Zusammenhang zu präsentieren. Die übersichtliche Gliederung der einzelnen Bände wird durch eine didaktische Vernetzung der Textabschnitte ergänzt: Randglossare, Zusammenfassungen, vorformulierte Übungsfragen und Literaturhinweise sind separat am Schluss der Kapitel angefügt und ermöglichen eine komprimierte Wiederholung des Stoffes.

Innerhalb der Buchreihe wird der von Michael Quante vorgelegte Band als »eine didaktisch hervorragend aufbereitete Einführung in die Allgemeine Ethik« ausgewiesen, die sich anhand von zentralen Begriffen und Grundpositionen orientiert.

Der spezifische Zugang des Verf. zum Themenbereich ist einerseits mit dem besonderen Augenmerk für die Begründungsproblematik und andererseits mit einer Anleitung zu eigenständiger und kritischer Auseinandersetzung mit der ethischen Theoriebildung angegeben. Entsprechend dieser Ankündigung erwartet den Leser eine ausgesprochen anregend geschriebene Einführung in die normative Ethik, die sich hauptsächlich in den Diskursen der analytischen Moralphilosophie informiert zeigt. Allerdings versucht Verf. mehrfach darauf hinzuweisen, inwieweit auch diese Diskurse sich nicht als sprachinterne Argumentationslogik missverstehen dürfen und setzt eigene Akzente in seiner Darstellung der Grundfragen der philosophischen Ethik. Dies tritt bereits zutage, wenn Verf. seine Argumentation mit einer Reflexion über das Verhältnis von alltäglichem und philosophischem Ethikverständnis einleitet: Sowohl das ethische Selbstverständnis als auch die ethische Theorie sind als Reaktionen auf vielfältige lebensweltliche Entscheidungssituationen zu verstehen, die zur Begründung von normativen Aussagen herausfordern (Kap. I). Nach einer kurzen Erörterung des Anliegens der Metaethik, das Verhältnis von ethischem Selbstverständnis und ethischer Theorie nicht als einseitiges Abhängigkeitsverhältnis zu begreifen und stattdessen in einem -Überlegungsgleichgewicht- zu beschreiben, entscheidet sich Verf. zunächst für eine heuristische Zweiteilung der ethischen Grundfragen vor dem Hintergrund der Klassifikation von deontologischen und teleologischen Ethiken (Kap. II). Um sein begründungstheoretisches Argument für ein kognitivistisches Ethikverständnis vorzubereiten, entfaltet Verf. kurz die zentralen Positionen des Nonkognitivismus und weist sie mit Hilfe der Unterscheidung von Äußerung und Beschreibung eines mentalen Zustandes als eine zu einseitige Korrektur unserer ethischen Lebenspraxis zurück (Kap. III). Im Anschluss daran erörtert Verf. kritisch die kognitivistischen Ansätze. Eine systematische Kritik des subjektiven Rationalismus wird durch eine Diskussion verschiedener Varianten des ethischen Objektivismus (Kant, Apel) und des ethischen Realismus (Brentano, Scheler/Hartmann, Moore) ergänzt (Kap. IV-VI).

Ihr Gegenstück findet diese Erörterung im ethischen Naturalismus, den Verf. in seinen wissenschaftstheoretischen Vorgaben benennt und am Beispiel der evolutionären Ethik vertiefend darstellt. Mit Hilfe von Moores Argument der offenen Frage weist Verf. eine naturalistische Fundierung der Ethik als unzureichende Beschreibung unseres ethischen Selbstverständnisses ab (Kap. VII). Ausgehend vom Gegenstand ethischer Bewertung, den Verf. als -Handlung- begreift, gelingt es ihm, die Anliegen von drei Haupttypen der Ethik (Deontologische Ethik, Utilitarismus, Tugendethik) als Argument für eine integrative Ethiktheorie plausibel zu machen (Kap. VIII). Abschließend findet sich eine Apologetik des begründungstheoretischen Ansatzes mit ausführlicher Erörterung des Relativismusvorwurfes (Kap. IX) und eine Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Freiheitsverständnis, die allerdings nicht auf die aktuellen neurophilosophischen Debatten Bezug nimmt (Kap. X).

Der Durchgang durch den Argumentationsverlauf des Buches hat bereits deutlich gemacht, dass das entscheidende Kriterium der Beurteilung ethischer Theorieansätze für den Verf. unsere alltägliche Ethikpraxis ist. Was unter diesem außer-theoretischen Kriterium verstanden werden soll, ist zunächst unklar. Während das Verhältnis von alltäglicher und philosophischer Ethik dem Vf. noch dazu dient, den Einstieg in die theoretischen Fragestellungen zu vermitteln, bleibt die damit in Anspruch genommene lebensweltliche Relevanz der Ethik im Weiteren unterbelichtet. Das alltägliche ethische Selbstverständnis und die ethischen Lebensformen kommen in der Darstellung des Verf. nur dann in den Blick, wenn eine Begrenzung der theoretischen Begründungsfrage nicht mehr durch Logik und Bedeutungsanalyse, sondern nur noch pragmatisch durch das im Hintergrund wirksame »alltägliche Vorverständnis« geleistet werden kann (25). Das beim Verf. im Vordergrund stehende Interesse an Begründungsfragen besteht sicherlich zu Recht im Hinblick auf die politischen und rechtlichen Institutionen unserer Gesellschaft, die auf begründungstheoretische Legitimierungen angewiesen sind. Es lässt sich jedoch m.E. schwerlich als ein zentrales Anliegen unserer alltäglichen Lebenswelt verständlich machen. Die Differenzierung zwischen den expliziten Geltungsansprüchen an Institutionen und den impliziten Vollzügen von Normativität in unserer Lebenswelt scheint Verf. entgangen zu sein. Offensichtlich war sein Inter-

esse am ethischen Selbstverständnis primär theoretisch geleitet.

Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht der Hinweis des Verf., »dass sich der sprachanalytische Zugang zu philosophischen Problemen nicht dahingehend missverstehen darf, als gehe es um die Analyse der Sprache als Selbstzweck. Vielmehr ist diese Analyse zu verstehen als methodologischer und epistemologischer Ansatz in dem Sinne, dass man (nur) über eine Analyse der Sprache an die Sachprobleme herankommt.« (26). Die Konsequenz dieser Einsicht des Verf. ist nun aber nicht, die Bedeutung und die Verwendung von sprachlichen Ausdrücken in unserer Lebenswelt nachzuzeichnen, sondern den Sprachgebrauch auf die im weiteren Sinne durch ihn bezeichneten -realen Gegenstände- zu beziehen. Als sachlichen Gegenstand unserer ethischen Bewertungen benennt Verf. unsere Handlungen (126).

Die skizzierte Ausweitung des analytischen Theorieverständnisses hat zur Folge, dass sich der Gedankengang des Verf. auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau im Hinblick auf unser alltägliches Ethikverständnis bewegt. Denn dieses lässt sich ja nicht unmittelbar als .gegenständlich- schematisieren, sondern die theoretische Schematisierung ist durch die Dominanz eines Sachinteresses vermittelt. Dieses Sachinteresse identifiziert Verf. mit derjenigen Strategie rationaler Begründung, die sich am Prinzip des »default-and-challenge« (148) orientiert. Danach besteht eine generelle Begründungspflicht im Hinblick auf die ethische Lebenspraxis ausschließlich im Falle gut begründeter Einwände. Die argumentative Zurückweisung dieser Einwände muss sich nicht auf unbezweifelbare, sondern auf (lediglich) gute Gründe berufen können.

Es wird deutlich, dass Verf. hauptsächlich einen Theoriediskurs und nicht die ethische Lebenspraxis selbst verständlich zu machen sucht. Seine theorieaftizierte Argumentation kann dem in der Einleitung selbst formulierten Anspruch, »Ethik ist [...] eine, nein, unsere Lebensform« (10), nicht mehr gerecht werden. Der anvisierte maximale positive Gesamteffekt der ethischen Reflexion auf unsere Überzeugungen (s-Überlegungsgleichgewicht«, 24) kann nämlich nicht theorieimmanent hergestellt werden.

Michael Quantes Buch ist eine auf hohem didaktischen Niveau ausgearbeitete Einführung in die ethische Theorie, die den Leser mit einem an den analytischen Diskursen geschulten Argumentationsstandard vertraut macht und ihn im Hinblick

auf das sachliche Begründungsproblem ethischer Theorien gut informiert entlässt. Gleichzeitig verbirgt sich hinter Quantes Einführung aber auch eine darüber hinausgehende konzeptionelle Anstrengung, welche die ethische Praxis unserer Lebensformen theoretisch plausibel zu machen sucht und mit dieser Lesart unserer Lebenswelt zu kritischen Rückfragen herausfordert.

Rebekka A. Klein, Zürich

Aus der Au, Christina: Achtsam wahrnehmen. Eine theologische Umweltethik, Neukirchen-Vluyn: NeukirchnerVerlag 2003, ISBN 3-7887-2012-3, 242 Seiten, E 24,90

In dieser hervorragenden Studie unternimmt es die Verfasserin, eine theologische Umweltethik in der Ausspannung zwischen bisherigen philosophischen Ansätzen und der auf dem Werk Alfred North Whiteheads basierenden Prozessphilosophie zu entwickeln. Nicht ohne Mut zum Ungewöhnlichen gelingt es ihr, der im Deutschen Sprachraum kaum rezipierten »organismischen Philosophie« Whiteheads und ihrer theologischen Fortschreibung ein ethisches Profil abzugewinnen und dieses für eine theologische Ethik fruchtbar zu machen, wie es bisher noch selten unternommen wurde. Geschickt weiß sich die Verfasserin dabei sowohl in die ethischen Diskussionen um Ökologie einzuschalten als auch in der Berücksichtigung der bisherigen prozessethischen Überlegungen einen Spielraum für einen genuinen - sowohl philosophisch als auch theologisch begründeten - Ansatz vorzulegen, dem zu wünschen wäre, dass er in den weiteren Diskursen um Ökologie, Ethik und Theologie Beachtung finden könnte.

Die acht Kapitel der Arbeit lassen sich sachlich zu vier Teilen eines Gedankenfortschritts fügen: Nachdem die Diskussion um die inneren Antagonismen heutiger Umweltethik übersichtlich und in ihren Argumentationen schlüssig dargestellt wurden, schlägt die Verfasserin den prozessphilosophischen Ansatz als »dritten Weg« einer zeitgemäßen ökologischen Philosophie vor, dem es gelingen könnte, die Nachteile der anderen Konzeptionen zu umgehen, ohne ihre Stärken zu verlieren. Nachdem sie auf dieser neuen Grundlage den philosophischen, ethischen und theologischen Implikationen in kenntnisreicher Weise nachgegangen ist,

schließt sie mit den Konsequenzen für eine zeitgemäße Umweltethik.

Das Problem heutiger Umweltethik sieht die Verfasserin in der unauflösbaren Spannung zwischen Individualismus (Peter Singer, Tom Regan, Paul Taylor) und Holismus (Deep Ecology, Landethik, Ökofeminismus) gründen. Anders als die Kategorisierung nach anthropozentrischen oder allozentrischen Ethiken, denen es entweder letztlich (nur) um den Menschen geht oder im Gegensatz dazu gerade um den »Eigenwert« nicht-menschlicher Natur, hat diese Differenzierung den Vorteil, der gesamten Diskussion eine generelle erkenntnistheoretische Grundlage zu geben: Während individualistische Ethiken (seien sie nun anthropozentrisch oder allozentrisch) immer von der ethischen Relevanz von klar bestimmbarer Individuen ausgehen, die die Subjekte und Objekte ethischer Handlungen wären, bestreiten die holistischen Ethiken (die trotz ihrer generell allozentrischen Ausrichtung ebenfalls krypto-anthropozentrischer Natur sein können) diesen Ausgangspunkt, weil für sie der systemische Zusammenhang der »Umwelten« einen solchen organischen Charakter besitzt, dass darin Individuen nur mehr als (willkürliche) Momente oder (künstliche) Abstraktionen erscheinen.

Sowohl in der Diskussion um eine Allianz von Ethik und Ökologie als auch hinsichtlich der heutigen theologischen Inanspruchnahme von Ökologie zeigt die Verfasserin die Fallen dieser Koalitionen und die Inkohärenz der Ethiken im Verhältnis zueinander. Während individualistische Ethiken zwar theologisch deswegen attraktive wurden, weil sie der christlichen Tradition mit ihrer Sorge um das Heil des Individuums und der oft spürbaren Reduktion desselben auf den Menschen besser entsprochen haben, neigen holistische Ethiken antipodisch dazu, der Ökologie einen Stellenwert einzuräumen, der sie (zu sehr) von der (natur)wissenschaftlichen Diskussion abhängig werden oder, wenn sie im Gegenzug in Widerspruch zu ihr geraten, unter Ideologieverdacht kommen lässt. In ihrem Verhältnis zueinander aber will es nicht gelingen, jeweils dem Individuum (auch in Form abgrenzbarer »Arten«) und dem holistischen Ganzen *zugleich* ihren entscheidenden ethischen Stellenwert geben zu können. Dies legt einen »dritten Weg« nahe, nämlich die Prozessphilosophie, die dies erreichen könnte, weil ihr Konzept vom Subjekt (und Objekt) ethischer Handlungen schon prinzipiell ökologisch gebrochen und

daher holistisch gefärbt ist, deren relationale Konzeption von Individualität aber umgekehrt dieselbe nicht im »Ganzen- hinter einem Schleier der Abstraktion verschwinden lässt.

So erforscht die Verfasserin in aller gebotenen Kürze und mit kenntnisreicher Beschränkung die wesentlichen Grundlagen eine prozessphilosophische Konzeption »relationaler Individualität«, die untrennbar zugleich eine pluralistische Komplexität wie auch ökologische Vernetzung von Subjektivität bereithält, um als Basis für ein neues Konzept von Ethik, dem ethischen Subjekt und dessen Handlungen dienen zu können. Dies wiederum führt zu einer Verwandlung von Frage und Gegenstand von Ethik: Nicht geht es um generelle Regeln rechten Tuns, sondern um den individuellen Selbstentwurf ethischen Seins entsprechend seiner Vernetzung mit dem Ganzen der Welt; nicht geht es um allgemeine Prinzipien des Sollens, sondern um Entwürfe gutes Leben; nicht geht es um die Normativität von Moralkodizes, sondern um das moralische Werden des Einzelnen aus dem Ganzen und für das Ganze der Welt. Mit dieser »ökologischen« Konzeption, in der das Subjekt allererst *mit* seinen »Handlungen« *wird*, die wiederum als Momente des *Entstehens* von Subjektivität sich als *Wahrnehmungen* erweisen, entwirft die Verfasserin ein faszinierendes Portrait von Whiteheads Philosophie unter ethischer Perspektive, in deren Zentrum das immer schon ökologisch vernetzte *Subjekt seiner Wahrnehmungen* steht.

Mit dem von der Verfasserin gekonnt dargelegten und sensibel angewandten prozessphilosophischen Instrumentarium entwickelt sie nun einen ethischen Entwurf, der sowohl als philosophische Alternative zu Individualismus und Holismus als auch für eine theologische Aneignung geeignet erscheint. In der Neuinterpretation des ethischen Subjekts als *Ergebnis seiner selbst*, seiner Handlungen als *Wahrnehmungen das Anderen* und des primären Modus- von (ethisch relevanten) Akten als *gestimmtem Transfer (Gefühle) und immanenter Anverwandlung (Interpretation von Welt)* entsteht ein dichtes argumentatives Gewebe von »relationaler Individualität«: Nie abstrakt, sondern immer im zweifachen Kontext von vernetzter Geschichte der Entstehung des Subjekts (seiner organisch verfassten Vergangenheit) *und* seines jeweiligen relevanten Möglichkeitsspielraums, der als von Gott geschenkter »best möglicher Lebensent-

wurf« dem Subjekt in seinem Werden vorausgeht, *wird* das Subjekt als *moralisches* Subjekt in seiner *gestimmten Beurteilung* seiner »Umwelt« (*als seinem eigenen Werden*) in der Orientierung an den durch Gottes »Zielvorgabe« wirkenden »Regulativen« von *Schönheit* (Harmonie der Widersprüche), *Wahrheit* (Wahrnehmung des Anderen) und *Frieden* (das eschatologische Ziel Gottes, in dem alles mit allem in bestmöglicher Übereinstimmung unter der Leitung von Liebe und Wärme übereinkommt).

Indem die spezifisch theologische Dimension nie ausgeblendet wird, kann die Verfasserin nun auch zeigen, wie ihre Konzeption ökologischer Ethik in eine Pneumatologie zu münden vermag, die sich aus der Sache heraus begründet und entwickelt: Wenn und in dem Maße als das moralische Subjekt sich von der göttlichen Ur-Vision für sein Werden von Schönheit, Wahrheit und Frieden leiten lässt und darin auf sein individualistisch sich verengendes »Ich« in der Verfolgung des Ziels verzichtet (oder sich verweigert), wirkt der Geist Gottes in ihm, es zuninnerst (vorgängig, gnädig) zu seiner Freiheit erweckend, aber immer im Blick auf das Ganze der vernetzten Welt die Weise der Wahrnehmung des Anderen prägend und darin zu größtmöglicher Achtung vor dem Anderen verlockend. Dieses »achtsame Wahrnehmen« versteht die Verfasserin schließlich als die neue Zentralkategorie ihrer theologischen Umweltethik. In ihrer Arbeit hat die Verfasserin tiefe und heute relevante ethische Probleme in einer Weise aufgeworfen, die zum Weiterdenken anregen. Wenngleich viele Fragen offen bleiben (müssen), und die Arbeit mehr Fragen aufwirft als sie löst, ist es gerade ihre originelle Auslegung mancher Gedanken Whiteheadscher Philosophie im Hinblick auf ihre prozessethische Bedeutung und prozesstheologische Weiterentwicklung, die zu ihren Stärken gehört. Obwohl die Verfasserin sich dabei auch gelegentlich in die Nähe einer »naturalistischen Falle« bringt, indem sie metaphysische Termini ethisch und pneumatologisch auflädt, macht sie doch gerade dadurch auf heutige Bruchlinien im Verhältnis von Metaphysik, Ethik und Theologie aufmerksam, die als tiefere Schicht dieser Arbeit Beachtung finden sollten, weil dieser Komplex weiterhin einer Lösung harret.

Roland Faber, Los Angeles

Schmitt, Hanspeter: Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive, Freiburg (Schweiz): Fribourg Academic Press 2003, ISBN: 3-7278-1356-3, 604 Seiten, € 65,-

Die mit 527 Textseiten sehr umfangreich angelegte Studie von Hanspeter Schmitt trägt den Titel -Empathie und Wertkommunikation-. Ausgehend von einer eingehenden Analyse verschiedener Theorieangebote zum Verständnis des Phänomens der Wertkommunikation (Teil 1) nimmt Schmitt eine historische Einordnung des Begriffs der Empathie in seiner Verwendung in der Gesprächspsychotherapie C.R. Rogers und in der Tradition der vorprädikativen Einfühlungskonzepte der philosophischen Hermeneutik von Augustin bis Gadamer [!] vor (Teil 2). Im ersten Leseindruck wird die systematische Fragestellung der Studie, wie solidarisches Handeln durch empathisches Wertverstehen realisiert werden kann, mitunter durch das ausgeprägte enzyklopädische Interesse des Verf. an den Rand gedrängt, was den Zugang deutlich erschwert.

Die ersten beiden Teile des Buches verstehen sich gleichsam als Exploration des eigentlichen Anliegens, nämlich eine »Empirie der Empathie« (so der gleichnamige dritte Hauptteil) zu entfalten. Ungeklärt bleibt, wie die vom Verf. intendierte »Ethik des Könnens« sich mit Formeln wie »Empirie der Empathie« verbinden kann, ohne das Verhältnis von deskriptiv und normativ explizit zu bearbeiten. Denn eine empirische Bearbeitung des Themas im methodologischen Sinne wird ja gerade nicht vollzogen. Unter »empirischer Empathie« ist bei Schmitt einerseits die wissenssoziologische Bedeutung des Einfühlungsvermögens als personal-pathische Fundierung von Überzeugungswissen und andererseits die motivationale Bedeutung des Empathievermögens als einer eigenen Qualität von Erfahrung verstanden (Teil 3). Was ein solches quasi-empirisches Verständnis der Empathie als einer grundmenschlichen Fähigkeit für die normative Fragestellung des solidarisch-einbeziehenden Handeins austragen kann, wird erst im Zusammenhang der Erörterungen des vierten Hauptteils deutlich. Dort argumentiert Verf. für eine Orientierung der praktischen Reflexionen an der Ermöglichung aktuellen Könnens (Kompetenz) anstelle des abstrakt-rationalen Sollens. Theologisch gesprochen habe eine »Ethik des Könnens« zur Kultivierung der

anthropologisch nötigen Glaubenskompetenz beizutragen (Teil 4). Die Relevanz einer gezielten Ausbildung des Einfühlungsvermögens für eine Theologische Ethik der Empathie wird vom Verf. anhand von konkreten Vorschlägen zur Förderung von Empathiekompetenz in einer kirchlichen Kommunikationspraxis untermauert, die sich als Freilegung der »Empathie Gottes« versteht.

Hanspeter Schmitt möchte eine dialogisch orientierende Hermeneutik der Wertkommunikation vorlegen, die besonderes Augenmerk auf das aktuell vorkommende Erleben von evaluativen Gehalten legt. Evaluative Gehalte (Werte) versteht Verf. als »Wissen um Welt«, d.h. als eingebettet in eine Form kommunikativer Erfahrungsgestalten, deren Perspektivität sich nicht auf ein »Wissen, dass ...« im Sinne faktizitärer Handhabbarkeit reduzieren lässt. Die konstitutive Erlebensdimension von Kommunikation ist in Schmitts Studie allerdings ganz dem (re-)produktiven Aspekt des Verstehens oder Wissens um Welt zugeordnet und wird von jeglicher »nur passiven Hinnahme und Eindrucksfähigkeit« strikt unterschieden (131). Alle pathischen Formen des Erlebens sind damit ausgeblendet, obwohl Verf. angeknüpft hatte, das Einfühlungsvermögen nicht im Kontext spezifischer Handlungssituationen, sondern in der »ganzen« Phänomenalität der alltäglichen Erfahrungswelt beschreiben zu wollen (19).

Dem Ausgangspunkt einer am Verstehen von Wertigkeit orientierten Untersuchung korrespondierend, begreift Verf. unter dem Begriff der Empathie das wert-bildende Verstehen und Auslegen des ursprünglich menschlichen Modus einer »erlebenden« Weltauffassung. Empathie »fungiert als Kompetenz einer auf Wert und evaluative Bedeutung bezogenen Interpretation und Kommunikation des Emotionalen« (247). Sie garantiert auf diese Weise die subjektiv-motivationale Verankerung von Wertkenntnis, stellt aber zugleich eine Form von emotionaler Erfahrung dar, die - nach Ansicht des Verf. - eine optional verfügbare Form des Wissens bleibt und damit kein eigenständiger Wirklichkeitszugang ist, der sich den wissenden Erfahrungsgestalten auch entziehen kann. Insofern kann im Weiteren von einer »Verwendung« der Empathie im wertkommunikativen Kontext die Rede sein.

Kritisch grenzt Schmitt sein werthermeneutisches Konzept der Empathie von der alltäglichen Rede ab, die das einführende Verstehen auf einen rein selbst-explorativen Akt beschränkt. Auch die Verwendung des Empathiebegriffs in der thera-

peutischen Praxis der Einfühlung (CR. Rogers) trägt nach Ansicht des Verf. ein Weiteres dazu bei, dass der wert-objektive Bezug von Empathie hinter dem Aspekt einer person-zentrierten dialogischen Begegnung verschwindet. Um dieser personalistischen Engführung entgegenzuwirken, plädiert Schmitt für ein »fundamentaleres Verständnis« von Empathie als einer Form des Sozialverstehens. Die soziale Fähigkeit oder Kompetenz des einführenden Verstehens wird von ihm zunächst im Rahmen des kommunikativen Alltagshandelns profiliert: Im Unterschied zu anderen sozialen Fähigkeiten zeigt sich das Einfühlungsvermögen in den Erfahrungsgestalten der Aufmerksamkeit, Offenheit und Sensibilität für Andere und kann dadurch als kritische Qualität von Kommunikation der rein funktionalistischen Handhabung von kommunikativem Wissen entgegenwirken. So bewahrt ein empathisches Verstehen menschliche Begegnungen davor, dass in ihnen die produktive und ereignisbezogene Aussenseite kommunikativer Akte missachtet wird. Es besteht bspw. in der Gesprächstherapie die Gefahr, den Fundus des objektivierten und geklärten Wissens über den Anderen allein in einem bloss gegenständlichen Handeln am Anderen als Patienten zu äussern und auf solche Weise die geschenkte Intimität zu instrumentalisieren. Empathie vermag nun diese Situation zu qualifizieren, indem sie die lebendige Gegenwart der Beteiligten als emotional Betroffene von eigenen und fremden Lebenserfahrungen konstituiert. An dieser Stelle hätte die Argumentation des Verf. entscheidend gewinnen können, wenn der pathische Entzug des emotionalen Betroffenseins und damit die Fragilität der Erfahrungsaspekte von wertbildender Handlungskompetenz als solcher stärker herausgearbeitet worden wäre. Dies hätte den kritischen Impetus in Bezug auf die Dominanz ökonomisch-technischen Handlungswissens argumentativ noch gewinnen lassen können.

Stattdessen tritt das Problem der Ambiguität von Pathos und Handlungsmacht durch die starke wertermeneutische und handlungstheoretische Verankerung von Schmitts Empathiebegriff an einer anderen Stelle auf. Empathie bringt nicht schon durch sich selbst ethisch verantwortbare Handlungsgestalten hervor. Es zeigt sich, dass die Anwendung der empathischen Kompetenz durch verschiedene Missbräuche gekennzeichnet ist. Empathie ist kein intrinsisch moralisches Phänomen. Diese riskante Ambivalenz des den Anderen einbeziehenden Füh-

lens wird nach Ansicht des Verf. durch eine diskursethisch angelegte Form von Kommunikation (Habermas) noch befördert, da die formale Annahme einer idealen Sprechsituation für die materiale Auslegung von realen Sprechsituationen mit ihren emotional-expressiven Akten immer wieder strukturell ausgrenzend wirkt und die »empirische« Empathie somit nicht bindet. An dieser Stelle wird deutlich, dass das Pathos der Empathie in den Augen des Verf. (nur) vitalistische Züge trägt und daher zwar nicht ausgeschlossen werden darf (Diskursethik), aber ebenso sehr auch kein unkontrolliertes Eigenleben führen darf. Um die diskursive »Entmündigung« des ureigenen emotionalen Befindens zu verhindern, das sich »noch nicht« oder »nie ganz- im »rechten Ausdruck« wieder finden kann, plädiert Schmitt nun für eine »advokatorische Empathie«, die das Pathos der Empathie theologisch reguliert.

Die Prämissen einer solchen solidarischen und darin gemeinschaftsbildenden Empathiepraxis der Kirche ruhen weiterhin auf einer bestimmten Ordnung sozial-kommunikativen Handeins, an welche Verf. die Empathie immer wieder zurück bindet. Einbeziehendes Handeln bzw. Ethik im Horizont des Authentischen bleibt ganz auf ein dyadisches Modell von Kommunikation beschränkt. Dementsprechend legt es sich nahe, das empathische Sozialverstehen durch die Momente des Selbstverstehens und des Weltverstehens zu verknüpfen. Beide Bezüge treten jedoch im ekklesiologischen Kommunikationskontext nicht asymmetrisch auseinander, sondern werden in einen den Menschen behandelnden Zusammenhang von Indikativ und Imperativ (subjektive Ermöglichung des objektiven Sollens) eingezeichnet. Diese heilsdynamische Klammer der »Empathie Gottes« verhindert, dass das Objektverstehen zum Alteritätsverstehen wird; aber sie verhindert auch, dass sich auf diese Weise produktive oder destruktive Fragilitäten im Verstehen selbst auftun können. Die Ambivalenz der Empathie erscheint zwar »heilsarn« still gestellt - ihre von den Strukturen befreiende Aussenseite jedoch auch. Gegen Schluss lässt sich fast nicht mehr sagen, was denn über die allgemeine Notwendigkeit subjektbezogener Kommunikation von objektiven Weltbezügen hinaus noch an »theologischen« Innovationen von der Stärkung der Einfühlungskompetenz in der Kommunikationsgemeinschaft Kirche zu erwarten sei.

Rebekka A. Klein, Zürich

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit theologischem Schwerpunkt

- Almer, Günter / Frambach, Ludwig / Gottwald, Franz-Theo / Schneider, Manuel:* Leben inmitten von Leben. Die Aktualität der Ethik Albert Schweitzers. Stuttgart: Hirzel 2005. 248 S. € 24,-.
- Boelderl, Artur R.:* Georges Bataille. Über Gottes Verschwendung und andere Kopflösungen. Berlin: Parerga Verlag 2005. 129 S. E 18,20.
- Carlton, Eric:* Dancing in the Dark. Reflections on the Problem of Theodicy. Fairleigh Dickinson University Press 2005. 192 S. £ 29,95.
- Dierken, Jörg / von Scheliha, Arnulf (Hg.):* Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus. (Religion in Philosophy and Theology 16). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. Ca. 340 S. Ca. E 59,-.
- Feil, Michael:* Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin. (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 130). Berlin: de Gruyter 2005. 290 S. E 88,-.
- Grotefeld, Stefan / Neugebauer, Matthias / Strub, Jean-David / Fischer, Johannes (Hg.):* Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2005. Ca. 500 S. Ca. € 18,-.
- Suda, Max Iose!* Die Ethik Martin Luthers. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 108). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. Ca. 184 S. Ca. E 39,90.
- Suda, Max Iose!* Ethik. Ein Überblick über die Theorien vom richtigen Leben. Wien: Böhlau / UTB 2005. 220 S. E 24,90.
- Wils, Jean-Pierre / Hübenal, Christoph (Hg.):* Lexikon der Ethik. Paderborn: Schöningh 2005. Ca. 400 S. Ca. € 49,90.
- Wils, Jean-Pierre:* Nachsicht. Studien zu einer ethisch-hermeneutischen Basiskategorie. Paderborn: Schöningh 2005. Ca. 250 S. Ca. E 34,90.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit philosophischem Schwerpunkt

- Andersen, Svend:* Einführung in die Ethik. Berlin: de Gruyter. 2. erweiterte Aufl. 2005. Ca. 350 S. Ca. E 24,95.
- Barthes, Roland:* Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977-1978. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 347 S. E 12,-.
- Davidson, Donald / Rorty, Richard:* Wozu Wahrheit? Eine Debatte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 353 S. € 15,-.
- Düsing, Klaus:* Fundamente der Ethik. Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen. (problemata 152). Stuttgart: frommann-holzboog 2005. 334 S. € 58,-.
- Erny, Nicola:* Konkrete Vernünftigkeit. Zur Konzeption einer pragmatischen Ethik bei Charles S. Peirce. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. Ca. 330 S. Ca. E 60,-.
- Fine, Kit:* Modality and Tense. Oxford University Press 2005. 380 S. £ 17,- / £ 50,-.
- Habermas, Jürgen:* Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 372 S. € 16,80.
- Honneth, Axel:* Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 112 S. € 14,90.
- Igwe, Ukoro T.:* Communicative Rationality and Deliberative Democracy of Jürgen Habermas. Toward Consolidation of Democracy in Africa. (The Dialogue Bd. 3). Münster: LIT 2004. 520 S. E 29,90.
- Kaufmann, Jean-Claude:* Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2005. 300 S. E 19,90.
- Kolster, Wedig:* Zur Kritik ethischer Urteilsbildung. Emotionen - Bewertung - Handlungsorientierung. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. Ca. 160 S. Ca. € 22,-.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus:* Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Levinas'. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. Ca. 296 S. E 34,-.

Levinas, Emmanuel: Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. Ca. 208 S. Ca. € 32,-.

Lotz, Christian: Vom Leib zum Selbst. Kritische Analysen zu Husserl und Heidegger. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. 188 S. € 24,-.

Loux, Michael J./Zimmerman, Dean W.: The Oxford Handbook of Metaphysics. (Oxford Handbooks in Philosophy). Oxford University Press 2005. 736 S. £ 27,50.

Petrakis, Peter A. / Eubanks, Cecil L. (Hg.): Eric Voegelin's Dialogue with the Post-modern. Searching for Foundations. Missouri Press 2004. 208 S. £ 26,50.

Radkau, Joachim: Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München: Hanser 2005. 1008 S. € 45,-.

Schulte, Joachim: Ludwig Wittgenstein Leben, Werk, Wirkung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 154 S. € 7,90.

von Wolzogen, Christoph: Emmanuel Levinas - Denken bis zum Äußersten. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. Ca. 196 S. Ca. € 22,-.

Alltagsmoral, Alltagsethos, Phänomenologie der Moral

Baltes, Peter: Critical Theory of Good Living. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2005. 170 S. € 39,-.

Ehni, Hans-Jörg: Das moralisch Böse. Überlegungen nach Kant und Ricoeur. (Praktische Philosophie Bd. 78). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. Ca. 272 S. Ca. € 36,-.

Köhl, Harald: Abschied vom Unbedingten. Über den heterogenen Charakter moralischer Forderungen. (Praktische Philosophie Bd. 74). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2006 (Frühjahr). Ca. 352 S. Ca. € 38,-. *Kohler, Georg:* Über das Böse, das Glück und andere Rätsel. Zur Kunst des Philosophierens. Zürich: Rüffer und Rub Sachbuchverlag 2005. 320 S. € 29,80.

Kuhlmann, Helga/Schäfer-Bossert, Stefanie (Hg.): Hat das Böse ein Geschlecht? Theologische und religionswissenschaftliche Verhältnisbestimmungen. Stuttgart: Kohlhammer 2005. Ca. 210 S. Ca. € 22,-.

Lachmann, Mareike: Gelebtes Ethos in der Krankenpflege. Berufs- und Lebensgeschichten. (Di-

akoniewissenschaft Bd. 11). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 320 S. € 30,-.

Margolis, Joseph: Moral Philosophy after 9/11. Penn State University Press 2005. 160 S. £ 20,50.

Redner, Harry: Wie kann man moralisch leben? Geschichte und Gegenwart ethischer Kulturen. (Ethik aktuell Bd. 6). Stuttgart: Kohlhammer 2005. Ca. 400 S. Ca. € 20,-.

Ökumene und Weltreligionen

Asouzu, Innocent L.: The Method and Principles of Complementary Reflection in and beyond African Philosophy. (Studies in African Philosophy Bd. 4). Münster: LIT 2005. 528 S. € 49,90.

Brown-Fleming, Suzanne: The Holocaust and Catholic Conscience. Cardinal Aloisius Muench and the Guilt Question in Germany. University of Notre Dame Press 2005. 240 S. £ 15,95 / £ 34,95.

Chukwuagozie Ezekwonna, Ferdinand: African Communitarian Ethic: The Basis for the Moral Conscience and Autonomy of the Individual. (European University Studies Bd. 23). Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2005. 267 S. € 49,70.

Diner, Dan: Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt. Berlin: Propyläen Verlag 2005. 287 S. € 22,-.

Greschat, Martin: Protestantismus in Europa. Geschichte - Gegenwart ~ Zukunft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 175 S. € 29,90.

Gründer, Horst / Graichen, Gisela: Deutsche Kolonien. Traum und Trauma. Berlin: Ullstein 2005. 480 S. € 22,-.

Historische Fragen und Ethik

Allert, Tilman: Der deutsche Gruß. Geschichte einer unheilvollen Geste. Frankfurt a.M.: Eichborn 2005. 160 S. € 16,90.

Backes, Uwe (Hg.): Rechtsextreme Ideologien in Geschichte und Gegenwart. Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusfor-

- schung. Bd. 23. Köln: Böhlau Verlag 2003. 385 S. E 39,90.
- Benz, wolfgang / Distel, Barbara* (Hg.): Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager. Bd. 1: Die Organisation des Terrors. München: C. H. Beck 2005. 395 S. € 59,90.
- Brumlik, Micha*: Wer Sturm sät. Die Vertreibung der Deutschen. Berlin: Aufbau Verlag 2005. 300 S. € 18,90.
- Goschier, Constantin*: Schuld und Schulden. Die Politik der Wiedergutmachung für NS-Verfolgte seit 1945. Göttingen: Wallstein 2005. 543 S. E 38,-.
- Große Kracht, Klaus*: Die zankende Zunft. Historische Kontroversen in Deutschland nach 1945. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 224 S. € 19,90.
- Hirschi, Caspar*: Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Göttingen: Wallstein Verlag 2005. 555 S. € 48,-.
- Hoffmann, Arnd*: Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2005. 382 S. € 59,-.
- Hölscher, Lucian*: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland. München: C. H. Beck 2005. 466 S. € 39,90.
- Koenen, Gerd*: Der Russland-Komplex. Die Deutschen und der Osten 1900-1945. München: C. H. Beck 2005. 528 S. € 29,90.
- Krämer, Gudrun*: Geschichte des Islam. München: C. H. Beck 2005. 334 S. € 24,90.
- Kuropka, Joachim*: Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsallmacht und kirchlicher Hierarchie. Münster: LIT 2004. 303 S. € 24,90.
- Mantey, Volker*: Zwei Schwerter - Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 334 S. € 84,-.
- Morke, Olaf*: Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung. München: Oldenbourg Verlag 2005. 184 S. E 34,80.
- Osborne, Thomas M.*: Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics. University of Notre Dame Press 2005. 352 S. E 21,50 / £ 42,50.
- Perels, Joachim*: Entsorgung der NS-Herrschaft. Konfliktlinien im Umgang mit dem Hitler-Regime. Hannover: Offizin Verlag 2004. 384 S. € 22,90.
- Piepenbrink, Karen*: Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen. Frankfurt a.M.: Verlag Antike 2005. 432 S. € 54,90.
- Schlingensiepen, Ferdinand*: Dietrich Bonhoeffer 1906-1945. Eine Biografie. München: C. H. Beck 2005. 431 S. € 24,90.
- Schutz, Andreas*: Lebenswelt und Kultur des Bürgertums im 19. und 20. Jahrhundert. München: Oldenbourg Verlag 2005. 144 S. € 19,80.
- van Laak, Dirk*: Über alles in der Welt. Deutscher Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert. München: C. H. Beck 2005. 228 S. € 14,90.
- Wolf, Hubert* (Hg.): Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung: 1814-1917. Bd. I: Römische Bücherverbote. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 604 S. 98,- / Bd. II: Systematische Repertorium zur Buchzensur 1814-1917. Indexkongregation 1814-1917 (Zwei Teilbände). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 1087 S. € 174,-.

Feministische Ethik

- Friedman, Marilyn* (Hg.): Women and Citizenship. Studies in Feminist Philosophy. Oxford University Press 2005. 240 S. £ 45,-.

Anthropologie - theologisch, philosophisch, naturwissenschaftlich

- Frankfurt, Harry G.*: Gründe der Liebe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 108 S. € 14,80.
- Glucksmann, Andre*: Hass. Die Rückkehr einer elementaren Gewalt. München / Wien: Nagel und Kimche Verlag 2005. 284 S. € 19,90.
- Härle, Wilfried*: Menschsein in Beziehung. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. Ca. 520 S. Ca. E 50,- / ca. € 90,-.
- Linke, Detlef*: Die Freiheit und das Gehirn. Eine neurophilosophische Ethik. München: C. H. Beck 2005. 272 S. € 19,90.
- Nida-Rümelin, Julian*: Über menschliche Freiheit. Stuttgart: Reclam 2005. 176 S. € 5,-.

Shusterman, Richard: Leibliche Erfahrung in Kunst und Lebensstil. (Philosophische Anthropologie Bd. 3). Berlin: Akademie Verlag 2005. 208 S. E 49,80.

Stein, Edith: Was ist der Mensch? (Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 15). Freiburg: Herder 2005. 256 S. E 33,-.

Thumherr, Urs (Hg.): Menschenbilder und Menschenbildung. Interdisziplinäre Vortragsreihe zu Grundfragen der modernen Anthropologie. (Hodos - Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie Bd. 3). Frankfurt a.M. / Berlin / Bem / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2005. 151 S. E 29,80.

Velden, Manfred: Biologismus – Folge einer Illusion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 160 S. € 31,90.

Lebenslauf, Lebensalter, Sozialisation

Bair, Deirdre: c.G. Jung. Eine Biografie. München: Albrecht Knaus Verlag 2005. 1168 S. E 49,90.

Welzer, Harald: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. Frankfurt a.M.: Fischer 2005. 323 S. E 19,90.

Wirion, Jacques / Kurzke, Hermann: Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben. München: C. H. Beck 2005. 272 S. € 22,90.

Pädagogik und Ethik, Psychologie und Ethik

Bergold, Ralph: Unterbrechende Ethik. Ein neues religionspädagogisches Konzept für ethische Bildungsarbeit mit Erwachsenen. (Bamberger Theologische Studien Bd. 27). Frankfurt a.M. / Berlin / Bem / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2005. 266 S. € 45,50.

Dikovitskaya, Margaret: Visual Culture. The Study of the Visual after the Cultural Turn. Cambridge: MIT-Press 2005. 344 S. £ 25,95.

Docherty, Thomas: Aesthetic Democracy. Stanford University Press 2005. 206 S. \$ 19,95 / \$ 50,-.

Drieschner, Elmar: Verstehen, Konstruktivismus und Pädagogik. Studien zum konstruktivistischen Verstehensverständnis und Begründungs-

formen konstruktivistischer Pädagogiken. Marburg: Der Andere Verlag 2004. 171 S. € 25,90.

Ban, Byung-Chul: Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung. Berlin: Merve Verlag 2005. 82 S. € 8,-.

Kultur und Ethik, Religion und Ethik

Loesberg, Jonathan: A Return to Aesthetics. Autonomy, Indifference, and Postmodernism. Stanford University Press 2005. 304 S. \$ 24,95 / \$ 65,-.

Oguejiofor, Obi/Onah, Godfrey I. (Hg.): African Philosophy and the Hermeneutics of Culture. Essays in Honour of Theophilus Okere. (The Dialogue Bd. 2). Münster: LIT 2005. 376 S. € 39,90.

Pytlík, Priska: Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900. Diss. Paderborn: Schöningh 2005. 226 S. € 36,-.

Schäfer, Alfred: Einführung in die Erziehungsphilosophie. (UTB 2597). Weinheim: Beltz 2005. 216 S. € 18,90.

Sennett, Richard: Die Kultur des Neuen Kapitalismus. Berlin: Berlin Verlag 2005. 160 S. € 18,-.

Slater, Lauren: Von Menschen und Ratten. Die berühmten Experimente der Psychologie. Weinheim: Beltz 2005. 244 S. € 22,90.

Tremblay, Alfred K.: Das Alte und das Neue. Erziehung und Bildung in evolutionstheoretischer Sicht. (Beiträge zur Evolutionären Pädagogik Bd. 1). Münster: LIT 2005. 144 S. € 9,90.

Tubbs, Nigel: Philosophy's Higher Education. Berlin: Springer / Kluwer 2005. 189 S. € 75,-.

Sozialethik, soziale Ordnung, Soziologie und Ethik

Bald, Detlef: Die Bundeswehr. Eine kritische Geschichte 1955-2005. München: C. H. Beck 2005. 232 S. € 12,90.

Bauman, Zygmunt: Verworfenes Leben. Die Ausgrenzten der Moderne. Hamburg: Hamburger Edition 2005. 196 S. € 20,-.

DeMause, Lloyd: Das emotionale Leben der Nationen. Klagenfurt. Drava Verlag 2005. 383 S. € 34,-.

- Hansson, Sven Ove / Palm, Elin* (Hg.): The Ethics of Workplace Privacy. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2005. 186 S. E 31,60.
- Kaufmann, Frans-Xaver*: Schrumpfende Gesellschaft. Vom Bevölkerungsrückgang und seinen Folgen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 270 S. 10,-.
- Kersting, wolfgang*: Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral. Weilerswist: Velbrück 2005. 341 S. E 20,-.
- Rupprecht, Angela IEichborn, Ruth* (Hg.): Kinder. Die Zukunft der Menschheit. Hildesheim: Gers-tenberg 2005. 176 S. E 45,-.
- Veith, Werner/ Hübenthal, Christopli* (Hg.): Macht und Ohnmacht. Konzeptionelle und kontextuelle Erkundungen. (Forum Sozialethik Bd. 1). Münster: Aschendorff Verlag 2005. 224 S. € 19,80.
- Politik, politische Ethik**
- Adloff, Frank*: Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005. 160 S. € 14,90.
- Bancel, Nicolas / Blanchard, Pascal / Lemaire, Sandrine*: La fracture coloniale. La societe francaise au prisme de l'heritage colonial. Cahiers libres 2005. 312 S. E 20,-.
- Butterwegge, Christoph*: Krise und Zukunft des Sozialstaats. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 318 S. E 24,90.
- Duisberg, Claus J.*: Das deutsche Jahr. Einblicke in die Wiedervereinigung 1989/1990. Berlin: wjs Verlag 2005. 392 S. E 24,90.
- Eisenstadt, Samuel N.*: Paradoxien der Demokratie. Die politische Theorie auf der Suche nach dem Politischen. Frankfurt a.M.: Humanities Online 2005. 259 S. E 24,80.
- Grosser, Alfred*: Wie anders ist Frankreich? München: C.β. Beck 2005. 240 S. E 19,90.
- Haller, Gret*: Politik der Götter. Europa und der neue Fundamentalismus. Berlin: Aufbau Verlag 2005. 224 S. E 18,90.
- Hardtwig, Wolfgang*: Hochkultur des bürgerlichen Zeitalters. Kritische Studien zur Geisteswissenschaft. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 387 S. E 46,90.
- Hinchman, Lew*: Thomas Meyer. Theorie der sozialen Demokratie. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 678 S. E 39,90.
- Kaminsky, Carmen*: Moral für die Politik. Eine konzeptionelle Grundlage der angewandten Ethik. Paderborn: Mentis Verlag 2005. 208 S. E 28,-.
- Kramer; Helmut I Dzihic, Vedran*: Die Kosovo-Bilanz. Scheitert die internationale Gemeinschaft? Münster: LIT-Verlag 2005. 288 S. E 18,90.
- Kuhn, Berthold*: Entwicklungspolitik zwischen Markt und Staat. Möglichkeiten und Grenzen zivilgesellschaftlicher Organisationen. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005. 419 S. E 45,-.
- Meyer; Thomas*: Lew Hinchman. Theorie der sozialen Demokratie. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 678 S. E 39,90.
- Nusser; Karl-Heinz*: Über die Wurzeln des demokratischen Gemeinwesens. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. Ca. 192 S. Ca. E 22,-.
- Overy, Richard*: Die Diktatoren. Hitlers Deutschland - Stalins Russland. Deutsche Verlagsanstalt 2005. 1023 S. E 48,-.
- Schmidt, Man/red G.*: Das politische System der Bundesrepublik Deutschland. München: C. H. Beck 2005. 128 S. E 7,90.
- Schroeder, Wolfgang I Kerschbaumer; Judith* (Hg.): Sozialstaat und demographischer Wandel. Wiesbaden: VS-Verlag 2006. E 24,90.
- Staud, Toralf*: Moderne Nazis. Die neuen Rechten und der Aufstieg der NPD. Köln: Kiepenheuer und Witsch 2005. 232 S. E 8,90.
- Thamm, Berndt Georg*: Al Qaida. Das Netzwerk des Terrors. München: Diederichs 2005. 256 S. E 19,95.
- Tibi, Bassam*: Mit dem Kopftuch nach Europa? Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union. Darmstadt: Primus Verlag 2005. 224 S. E 19,90.
- Uhle, Arnd*: Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität. Habil. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 590 S. E 134,-.
- Varga, Christian I van Dek, Geert I Schroeder, Romain*: Hilfe in Not. Politische Spannungsfelder der humanitären Hilfe. Luzern: Caritas Verlag 2005. 160 S. E 15,-.
- Victor, Barbara*: Beten im Oval Office. Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik. München / Zürich: Pendo Verlag 2005. 342 S. E 19,90.

- Zude, Heiko Ulrich:* Paternalismus. Fallstudien zur Genese des Begriffs. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2006 (Frühjahr). Ca. 256 S. Ca. € 36,-.
- Zumach, Andreas:* Die kommenden Kriege. Ressourcen, Menschenrechte, Machtgewinn. Präventivkrieg als Dauerzustand? Köln: Kiepenheuer und Witsch 2005. 223 S. € 8,90.

Recht, Rechtsethik

- Borowski, Martin:* Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Grundgesetzes. (Jus Publicum). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. Ca. 850 S. Ca. € 140,-.
- Elster, Ion:* Die Akten schließen. Recht und Gerechtigkeit nach dem Ende von Diktaturen. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005. 328 S. E 29,90.
- Pahlow, Louis* (Hg.): Die zeitliche Dimension des Rechts. Historische Rechtsforschung und geschichtliche Rechtswissenschaft. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 306 S. € 49,90.

Medienethik

- Grau, Christopher* (Hg.): Philosophers Explore The Matrix. Oxford University Press 2005. 336 S. £ 45,-.
- Heider, Fritz:* Ding und Medium. Berlin: Kadmos Kulturverlag 2005. 123 S. € 16,90.
- Kubaczek, Marianne / Pircher, Wolfgang / Waniek, Eva* (Hg.): Kunst, Zeichen, Technik. Philosophie am Grund der Medien. (Konturen Politisch Philosophischen Denkens Bd. 2). Münster: LIT 2004. 288 S. € 19,89.
- Schweppenhäuser, Gerhard/Greiser, Katrin* (Hg.): Zeit der Bilder - Bilder der Zeit. (Ästhetik und Kulturphilosophie Bd. 5). Münster: LIT 2005. Ca. 216 S. Ca. € 24,90.

Wirtschaftsethik

- Christensen, Björn:* Die Lohnansprüche deutscher Arbeitsloser. Determinanten und Auswirkungen von Reservationslöhnen. Berlin: Springer 2005. 208 S. € 74,95.

- Geisen, Richard:* Macht und Misslingen. Zur Ökonomie des Sozialen. Berlin: Parerga Verlag 2005. 530 S. E 29,80.
- Herwig, Malte:* Eliten in einer egalitären Welt. Berlin: wjs Verlag 2005. 189 S. € 18,-.
- Horn, Gustav A.:* Die deutsche Krankheit - Sparwut und Sozialabbau. Thesen gegen eine verfehlte Wirtschaftspolitik. München: Hanser 2005. 197 S. € 19,90.
- Merle, Jean-Christophe* (Hg.): Globale Gerechtigkeit - Global Justice. (problemata 147). Stuttgart: frommann-holzboog 2005. 714 S. € 98,-.
- Miller, Max* (Hg.): Welten des Kapitals. Institutionelle Alternativen in der globalisierten Ökonomie. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005. 388 S. E 32,90.
- Sachs, Jeffrey D.:* Das Ende der Armut. Ein ökonomisches Programm für eine gerechtere Welt. München: Siedler Verlag 2005. 477 S. € 24,90.
- Sofsky, Wolfgang:* Das Prinzip Sicherheit. Frankfurt a.M.: Fischer 2005. 176 S. E 16,90.

Friedensethik, Krieg und Frieden

- Barth, Hans-Martin / Eisas, Christoph* (Hg.): Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt. Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand. Hamburg: EB Verlag 2006 (Mitte). Ca. 200 S. € 19,50.
- Beestermoller, Gerhard / Haspel, Michael / Trittmann, Uwe* (Hg.): -What we're fighting for [...]. Friedensethik in der transatlantischen Debatte. (Beiträge zur Friedensethik Bd. 37). Stuttgart: Kohlhammer 2005. Ca. 160 S. Ca. E 16,-.
- Chomsky, Noam:* Keine Chance für Frieden. Warum mit Israel und den USA kein Palästinenserstaat zu machen ist. Hamburg: Europa Verlag 2005. 266 S. € 19,50.
- Clemens, Björn:* Der Begriff des Angriffskrieges und die Funktion seiner Strafbarkeit. Berlin: Duncker und Humblot 2005. 155 S. E 64,-.
- Ulrich Ratsch, Reinhard Mutz; Bruno Schoch, Corinna Hauswedell, Christoph Weller* (Hg.): Friedensgutachten 2005. Münster: LIT 2005. 288 S. € 12,90.
- Gerster, Petra / Gleich, Michael:* Die Friedensmacher. München: Hanser 2005. 248 S. E 24,90.

- Ekardt, Felix*: Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit. München: C. H. Beck 2005. 238 S. E 12,90.
- Gould, Stephen Jay*: Das Ende vom Anfang der Naturgeschichte. Frankfurt a.M.: Fischer 2005. 508 S. € 24,90.

Bioethik / Medizinethik

- Böhler, Dietrich*: Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Kommunikatives Denken und Verantwortung. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2006 (Frühjahr). Ca. 280 S. Ca. 32,-.
- Dupre, John*: Darwins Vermächtnis. Die Bedeutung der Evolution für die Gegenwart des Menschen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 150 S. € 19,90.
- Eich, Thomas / Hoffmann, Thomas Sören* (Hg.): Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. Ca. 224 S. Ca. € 35,-.
- Heinemann, Thomas / Kersten, Jens*: Stammzellforschung. Naturwissenschaftliche, ethische und rechtliche Aspekte. (Ethik in den Biowissenschaften Bd. 4). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2006 (Frühjahr). Ca. 120 S. Ca. € 13,-.
- Heyer, Martin / Dederer, Hans-Georg*: Präimplantationsdiagnostik, Embryonenforschung, Therapeutisches Klonen. Ein vergleichender Überblick zur Rechtslage in ausgewählten Ländern. (Ethik in den Biowissenschaften Bd. 3). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. Ca. 120 S. Ca. € 13,-.
- Irrgang, Bernhard*: Einführung in die Bioethik. München: W. Fink IUTB 2005. 216 S. € 15,90.
- Marcus, Gary*: Der Ursprung des Geistes. Wie Gene unser Denken prägen. Düsseldorf / Zürich: Walter Verlag 2005. 309 S. € 34,90.
- Poliwoda, Sebastian*: Versorgung von Sein. Die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas. (Philosophische Texte und Studien Bd. 81). Hildesheim: Georg Olms Verlag 2005. 298 S. € 42,-.
- Propping, Peter / Aretz, Stefan / Schumacher, Johannes / Taupitz, Jochen / Guttmann, Jens / Heinrichs, Bert*: Prädiktive genetische Testverfahren. Naturwissenschaftliche, ethische und

rechtliche Aspekte. (Ethik in den Biowissenschaften Bd. 2). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. Ca. 120 S. Ca. E 13,-.

Schüz, Gottfried (Hg.): Leben nach Maß - zwischen Machbarkeit und Unantastbarkeit. Biotechnologie im Licht des Denkens von Albert Schweitzer. (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung Bd. 10). Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2005. 319 S. E 48,-.

Weber, Thomas P.: Darwin und die neuen Biowissenschaften. Köln: Dumont 2005. 270 S. € 12,90.

Winkel, Heidemarie: Das Recht auf den eigenen Tod. Selbstbestimmung und Patient(inn)enorientierung als moderne Form der Rationalisierung des Todes. (Kleine Texte I). Berlin: Aphorisma Verlag 2004. 26 S. € 2,50.

Ökologie und Umwelt

- Hünemörder, Kai F.*: Die Frühgeschichte der globalen Umweltkrise und die Formierung der deutschen Umweltpolitik (1950-1973). Stuttgart: Franz Steiner 2004. 387 S. € 54,-.
- Küster, Hansjörg*: Das ist Ökologie. Die biologischen Grundlagen unserer Existenz. München: C. H. Beck 2005. 205 S. € 17,90.
- Lübbe, Hermann*: Die Zivilisationsökumene. Globalisierung kulturell, technisch und politisch. München: W. Fink 2005. 206 S. E 25,90.
- Stübinger, Ewald*: Ethik der Energienutzung. Zeitökologische und theologische Perspektiven. (Forum Systematik Bd. 24). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 368 S. E 30,-.

Sexualität, Ehe, Familie

- Herzog, Dagmar*: Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts. München: Siedler 2005. 432 S. € 24,90.
- Sigusch, Volkmar*: Sexuelle Welten. Zwischenrufe eines Sexualforschers. Gießen: Psychosozial Verlag 2005. 267 S. E 24,90.

Zusammengestellt von Prof. Dr. Christopher Frey und Kerstin Hoberg, Bochum.

Autoren

Peter Dabrock, Dr. theol., geb. 1964, ist Juniorprofessor für Sozialethik/Bioethik im Fachbereich Ev. Theologie der Philipps-Universität Marburg.

Johannes Fischer, Dr. theol., geb. 1947, ist Professor für theologische Ethik am Institut für Sozialethik am Ethik-Zentrum der Universität Zürich.

Martin Fischer, Mag. theol., geb. 1966, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Markus Huppenbauer, Dr. phil., geb. 1958 ist Titularprofessor für das Gebiet der Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich. Er ist Geschäftsleiter des Universitären Forschungsschwerpunkts Ethik der Universität Zürich.

Henriette Krug, Dr. med., Dipl. theol., geb. 1972, studierte in Heidelberg und Berlin evangelische Theologie und Humanmedizin. Sie arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung für Neurologie an der Charité, Universitätsmedizin Berlin.

Andreas Lindemann, Dr. theol., geb. 1943, ist Professor für Neues Testament an der kirchlichen Hochschule Bethel.

Einleitung

In Gesellschaften mit einer wissensbasierten Ökonomie, die von einer hohen Resultat- und Konkurrenzorientierung auch in der Forschung bestimmt sind, droht eine Überlagerung des wissenschaftlichen Ethos durch die Maßstäbe scheinbar zweckrationaler Objektivität. Die unbestreitbaren Erfolge dieser Wissenschaften, in jüngster Zeit insbesondere der Informations- und Biotechnologien, können die Ambivalenzen sowohl mancher Forschungsstrategien wie der durch sie verursachten Veränderungen der Lebensverhältnisse nicht verdecken. Angesichts dieser Herausforderung erinnert Wolfgang Huber in seiner hier dokumentierten Universitätsrede vom Dezember 2005 in Göttingen an das Wissenschaftsethos der verantwortlichen Selbstbegrenzung, für das die Geschichte Göttinger Gelehrter eindruckliche Beispiele kennt. Huber zeigt in seinem Beitrag auf, wie die Theologie durch die sie kennzeichnenden Perspektiven der Pflicht zur Wahrheit, der Bejahung der Freiheit - nicht zuletzt der Forschungsfreiheit -, der Verantwortung für den Nächsten und der Umkehr aus Irrwegen grundlegende Orientierungen für eine verantwortliche Wissenschaft vermitteln kann. Sein abschließendes Plädoyer für eine dauerhafte Institutionalisierung des »Nationalen Ethikrates«, dessen Mehrheitsmeinung Huber während der Zeit seines Mitwirkens in diesem Gremium übrigens nie teilen konnte, verdient hohe öffentliche Aufmerksamkeit.

Wie es der Theologie gelingen kann, ihre Deutungskompetenz in aktuelle wissenschaftsethische Debatten einzubringen, zeigt der Beitrag von Silvio Monteverde zum Thema des Himntodkriteriums als Topos theologischer Medizinethik. Monteverde rekonstruiert, wie die technisch bedingte, diagnostische Fragmentarisierung des biologischen Phänomens »Tod« vor neue Problemstellungen der Definition des Todes stellt. In kritischer Auseinandersetzung mit tutoristischen Argumentationsmustern wird gezeigt, wie die fundamentalen theologisch-anthropologischen Bestimmungen der Leiblichkeit und der relationalen Identität menschlichen Seins dem Kriterium des Ganzhirntodes als gegenwärtig angemessenster Definition des Todes entsprechen.

Die kontroversen Debatten um die Fragen der gesetzlich geregelten Verbindlichkeit und der Reichweite von Patientenverfügungen werden sowohl in dem Kommentar von Hartmut Kreß wie auch in dem Bericht von Ulrich Körtner aufgenommen. Kreß macht in seinem Kommentar auf die zu erwartenden Diskussionen im Rahmen des Deutschen Juristentages im September 2006 aufmerksam, in deren Mittelpunkt der »Alternativ-Entwurf Sterbebegleitung« von deutschsprachigen Strafrechtslehrern - veröffentlicht im Oktober 2005 - stehen wird. Dieser Entwurf zeichnet sich dadurch aus, dass er entschieden das Grundrecht auf Freiheit und Selbstbestimmung des entscheidungsfähigen Patienten betont. Darüber hinaus wird in diesem Entwurf u.a. das höchst umstrittene Thema des medizinisch assistierten Suizids aufgegriffen und der Vorschlag unterbreitet, eine entsprechende ärztliche Beihilfe unter restriktiven Bedingungen zu legalisieren. Während in Deutschland seit einem Urteil des Bundesgerichtshofes im Jahr 2003 nur bedingt von einer Rechtssicherheit und rechtsstaatlichen Verlässlichkeit im Umgang mit Patientenverfügungen gesprochen werden kann, ist in Österreich im März 2006 ein entsprechendes Gesetz verabschiedet worden. Körtner stellt die Entstehungsgeschichte und die Intentionen dieses Gesetzes dar, welches im Rahmen des strafrechtlich Zulässigen, d.h. die in Österreich gel-

tenden Verbote der Sterbehilfe auf Verlangen und der Suizidbeihilfe bleiben unberührt, das Selbstbestimmungsrecht der Patienten stärkt. Im Blick auf die Reichweite von Patientenverfügungen nimmt das Gesetz liberale Forderungen auf und beschränkt diese nicht auf die Sterbephase bei einer irreversibel zum Tode führenden Krankheit, gleichzeitig werden strenge juristische Auflagen im Blick auf die Form und die Verbindlichkeit dieser Willenserklärung formuliert. Körtner bewertet das österreichische Patientenverfügungsgesetz im Grundsatz sehr positiv, da es einerseits Rechtssicherheit schafft und andererseits die Achtung vor dem Selbstbestimmungsrecht und der Gewissensfreiheit der Patienten zum Ausdruck bringt.

Auf welche Weise kann gesellschaftliche Integration am besten gelingen? Die herkömmliche Antwort, Erwerbsarbeit ermögliche nicht nur die Sicherung des Lebensunterhaltes, sondern auch die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben, wird von Torsten Meireis in historischer und in systematischer Perspektive dekonstruiert. Meireis zeigt auf, dass die These von der gelingenden Integration durch Erwerbsarbeit eher ein Ideal bzw. ein Versprechen denn die Realität abbildet. Demgegenüber stellt er die Notwendigkeit von zwei komplementären Formen öffentlich geförderter Integration heraus: die Bürgersolidarität als Hilfe im Notfall und die Verbesserung der befähigenden Beteiligungsgerechtigkeit.

Als Diskussionsimpuls hat Volker Stürmke Randbemerkungen zur gegenwärtigen Folterdebatte verfasst. Er greift zwei häufig in der öffentlichen Debatte zur Infragestellung des unbedingten Folterverbots genannte Argumentationsfiguren auf, die Beispiele der »ticking bomb« und des rächenden Vaters, der von der Polizei gestellt wird. Stürmke weist nach, dass ungeachtet der ethischen Problematik beide Beispiele im Kern die Folterthematik nicht treffen und daher unsachgemäß in die Debatte eingebracht worden sind. Dass diese Thematik zumindest in der nächsten Zeit kaum aus den öffentlichen Debatten verschwinden wird, signalisieren auf ihre Weise einzelne Filme des amerikanischen Kinos: Folterungen und folterähnliche Gewaltanwendungen werden thematisiert und in gewissen Grenzen gezeigt. Um so mehr besteht ein ethischer Reflexionsbedarf.

Traugott Jähnichen

Patientenverfügungen und Sterbehilfe im Licht des Rechts auf Selbstbestimmung

Nach 20 Jahren ein neuer »Alternativ-Entwurf Sterbebegleitung« als Thema des Deutschen Juristentages

Von Hartmut Kreß

Im September 2006 wird sich der Deutsche Juristentag mit dem Sachverhalt beschäftigen, dass für den Umgang mit dem Sterben, insbesondere im Blick auf Patientenverfügungen, erhebliche gesetzliche Regelungslücken bestehen. Die Basis für die Diskussion stellt der »Alternativ-Entwurf Sterbebegleitung (AE-StB)« dar, der im Oktober 2005 vom Arbeitskreis deutscher, österreichischer und schweizerischer Strafrechtslehrer (»Alternativ-Professoren«) vorgelegt und erläutert wurde. ¹ Dessen älterer Hintergrund ist der viel beachtete Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe, der vor 20 Jahren von einem Arbeitskreis von Strafrechtlern und Medizinern vorgelegt worden war." Der damalige Text hat die deutsche Diskussion über Sterbehilfe zwei Jahrzehnte lang sehr beeinflusst. Besonders weitreichend war sein Vorschlag, den § 216 StGB dahingehend zu ändern, dass in extremen Krankheits- und Ausnahmefällen straflos bleiben kann, wer auf die ausdrückliche Bitte eines urteilsfähigen erwachsenen Menschen hin eine »Tötung auf Verlangen« durchführt. Der neue AE-StB, der jetzt - zwanzig Jahre danach - auf dem Juristentag erörtert wird, hat dieses spezielle Thema nicht wieder aufgegriffen. Grundsätzlich knüpft er jedoch an den früheren Text an, entwickelt ihn fort und bringt Punkte zur Sprache, die heute aktuell sind. Dabei greift er die neuere Rechtsprechung auf, darunter das Urteil des 12. Zivilsenats des Bundesgerichtshofs vom 17.03.2003, und reflektiert die unterschiedlichen Kommissionsberichte, die - von der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages bis zum Nationalen Ethikrat - in den Jahren 2004 und 2005 vor allem zum Thema der Patientenverfügung entstanden sind. Insbesondere bezieht er sich mehrfach auf den Bericht der Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz »Sterbehilfe und Sterbebegleitung« vom 23. April 2004.³

1. Selbstbestimmungsrecht und Patientenverfügungen. Es liegt ganz auf der Linie der Mainzer Kommission, wenn der neue AE-StB in verfassungsrechtlicher Perspektive von vornherein klarstellt: »Das Selbstbestimmungsrecht des entscheidungsfähigen Patienten hat verfassungsrechtlichen Rang (Art. 1 Abs. 1, Art. 2 Abs. 1, Abs. 2 Satz 1 GG) und ist grundsätzlich auch vom Arzt zu beachten, der seinerseits den Patienten durch Information und Rat zu einer eigenverantwortlichen Entscheidung befähigen soll« (558). Diese Formulierung betont das Grundrecht auf individuelle Selbstbestimmung. Der Staat steht in der Pflicht, die Bürger in der Ausübung ihrer Selbstbestimmungsrechte zu schützen und zu unterstützen. Dem Grundgesetz zufolge ist es gerade nicht begründungspflichtig, wenn ein Mensch sein individuelles Selbstbestimmungs-

recht in Anspruch nimmt. Rechtfertigungsbedürftig ist vielmehr, falls sich umgekehrt die Frage stellt, ob das persönliche Selbstbestimmungsrecht durch Dritte oder durch den Staat ausnahmsweise einmal beschränkt werden darf. Aus dem Freiheitsgrundsatz des Bonner Grundgesetzes lässt sich ableiten, dass Patientenverfügungen, die von ihren Verfassern wohldurchdacht abgefasst wurden und in ihrer medizinischen Aussagekraft tragfähig sind, Rechtsverbindlichkeit besitzen.

Genau in diese Richtung zielt der neue AE-StB. Hierin unterscheidet er sich von anderen Voten aus dem Jahr 2005, die anlässlich der Debatte über Patientenverfügungen das Grundrecht auf Freiheit und Selbstbestimmung mehr oder weniger deutlich relativierten. Abschätzig war sogar von einem »Autonomie-Placebo« (Margot von Renesse) die Rede. Für die Stimmen, die gegenüber dem Selbstbestimmungsrecht Distanz wahren, ist vorrangig oder sogar fast alternativ die »Fürsorge« das Leitbild. Dies zeigt sich am Bericht über Patientenverfügungen, den die bis 2005 tätige Enquete-Kommission des damaligen Deutschen Bundestages verfasste", oder in abgeschwächterer, moderater Form bei der EKD.⁵

Ethisch und menschlich hat es seinen guten Grund, zwischenmenschliche Solidarität, die Rücksicht auf den Schwächeren und die Zuwendung zu kranken oder sterbenden Mitmenschen zu betonen. Probleme entstehen jedoch, wenn der Fürsorgebegriff und die ihn tragende relationale Anthropologie in der Weise überdehnt werden, dass sie das Recht von Patienten auf Selbstbestimmung geradezu überlagern. Eine solche Gefahr ist im Begriff »Fürsorge« durchaus angelegt. Denn er kann die Konnotation enthalten, dass nicht »mit« dem Betroffenen oder seinem Willen gemäß, sondern - sicherlich in guter Absicht, aber asymmetrisch und aus einer Außenperspektive heraus - »für« ihn oder »anstelle« seiner entschieden wird. So gesehen verstärkt das Leitbild der Fürsorge einen Trend des Neopaternalismus, der sich zu medizinethischen oder rechtspolitischen Themen in jüngster Zeit abzeichnet.

Demgegenüber legt der AE-StB den Finger darauf, dass das Selbstbestimmungsrecht verfassungsrechtlich unhintergebar ist. Dies ist auch aus ethischen Gründen hervorzuheben. Eine breite Tradition der abendländischen Philosophie - von Thomas von Aquin bis zu Immanuel Kant - hat dargelegt, dass »Menschenwürde« und »Selbstbestimmung« einander wechselseitig begründen und erläutern. Kant zufolge beruht die Würde des Menschen darauf, dass er anders als nichtmenschliches Sein zur vernünftigen Urteilsfindung und zur Verwirklichung von Freiheit prinzipiell in der Lage ist. Folgerichtig gilt, dass derjenige Mensch, der seine moralische Vernunft und sein Selbstbestimmungsrecht eigenverantwortlich in Anspruch nehmen möchte, dies auch tun darf. Andere Personen oder der Staat haben dies zu respektieren - auf jeden Fall dann, wenn nicht Willkür oder Missbrauch vorliegen und die Grundrechte anderer nicht beeinträchtigt werden.

Was den Umgang mit dem Lebensende, vor allem auch Patientenverfügungen anbetrifft, so ist aus protestantischer Perspektive noch ein weiterer, theologischer Gesichtspunkt zu ergänzen. Die reformatorische Rechtfertigungslehre entfaltet, dass Gott sich dem Menschen zuwendet, ihn annimmt und ihm hierdurch innere Freiheit, d. h. ein von äußeren Zwängen und Abhängigkeiten befreites Gewissen verleiht. Aus der Rückbindung an Gott und einer inneren Befreiung, die transzendent begründet ist, vermag sich bei Menschen ein innerer Halt und ein Grundvertrauen zu entwickeln, die für ihr Leben im Alltag, aber auch für ihren Umgang mit dem Sterben tragend werden können. Aufgrund eines befreiten Gewissens (Luther), einer von Gott gerrage-

nen Entweltlichung (Rudolf Bultmann) oder einer - existenzphilosophisch gesagt - Haltung persönlicher Gelassenheit mag es einzelnen Menschen möglich werden, sogar über das künftige Sterben nachzudenken und sich bereits vorsorglich, präventiv Gedanken über Therapiebegrenzung, den Verzicht auf Reanimation oder Respiration oder andere Aspekte der passiven Sterbehilfe zu machen, die in Patientenverfügungen geregelt werden können.

Sicherlich, jeder Mensch ist in soziale Beziehungen eingebunden. Freiheit lässt sich daher nicht »absolut« verwirklichen. Um so wichtiger wird es, dass eigenverantwortete Entscheidungen durch eine kompetente und ergebnisoffene Beratung gefördert und unterstützt werden. Dies ist zumal für existentiell so einschneidende Probleme wie die Sterbehilfe zu beachten. Daher hält der neue AE-StB es ganz zu Recht für eine wesentliche Aufgabe des Arztes, Menschen zu einer eigenständigen Entscheidung im Umgang mit dem Sterben »durch Information und Rat« zu unterstützen. Namentlich für die Abfassung von Patientenverfügungen ist diese Vorgabe relevant.

Im gleichen Atemzug ist hinzuzufügen, dass im Alltag des Gesundheitswesens in dieser Hinsicht hoher Reformbedarf besteht. Ärzte müssten auf die Aufgabe der Beratung stärker vorbereitet werden als bislang; und es müsste möglich werden, längere, 30- bis 60minütige Beratungsgespräche in den Praxisalltag überhaupt einplanen zu können. Das ist in größerem Maß nur dann realistisch, wenn sich ein solches Gespräch angemessen abrechnen lässt. Hierzu hält der AE-StB zutreffend fest: »Um die Inanspruchnahme und Qualität ärztlicher Information und Beratung zu fördern, sollten diese ausdrücklich in den Katalog ärztlich abrechenbarer Leistungen aufgenommen werden« (567).

Vor allem beklagt der AE-StB jedoch, dass der Gesetzgeber bislang nicht tätig wurde und in Bezug auf Patientenverfügungen Rechtsklarheit, Rechtssicherheit und rechts staatliche Verlässlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland fehlen. Dem AE-StB liegt daran, diesem für die Rechtskultur und das gesellschaftliche Vertrauen belastenden Zustand entgegenzuwirken. Weil er in normativer Hinsicht das Recht auf Selbstbestimmung für Ausschlag gebend hält, widerspricht er Einengungen, die eine Patientenverfügung nur angesichts von Todesnähe oder bei Irreversibilität des Krankheitsverlaufs gelten lassen wollen. Abgesehen davon, dass eine solche Restriktion im Licht des individuellen Selbstbestimmungsgrundrechts nicht haltbar ist, lässt sie sich auch begrifflich, situativ und pragmatisch nicht durchhalten. Würde man die Reichweite von Patientenverfügungen so stark beschneiden, wie es z. B. der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags vorschwebte, beträfe diese Einengung das lang andauernde, irreversible Wachkoma, aber darüber hinaus »z.B. auch alte Menschen [...], die mit ihrem Leben in Frieden abgeschlossen haben und jedwede lebenserhaltende Maßnahme ablehnen« (568).

Konkret ist etwa vorstellbar und lässt es sich menschlich nachvollziehen, dass ein älterer Mensch vor dem Hintergrund seiner persönlichen Krankheitsgeschichte nicht mehr in Kauf nehmen möchte, nach einer eventuellen Reanimation mit schweren neurologischen Folgeschäden weiterleben zu müssen. Es liegt nahe, dass er seinen wohlwogenen, authentischen Wunsch nach Behandlungsverzicht bzw. Behandlungsbegrenzung in einer vorsorglichen Patientenverfügung zum Ausdruck bringt. Falls sich der Vorschlag der Enquete-Kommission durchsetzen würde, dass Patientenverfügungen hierzu keine Bestimmungen enthalten dürfen, dann verlören sie ganz weitgehend ihre Funktion. Deshalb ist zu hoffen, dass der Deutsche Juristentag im September 2006 den Vorstoß des AE-StB bekräftigt, der Gesetzgeber möge (I) die Geltung sowie Rechts-

verbindlichkeit von Patientenverfügungen, (2) tragfähige Bedingungen für ihre Verbindlichkeit, darunter die Schriftform und hinreichende Klarheit, sowie (3) Verfahrensregeln für Zweifels- oder Konfliktfälle klarstellen und ihnen (4) eine Reichweite zuerkennen, die dem Recht auf Selbstbestimmung als Verfassungsrechtsgut und ethischem Grundwert in vollem Maß gerecht wird.

2. *Problematik des medizinisch assistierten Suizids.* Der Alternativ-Entwurf befasst sich nicht nur mit dem Regelungsbedarf zu Patientenverfügungen, sondern z. B. auch mit dem rechtspolitisch sowie ärztlich-standesethisch umstrittenen Thema des medizinisch assistierten Suizids. Da sich Nachbarländer, vor allem die Schweiz, seit längerem intensiv mit dieser Problematik auseinandersetzen und weil das Thema hohe öffentliche Beachtung findet, sollte in der Bundesrepublik Deutschland eine rechtspolitische Klärung erfolgen. Zur Zeit ist die Rechtslage widersprüchlich und mit dem Gebot der Normenklarheit schwerlich vereinbar. Der Widerspruch besteht darin, dass der Suizid sowie die aktive Beihilfe - für den Fall, dass es sich um eine freiverantwortete Selbsttötung handelt - seit langem straffrei sind. Andererseits muss derjenige, der die Beihilfe geleistet hat, aufgrund von § 13 oder § 323c StGB lebensrettend tätig werden, nachdem der Suizidversuch eingesetzt hat. Auf die Inkohärenz dieser Regelung ist immer wieder aufmerksam gemacht worden. Der AE-StB schlägt folgerichtig vor, sie zu beheben, so dass eine ärztliche Beihilfe zum Suizid bei einem tödlich Kranken, der dies ausdrücklich wünscht und keinerlei Alternative sieht, unter engen Bedingungen statthaft werden soll."

3. *Regelungsbedarf zur indirekten Sterbehilfe?* Darüber hinaus liegt dem AE-StB daran, dass die Zulässigkeit der indirekten Sterbehilfe gesetzlich klargestellt wird. Dass sie legal ist, steht auf der Basis des Richterrechts und des juristischen Schrifttums eigentlich schon jetzt fest. Sorgsam abwägend hat der Bundesgerichtshof hervorgehoben: »Die Ermöglichung eines Todes in Würde und Schmerzfreiheit gemäß dem erklärten oder mutmaßlichen Patientenwillen ist ein höherwertiges Rechtsgut als die Aussicht, unter schwersten Vernichtungsschmerzen noch kurze Zeit länger leben zu müssen« (BGHSt 42,301). Daher bedürfte es an sich keiner zusätzlichen gesetzlichen Klarstellung, dass die indirekte Sterbehilfe, also die Schmerzbehandlung unter ungewollter Inkaufnahme einer eventuellen geringen Lebensverkürzung, zulässig ist.

Nun scheint der AE-StB davon auszugehen, dass in Kliniken die rechtliche Verunsicherung inzwischen ein solches Maß angenommen hat, dass eine Bekräftigung der Legalität indirekter Sterbehilfe durch den Gesetzgeber unerlässlich sei. Einer solchen Einschätzung lässt sich wohl wenig entgegenhalten; das Gefühl genereller Rechtsunsicherheit ist weit verbreitet - selbst dann, wenn das Richterrecht die notwendigen Klarstellungen eigentlich geschaffen hat. Der Sache nach ist zur indirekten Sterbehilfe m. E. aber noch ein anderer Aspekt zu bedenken, den der AE-StB nur beiläufig erwähnt (vgl. 574). Die Schmerztherapie ist inzwischen so weit fortgeschritten, dass - anders als in zurückliegenden Jahrzehnten - der Effekt der unbeabsichtigten indirekten Lebensverkürzung gar nicht mehr oder fast gar nicht mehr aufzutreten bräuchte. Insofern kommt tatsächlich sehr viel mehr auf die Verbesserung der ärztlichen Ausbildung und auf die Qualität der Palliativstationen an, als dass zur indirekten Sterbehilfe eine gesetzliche Bestimmung erforderlich wäre.

4. *Rechtsanspruch auf Schmerz lindering.* Wichtig ist der Hinweis des AE-StB, der besagt, dass Patienten einen *Anspruch* auf eine angemessene, d. h. wirksame Schmerzbehandlung besitzen. In der Bundesrepublik Deutschland herrscht in der schmerzmedizinischen Versorgung immer noch erheblicher Rückstand. Dieser betrifft nicht nur schwerst kranke, sterbende Patienten, sondern auch Patienten nach chirurgischen Eingriffen oder bei anderen Krankheitszuständen. Schmerztherapeuten weisen darauf hin, dass aufgrund mangelnder Schmerz lindering nach wie vor vermeidbares Leiden zugefügt, Heilungsprozesse verzögert, stationäre Aufenthalte verlängert und Gesundheitskosten gesteigert werden. Der AE-StB geht auf dieses drängende Problem des individuellen Gesundheitsschutzes und der Gesundheitsversorgung? nicht ausführlicher ein. Immerhin haben die Verfasser des AE-StB es aber zumindest »erwogen, dass die Nichtvornahme einer Schmerzbehandlung [...] für den behandelnden Arzt eine Körperverletzung durch Unterlassen darstellt« und es deswegen erforderlich sein könnte, dies gesetzlich zu verdeutlichen (576). Sie argumentieren dann aber - in diesem Fall anders als bei ihren Erwägungen zur indirekten Sterbehilfe -, dass die Pflicht zur Schmerzbehandlung rechtlich schon jetzt feststeht; eine zusätzliche gesetzliche Bekräftigung sei daher nicht notwendig.

Formal trifft diese juristische Betrachtung zu. Um so dringlicher ist allerdings geboten, bei den Patienten selbst sowie bei Angehörigen, Pflegepersonal, Ärzten und sonstigen Betroffenen, auch bei Betreuern und Richtern, den Kenntnisstand zu verbessern, dass eine nach dem Stand der Wissenschaft durchgeführte Schmerztherapie nicht nur menschlich wünschenswert, medizinisch notwendig und ethisch geboten ist. Vielmehr stellt sie auch einen *rechtlichen* Anspruch des Betroffenen dar.

5. *Das Problem der Grauzonen.* Zu den schwerwiegenden Problemen im Umgang mit dem Lebensende gehört in der Bundesrepublik Deutschland - wie auch in anderen Ländern, sogar der Schweiz" - eine aktive Sterbehilfe, die verdeckt praktiziert und unter dem Mantel der Schmerztherapie oder der indirekten Sterbehilfe getarnt wird. Schätzungen nennen für die Bundesrepublik Deutschland vierstellige Zahlen pro Jahr. Statt die Problematik zu verschweigen oder sie hinzunehmen, sollte nach Ansätzen gesucht werden, diesem Missstand entgegenzuwirken, der die Vertrauenskultur im Gesundheitswesen zu untergraben droht. Der AE-StB hält es für realistisch, dass sich potentieller Missbrauch der Schmerzbehandlung zu Zwecken der aktiven Sterbehilfe durch eine gesetzliche Dokumentationspflicht, der der behandelnde Arzt bei seiner Medikamentierung unterliegen soll, in den Griff bekommen ließe. Dafür beruft sich der AE-StB auf die Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz, die schon 2004 gefordert hat: »Bei Erreichen kritischer Werte sollte es keine -einsamen-, sondern nur von kompetenten Kollegen mitgetragene und gegebenenfalls dokumentierte Entscheidungen geben« (zit. 578). Diesen Gedanken hat der AE-StB präzisiert, ausgeweitet und zur Grundlage eines Vorschlags für eine Gesetzesnorm erhoben, die die Dokumentationspflicht des Arztes bei der Schmerzmedikamentierung regeln soll.

6. *Finale Sedierung.* Der AE-StB bringt noch weitere Punkte und Regelungsvorschläge zur Sprache, die hier nicht wiedergegeben werden können. Unter anderem befasst er sich mit der finalen Sedierung, also der weitgehenden Dämpfung oder sogar vollständigen Ausschaltung des Bewusstseins bei Patienten, denen auf keinerlei Weg mehr geholfen werden kann. Auf diese Weise berücksichtigt er, dass in einer Reihe von Einzelfällen sogar die heutige Schmerzmedizin auf

Grenzen stößt und sich unerträgliche Zustände von Leiden und Schmerzen nicht hinreichend lindern lassen. Es steht außer Frage, dass die palliative Medizin gefördert und flächendeckend ausgebaut werden sollte. Andererseits sollte offen ausgesprochen werden - was im AE-StB der Fall ist -, dass auch sie im Einzelfall an Grenzen stößt und schwerwiegende ethische Konflikte aufbrechen. Unter Umständen kann es zur Gratwanderung, ja zur Aporie werden, finale Sedierung und aktive Sterbehilfe überzeugend voneinander abzugrenzen. Es war freilich nicht die Aufgabe des AE-StB gewesen, sich hiermit ausführlich auseinander zu setzen.

7. *Grundrechtskonflikte.* Andere Fragen hätte der AE-StB durchaus noch aufgreifen können. Problematisch ist, wenn Pflegeeinrichtungen oder Kliniken – zumal in katholischer Trägerschaft – oder das Pflegepersonal sich weigern, den eindeutig dokumentierten Willen von Menschen zum Behandlungsabbruch zu respektieren. Konkret betrifft dies vor allem den Abbruch der künstlichen Ernährung durch eine PEG-Sonde. Im Juni 2005 hat der Bundesgerichtshof festgestellt, dass bei einem Konflikt zwischen den Vorstellungen einer Klinik, einer Pflegeeinrichtung oder des Pflegepersonals einerseits, dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten andererseits das letztere, d. h. das Individualgrundrecht des Betroffenen auf Freiheit und Selbstbestimmung, den Vorrang besitzt." Zu dieser ethisch bedeutsamen Frage - es geht um den individuellen Grundrechtsschutz - existiert trotz des BGH-Beschlusses offensichtlich weiterer rechtlicher oder gesetzlicher Klarstellungsbedarf. Vielleicht wird das Thema im September 2006 auf dem Deutschen Juristentag eine Rolle spielen.

8. *Das Selbstbestimmungsrecht als normativer Kern.* Insgesamt lässt sich aus ethischer Perspektive meines Erachtens festhalten, dass es dem AE-StB gelungen ist, das Grundrecht auf individuelle Selbstbestimmung sowohl im Grundsatz – auf der Basis der Menschenwürde – als auch im Blick auf konkrete Einzelfragen wieder in das Zentrum zu rücken. Dies erfolgte in differenzierter und in wohlabgewogener Form. Von diesem überzeugenden rechtswissenschaftlichen Impuls ausgehend, sollten zumindest die überfälligen gesetzlichen Regelungen zur Geltung und Reichweite von Patientenverfügungen zügig auf den Weg gebracht werden können.

Prof Dr. Hartmut Kress

Abt. Sozialethik der Evang.-Theol. Fakultät

Am Hof 1

53113 Bonn

hkress@uni-bonn.de

Anmerkungen

1. Vgl. *Heim Schöch/Torsten verrel.* Alternativ-Entwurf Sterbebegleitung. in: Golddarnner's Archiv für Strafrecht 152/2005, H. 10, 553-624. Die nachfolgend zu findenden Seitenangaben beziehen sich auf diesen Text.
2. *Jilrgen Baumann* u.a., Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe. Entwurf eines Arbeitskreises von Professoren des Strafrechts und der Medizin sowie ihrer Mitarbeiter, Stuttgart/New York 1986.
3. Ministerium der Justiz/Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz, Sterbehilfe und Sterbebegleitung. Ethische, rechtliche und medizinische Bewertung des Spannungsverhältnisses zwischen ärztlicher Lebenserhaltungspflicht und Selbstbestimmung des Patienten, 23. April 2004; im Internet unter www.justiz.rlp.de → Ministerium → Bioethik.

- Vgl. *Hartmut Kreß*, Selbstbestimmung am Lebensende. Die Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz zur Sterbehilfe und Sterbebegleitung, in: *Ethik in der Medizin* 16/2004, 291-297.
4. Bundestags-Drucksache 15/3700. Kritisch hierzu: *Jan P Beckmann*, Selbstbestimmung versus Lebensschutz?, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* Bd. 10, Berlin/New York 2005. 55-86.
 5. Kirchenamt der EKD (Hg.), *Sterben hat seine Zeit. Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus evangelischer Sicht*, EKD-Texte 80, 2005.
 6. Informativ und abgewogen zu diesem Thema: *Stella Reiter-Theil*, Ethische Probleme der Beihilfe zum Suizid. Die Situation in der Schweiz im Licht internationaler Perspektiven, *Medizinethische Materialien* H. 150, Zentrum für Medizinische Ethik Bochum (<http://www.medizinethik-bochum.de>). 2. Aufl. April 2006.
 7. Vgl. Art. 11-35 des EU-Verfassungsvertragsentwurfs von 2003: »Recht auf Gesundheitsschutz«.
 8. Vgl. *St. Reiter-Theil*, a.a.O., 14ff.
 9. BGH Az. XII ZR 177/03. Vgl. bereits Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz, a.a.O., 113-123 (Thesen 27-29).

Wissenschaft verantworten. Überlegungen zur Ethik der Forschung

Göttinger Universitätsrede am 8. Dezember 2005

Von Wolfgang Huber

I.

Als Ort, über die Verantwortung der Wissenschaft zu sprechen, ist die Universität Göttingen besonders gut geeignet. Zwei Vorgänge vor allem verpflichten sie dazu, das Ethos wissenschaftlicher Verantwortung immer wieder neu lebendig werden zu lassen. Mit den *Göttinger Sieben* von 1837 sowie mit der *Göttinger Erklärung* von 1957 ist die Verantwortung der Wissenschaft in einem besonderen Sinn verbunden, nämlich als öffentliche Verantwortung aus der spezifischen Kompetenz des Wissenschaftlers heraus.

Der Begriff der *Göttinger Sieben* verbindet sich mit den politischen Auseinandersetzungen im Königreich Hannover in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts. König Ernst August hatte sich schon als Kronprinz gegen das neue, konstitutionelle Ideen aufnehmende Staatsgrundgesetz von 1833 aufgelehnt. Nachdem er 1837 die Regierung übernommen hatte, löste er den Landtag auf und erklärte die Verfassung für ungültig; so wollte er zur ständischen Verfassungsordnung zurückkehren. Dagegen protestierten sieben Professoren dieser Universität, unter ihnen die Historiker Dahlmann und Gervinus sowie die Brüder Jacob und Wilhelm Grimm. Dahlmann übrigens hatte eine Professur inne, die Geschichte und Politik miteinander verband.

Diese Professoren fühlten sich zu ihrem Protest als Bürger und Staatsbeamte ebenso verpflichtet wie als Wissenschaftler. Was ihre Rolle als Wissenschaftler betraf, so erklärten sie, dass der akademische Lehrer gegenüber dem Rechtsbruch für Wahrheit und Recht einzutreten habe. An dieser Position hielten sie auch fest, als der damals führende Philosoph dieser Universität, Johann Friedrich Herbart, der Teilnahme von Wissenschaftlern am politischen Leben entgegenhielt, dadurch werfe die Universität *ihre geistige Existenz in die Zeit* und mache *ihre Gedanken zur Beute des Augenblicks*.

Die sieben protestierenden Professoren des Jahres 1837 wurden alsbald zu Opfern der staatlichen Unduldsamkeit. Sie verloren allesamt ihre Lehrstühle; Dahlmann, Jacob Grimm und Gervinus wurden sogar des Landes verwiesen (glücklicherweise begann das Ausland freilich schon bald hinter Göttingen), weil ihnen die Verantwortung für die Publikation des Professorenprotests zugeschrieben wurde. Dabei hatten sie sich nach ihrer festen Überzeugung nicht gegen den Staat aufgelehnt, sondern gerade diesen Staat in seiner verfassungsmäßigen Ordnung gegen die Willkür des neuen Monarchen verteidigt.

Festzuhalten bleibt: Es handelt sich bei den *Göttinger Sieben* nicht nur um einen Akt staatsbürgerlicher Renitenz, die von jedem anderen genauso gut hätte geübt werden können. Sondern die Protestierenden verbanden die Pflicht zum öffentlichen Widerspruch so klar mit ihrem wissenschaftlichen Beruf, dass sie sogar die Überzeugung zum Ausdruck brachten, eigentlich hätte die Universität als Institution diesen Widerspruch artikulieren müssen. Ihr Argument war, dass die Wissenschaft kraft Amtes ein Anwalt der Wahrheit und des Rechts ist. *Wissenschaft als Beruf*, um Max Webers berühmten Titel zu zitieren, schließt nach dieser Auffassung die Pflicht ein, für Wahrheit und Recht einzutreten.

Den *Göttinger Sieben* tritt 120 Jahre später die *Göttinger Erklärung* zur Seite. Achtzehn Atomphysiker erklärten in der Phase der beginnenden Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland, dass sie nicht bereit sein würden, sich *an der Herstellung, der Erprobung oder dem Einsatz von Atomwaffen in irgendeiner Weise zu beteiligen*. Die Debatte über die atomare Rüstung trat durch diese Erklärung, an der unter anderen Max Born und Walther Gerlach, Otto Hahn und Werner Heisenberg, Max von Laue und Carl Friedrich von Weizsäcker beteiligt waren, in eine neue Phase. Ob durch die Drohung mit Atomwaffen deren Einsatz verlässlich verhindert werden könne, stand nun genauso im Zweifel wie die Frage, ob die Bundesrepublik Deutschland mit solchen Waffen ausgestattet werden solle. Die Unterzeichner stellten die politische Erwägung an, dass ein *kleines Land* wie die Bundesrepublik *sich heute noch am besten schützt und den Weltfrieden noch am ehesten fördert, wenn es ausdrücklich und freiwillig auf den Besitz von Atomwaffen jeder Art verzichtet*. Zu dieser politischen Aussage fühlten sie sich als *Nichtpolitiker* deshalb berechtigt, weil sie als Forscher und akademische Lehrer verpflichtet seien, sich der Verantwortung für die Folgen ihrer Tätigkeit zu stellen.

Auch diese Erklärung aus dem Jahr 1957 enthält mehr als nur eine politische Stellungnahme, zu der sich Staatsbürger zusammaten, die zufällig auch Wissenschaftler waren. Es wird vielmehr eine spezifisch wissenschaftliche Verpflichtung geltend gemacht: Wissenschaftler müssen die Öffentlichkeit über die möglichen Auswirkungen wissenschaftlicher Entwicklungen aufklären; sie müssen bereit sein, für die Folgen ihres wissenschaftlichen Tuns Verantwortung zu übernehmen; und sie müssen der jungen Generation, die sie in die Wissenschaft einführen wollen, über ihr Tun und seine Folgen Rechenschaft ablegen. Aufklärung, Folgenverantwortung und Rechenschaftspflicht verbinden sich mit der Vorstellung von einer besonderen Verantwortung der Wissenschaft, sich im Anschluss an die *Göttinger Erklärung* in der deutschen Diskussion etabliert hat.

Unter diesen drei Gesichtspunkten hat in der Folgezeit derjenige der Folgenverantwortung herausragende Bedeutung gewonnen. Hans Jonas war es, der mit seinem *Prinzip Verantwortung* die Folgenverantwortung zum entscheidenden ethischen Prinzip überhaupt erhob. *Handle so, dass die Folgen deines Handelns vereinbar sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden*, so hieß sein kategorischer Imperativ, sein moralisches Credo. Die weitreichenden Wirkungen wissenschaftlicher Entdeckungen und der von ihnen bestimmten technischen Innovationen geben diesem Credo eine hohe Plausibilität. Für eine Wissenschaft, die sich nicht nur gesinnungsethisch, sondern auch verantwortungsethisch versteht (um noch einmal Max Weber zu zitieren), stellt sich die Aufgabe, künftige Folgen abzuschätzen und das Ergebnis in gegenwärtige Entscheidungen einzubeziehen, mit unausweichlicher Dringlichkeit. Nachhaltigkeit wird zu einem Prüfmaßstab nicht nur für politische Entscheidungen, sondern auch für wissenschaftlich-technische Innovationen.

Aber vor einer einseitigen Betonung des Jonasschen Kriteriums muss man zugleich warnen. Denn da die künftigen Folgen gegenwärtiger Handlungen immer nur mit einem erheblichen Maß an Unsicherheit vorausgesagt werden können, verwandelt dieses Kriterium, wenn es absolut gesetzt wird, die wissenschaftsethische Diskussion weithin in einen Streit über die Folgenabschätzung, in dem man sich wechselseitig Alarmismus beziehungsweise Verharmlosung vorzuwerfen pflegt. Es enthält durchaus auch problematische Züge, wenn man Hypothesen über die Zukunft zum maßgeblichen Kriterium für die Rechtfertigung oder Verwerfung von Handlungen macht. Es erscheint deshalb als unumgänglich, zugleich die Frage zu stellen, ob Handlungen in sich selbst rechtfertigungsfähig sind. Ob die Zwecke und Mittel wissenschaftlichen Handelns intrinsisch gerechtfertigt werden können, ist ein nicht zu vernachlässigender Maßstab dafür, ob dieses Handeln in seinen Folgen gerechtfertigt werden kann.

Man wird dabei übrigens feststellen, dass Handlungen, die im Blick auf ihre Folgen problematisch sind, häufig auch schon in sich selbst Anlass zu ethischen Zweifeln bieten. Maßnahmen beispielsweise, die durch hohen Ressourcenverbrauch gekennzeichnet sind, verdienen Kritik nicht nur, weil sie auf künftige Generationen negative Auswirkungen haben, sondern auch, weil sie die Ungleichheit der Ressourcenbeanspruchung unter den gleichzeitig Lebenden verstärken.

Die wissenschaftsethische Diskussion unserer Tage, so wollte ich in Anknüpfung an die beiden Göttinger Beispiele illustrieren, ist keineswegs vom Himmel gefallen, sondern hat beeindruckende Vorläufer. Es freut mich deshalb, dass die wissenschaftsethische Diskussion in Göttingen auch heutzutage äußerst lebendig ist, wie beispielsweise die von Christian Starck herausgegebenen Akademievorträge über *Verantwortung der Wissenschaft* und andere Beiträge aus dieser Universität deutlich machen. Auch an solchen neueren Veröffentlichungen zeigt sich, dass die wissenschaftsethische Diskussion der Gegenwart besondere Anlässe hat und deshalb auch besondere Formen annimmt.

Die Struktur, in der sich das wissenschaftsethische Problem heute stellt, soll uns deshalb in einem nächsten Schritt beschäftigen. Im Anschluss daran will ich fragen, ob die Theologie zur Klärung wissenschaftsethischer Fragen etwas Spezifisches beitragen kann. Abschließend will ich die Ebenen heutiger wissenschaftsethischer Urteilsbildung erörtern und dazu einige praktische Vorschläge vorlegen.

11.

Gewiss ist die Frage nach der Verantwortung der Wissenschaft nicht neu. Nach ihr ist vielmehr gefragt worden, seit Aristoteles die Wissbegier als einen der Grundantriebe des Menschen identifiziert hat. Aus diesem Anstoß hat sich eine Theorie der Wissenschaft entwickelt, die an der Wahrheitserkenntnis um ihrer selbst willen ausgerichtet ist. In diese Tradition hat sich noch ganz bewusst Max Weber gestellt, als er im Jahr 1917 *Wissenschaft als Beruf* beschrieb. *Schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit* war die einzige Tugend, die er im Hörsaal gelten lassen wollte. Eine möglichst weitgehende Zurückhaltung in allen *Werturteilen* und der Verzicht auf alle politische Parteinahme waren die für ihn unausweichlichen Konsequenzen. Die Professionalität des Wissenschaftlers verband er mit einer spezifischen, jeder Profession mitgegebenen Selbst-

begrenzung. Wer in der Wissenschaft seine Bestimmung sieht, so hieß seine Überzeugung, ist auch verpflichtet, sich innerhalb der Wissenschaft: zu bewegen.

Das Ethos forschender Objektivität um der Wahrheit willen ist jedoch an die Bedingung menschlicher Freiheit gebunden. Das Ideal der Objektivität lässt sich nur aufrechterhalten, wenn der Prozess des Forschens von fremder Bestimmungsmacht freigehalten werden kann. Doch die Zusammengehörigkeit von Forschung und Freiheit wurde in der Neuzeit darüber hinaus auch darin gesehen, dass die Fortschritte der Forschung der Entfaltung menschlicher Freiheit zugute kommen. In der *Sattelzeit* der Moderne, also den Jahrzehnten zwischen 1770 und 1830, wurde diese Verknüpfung von Forschung und Freiheit über den Begriff des Fortschritts mit besonderer Emphase proklamiert. Die Freiheit des Menschen wurde als Unabhängigkeit von den Zwängen der Natur definiert; der entscheidende Maßstab für den Fortschritt der Erkenntnis aber wurde darin gesehen, ob er die Menschen von den *Mißseligkeiten der menschlichen Existenz befreie*, wie Bertolt Brecht das in seinem *Leben des Galilei* nannte.

Doch in dem Maß, in dem die naturwissenschaftlich fundierte Technik alle Lebensbereiche veränderte, verstärkte sich auch deren Eigenbedeutung. Das *naturwissenschaftliche Zeitalter*, von dem Rudolf Virchow als erster sprach, erforderte auch neue Formen der Forschungsorganisation. Wolfgang Frühwald, forschungserfahren wie er ist, hat Forschung als die *systematische, methodengeleitete und überprüfbare wissenschaftliche Suche nach Erkenntnis* bezeichnet, *mit deren Hilfe der Mensch die Gesetze der Natur (auch seiner eigenen) zu entdecken und zu beschreiben sowie die Entstehung, Entwicklung und Wirkweise der von ihm selbst geschaffenen Kulturen zu verstehen und zu erklären sucht*. Solche Forschung braucht eigenständige institutionelle Voraussetzungen.

Von der Verknüpfung zwischen Forschung und Freiheit, die in der Neuzeit so emphatisch behauptet wurde, ist auf diesem Weg vor allem das Postulat der Forschungsfreiheit übrig geblieben. Die innere und äußere Freiheit des Forschers in der Definition seines Untersuchungsgegenstandes und in der Wahl des Forschungsweges wie auch im Recht zur Veröffentlichung seiner Untersuchungsergebnisse ist im Grundsatz als forschungsethisches Prinzip weithin anerkannt. In der Bundesrepublik Deutschland ist es aus guten Gründen seit 1949 mit Verfassungsrang ausgestattet. Nach dem Missbrauch von Forschung in der Zeit des nationalsozialistischen Regimes war dies eine Weichenstellung von großer Tragweite.

Doch mit den beiden Wertentscheidungen der Objektivität und der Forschungsfreiheit ist die Suche nach Kriterien der Wissenschaftsethik keineswegs abgeschlossen. Denn fraglose Geltung haben diese beiden forschungsethischen Prinzipien nur für prozesshaft verfahrenende Wissenschaften, also für diejenigen Forschungen, bei denen sich das Ergebnis der Forschung im Forschungsvollzug herausstellt, aber nicht im vorhinein geplant wird. Heute dagegen erweitert sich gerade derjenige Bereich der Forschung, den man im Unterschied zu dieser prozesshaft verfahrenen Forschung als resultathaft orientierte Forschung bezeichnen kann.

In ihr soll für ein vorweg definiertes Resultat durch Entdeckung und Experiment der günstigste Weg gefunden werden. Wissenschaft ist nicht mehr generell dem Ziel der Wahrheitserkenntnis zugeordnet, sondern an bestimmten Zwecken orientiert. Die ökonomische Verwertbarkeit der von ihr entwickelten Mittel zu solchen Zwecken ist dabei von vornherein im Blick. Forschungen dieser Art sind in aller Regel in einen dichten internationalen Wettbewerb eingebunden. Gerade an ihren vordersten Fronten hat Forschung in vollem Umfang an den Prozessen

Anteil, die wir mit dem Begriff der Globalisierung zu bezeichnen pflegen. Die Resultat- und Konkurrenzorientierung der Forschung droht in solchen Fällen die Maßstäbe zweckfreier Objektivität sowie der inneren und äußeren Forschungsfreiheit in ihrer Bedeutung zu überlagern.

In wichtigen Bereichen hat diese resultathaft orientierte Forschung einen staunenswerten Siegeszug angetreten. Die Informationstechnologien und die Lebenswissenschaften sind dafür die deutlichsten Beispiele. Die Nanotechnologien werden ihnen möglicherweise schon bald zur Seite treten. In das subjektive Lebensgefühl der einzelnen wie in die Struktur der Gesellschaft insgesamt greifen die Entwicklungen in den Lebenswissenschaften und speziell in der Medizin besonders tief ein. Die rasche Erhöhung der durchschnittlichen Lebenserwartung der einzelnen und der Alterswandel der Gesellschaft insgesamt zeigen das deutlich. Der wissenschaftliche Fortschritt hat während des letzten halben Jahrhunderts die Lebensverhältnisse in einem Umfang und in einem Tempo verändert, die kaum mit Sicherheit hätten vorausgesagt werden können. Es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass dieser Wandel sich in der vor uns liegenden Zeit verlangsamen wird.

Unbewältigt ist einstweilen offenbar die Ambivalenz dieser Veränderungen. Daraus erklärt sich der neue Ruf nach einer Ethik der Forschung, insbesondere nach einer ethischen Bewertung der Entwicklungen in den Lebenswissenschaften. Die Fortschritte der resultathaft orientierten Forschung werden angesichts dieser Ambivalenz von Wissenschaftsskepsis begleitet. Sie richtet sich auf die Folgen, die mit solchen Resultaten verbunden sind oder sein können. Diese Folgen ergeben sich gegebenenfalls aus Prozessen komplexer Wechselwirkung, die häufig kontrovers diskutiert und unter Umständen erst dann eindeutig verstanden werden, wenn sie schon gar nicht mehr beeinflusst werden können.

Die Frage nach dem Ausmaß anthropogener Klimaveränderungen ist gegenwärtig für diese Art der Debatte ein anschauliches, heftig umstrittenes Thema. Die Wissenschaftsskepsis, von der die Forschungsfortschritte unserer Zeit begleitet sind, richtet sich aber nicht nur auf die Auswirkungen dieser Forschung auf die Umwelt des Menschen, sondern auch auf die Veränderungen im Verständnis des Menschen selbst als einer freien, verantwortungsfähigen, auf wechselseitige Anerkennung angelegten Person. Die Debatte handelt im Kern von der Frage, wann die Grenze überschritten ist, jenseits deren der Mensch nicht mehr als Person, sondern als Sache, nicht mehr als jemand, sondern als etwas betrachtet wird.

Die Ebenen, auf denen diese Debatte geführt wird, sind vielfältig: In der Gehirnforschung wird die Frage gestellt, ob die Vorstellung von menschlicher Freiheit überhaupt mit der Einsicht in die neurophysiologischen Korrelate zu den Vorgängen menschlichen Selbstbewusstseins vereinbar ist. In den Sozialwissenschaften wird gefragt, ob menschliches Verhalten nicht weit besser erklärt werden kann, wenn man es aus systemischen Prämissen begrifflich macht, als wenn man in ihm einen Ausdruck menschlicher Freiheit sieht. In den Lebenswissenschaften wird gefragt, ob die Perfektionierung der genetischen Ausstattung des Menschen nicht dann zur Pflicht wird, wenn diese Perfektionierung wissenschaftlich als möglich erscheint.

Ich wähle die Beispiele der Forschung mit menschlichen embryonalen Stammzellen und der Präimplantationsdiagnostik, um diese neue Diskussionslage weiter zu erläutern.

Dass sich bei der Forschung mit embryonalen Stammzellen ein Grenzproblem stellt, hat die Diskussion der letzten Jahre deutlich gezeigt. Auch diejenigen, die – zumeist aus forschungsstrategischen Gründen - die Zulassung der Forschung mit embryonalen Stammzellen wünsch-

ten, konnten sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, einer Einsicht gar nicht entziehen, die Jürgen Habennas auf die knappe Formel gebracht hat, dass *diese Forschungspraxis einen verdinglichenden Umgang mit vorpersonalem menschlichem Leben ... erfordert*. Der deutsche Kompromiss zu diesem Thema aus dem Jahr 2002 läuft darauf hinaus, dass Forschungen mit embryonalen Stammzellen zwar unter strengen wissenschaftlichen und ethischen Prüfkriterien ermöglicht werden, dass aber für diese Forschungen nur Stammzellen von bereits früher getöteten Embryonen verwendet werden dürfen. Dem dient der Stichtag des 1. Januar 2002. Ein Anreiz dazu, dass in Zukunft Embryonen zu Forschungszwecken hergestellt werden, soll auf diese Weise vermieden werden. Auch die Neigung dazu, *überzählige* Embryonen entstehen zu lassen, die der Forschung dann zur Verfügung stehen, soll auf diese Weise unterbunden werden. Vielmehr bleibt es bei dem Grundsatz des deutschen Embryonenschutzgesetzes von 1992, dass menschliche Embryonen nur zum Zweck der menschlichen Reproduktion und zu keinem anderen Zweck hergestellt werden dürfen.

Man kann diesem Kompromiss eine gewisse Weisheit zugestehen; er erlaubt Grundlagenforschung, die auf anderem Weg nicht möglich ist, verhindert aber die Herstellung von Embryonen zu Forschungszwecken. Die befriedende Wirkung, die von diesem Kompromiss ausging, ist allerdings immer wieder dadurch unterlaufen worden, dass die Forderung nach einer weitergehenden Freigabe der Forschung mit embryonalen Stammzellen erhoben wurde. Das Bestreben, den Kompromiss von 2002 aufzuweichen, relativiert in meinen Augen die ethischen Gründe für die Stichtagsregelung, ohne dass ich dafür zwingende wissenschaftliche Gründe, und erst recht ohne dass ich dafür ausreichende ethische Gründe erkennen könnte. Deshalb begrüße ich die Ankündigung der neuen Bundesregierung, dass sie den Vorrang auf die Forschung mit adulten Stammzellen legen will, ausdrücklich. Auch in Ländern, die den Embryonenschutz im Blick auf die Forschung mit embryonalen Stammzellen weitgehend gelockert haben, geht übrigens die Anzahl und die Reichweite der Forschungen auf diesem Feld nach den mir zugänglichen Informationen nicht dramatisch über den Umfang entsprechender Forschungen in Deutschland hinaus. Plausibler als eine Aufweichung der Stichtagsregelung wäre es, die deutsche Erfahrung auf die europäische Ebene zu übertragen und auch hier die Erlaubnis der Forschung mit embryonalen Stammzellen mit einer klaren Stichtagsregelung zu verbinden.

Den doppelten Standards, die im europäischen Bereich in dieser Frage gegenwärtig herrschen, würde damit ein Ende gemacht. Der Einsicht, dass im Zeitalter der Reproduktionsmedizin das entstehende menschliche Leben vom frühest möglichen Zeitpunkt an Schutz und Fürsorge verdient, wäre auch für diesen Bereich Rechnung getragen. Dieser frühest mögliche Zeitpunkt aber ist mit der Verschmelzung von Eizelle und Samenzelle und nicht erst mit der Nidation gegeben. Mit dieser Verschmelzung beginnt ein Mensch zu werden, dem Potentialität, Kontinuität und Individualität eignen.

Vergleichbare Überlegungen schließen sich an die Möglichkeiten der Präimplantationsdiagnostik an. Wer sich heute für die Zulassung der Präimplantationsdiagnostik ausspricht, hält in aller Regel die Selbstbestimmung der Eltern im Blick auf die Fortpflanzung für einen Wert, der auch das Recht auf eugenische Maßnahmen einschließt. Auch wenn die Präimplantationsdiagnostik nur eingesetzt würde, um zu verhindern, dass bei künstlicher Reproduktion Kinder mit schwersten Behinderungen geboren werden, läge dem ein eugenischer Denkansatz zu Grunde. Die Erfahrungen mit der Pränataldiagnostik lassen aber darüber hinaus erwarten, dass die Prä-

implantationsdiagnostik, wenn sie erst einmal zugelassen würde, nicht auf einen engen Anwendungsbereich beschränkt bliebe; sie würde dann nicht nur zur Vermeidung schwerster Behinderungen, sondern auch zur Herbeiführung gewünschter Eigenschaften eingesetzt werden.

An dieser Stelle gibt es einen untergründigen Zusammenhang mit Tendenzen der Rechtsprechung, wie sie in dem Urteil des Bundesgerichtshofs über das *Kind als Schaden* zum Ausdruck kommen. Offenkundig hatte im Fall von Sebastian, dessen schwere Behinderung pränatal feststellbar war, die Ärztin ihre Informations- und damit auch ihre Beratungspflicht gegenüber der Mutter versäumt. Statt dieses Versäumnis festzustellen und zu ahnden, bezeichnete das Urteil jedoch das behinderte Kind selbst als *Schaden*. Eine solche Rechtsprechung und die ihr entsprechende Mentalität fördern einen Trend in medizinischer Forschung und ärztlicher Praxis, der darauf gerichtet ist, solche *Schäden* auszuschließen - also einen Trend zu eugenischer Optimierung.

Das löst zwangsläufig ein Missverständnis des Menschen als eines Wesens aus, das sich als bloße Summe seiner Gene versteht und von anderen so verstanden werden muss. Damit aber stellt sich die Frage, wie Menschen, die Produkte solcher Optimierungsanstrengungen sind, in Beziehungen eintreten sollen, deren Teilhaber sich wechselseitig als gleiche anerkennen können. In ihrer genetischen Verschiedenheit können Menschen sich nämlich nur als gleiche anerkennen, wenn sie sich wechselseitig eine Freiheit zuerkennen, die nicht durch ihre genetische Ausstattung determiniert ist. Die Anwendung solcher wissenschaftlicher Möglichkeiten auf den Menschen selbst wirft also die Frage danach auf, ob menschliche Beziehungen auch künftig als Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung gedacht und gestaltet werden können. Nicht nur die geltende Ethik, sondern auch die geltende Rechtsordnung wäre von solchen Veränderungen betroffen.

Das Grundproblem, das sich an diesen Beispielen zeigt, lässt sich so bezeichnen: Indem innerhalb von resultathaft organisierter Forschung auch der Mensch selbst zum Objekt von Optimierungsbemühungen gemacht wird, ergibt sich einerseits eine ungeahnte Möglichkeit zur Verlängerung seiner Lebenszeit wie zur Verbesserung seiner Lebensqualität. Doch neben diese Fortschritte in den Möglichkeiten des Heilens und Helfens tritt eben zugleich die Vorstellung von einer Optimierung des Produkts Mensch. Als Objekt solcher Optimierungsbemühungen aber wird der Mensch verdinglicht - zunächst in seinem vorgeburtlichen Leben, am Ende aber auch auf seinem Lebensweg zwischen Geburt und Tod. Die Frage, wie Forschung im Augenblick ihrer größten Erfolge zugleich die Fähigkeit zur Selbstbegrenzung bewahren kann, stellt sich heute auf eine neue Weise.

III.

Wenn die christliche Theologie sich an der Diskussion über verantwortliche Wissenschaft beteiligt, so tut sie dies zunächst als eine Anwältin der Wahrheit. Eberhard Jüngel hat diese Funktion der Theologie für die Universität einmal auf die Formel gebracht, *das, was die Theologie mit der Universität zutiefst [...]* *J* *verbinde, sei zuerst und vor allem die ihr wesentliche Bestimmung, für Wahrheit verantwortlich zu sein.* Neben diese Fürsprache für die Wahrheit tritt das Eintreten für die Freiheit. Denn von der Theologie jedenfalls in ihrer evangelischen Gestalt gilt, dass sie eine Anwältin der Freiheit ist. Sowohl das Ideal der Objektivität durch methodisch kontrollierte Wahrheitssuche als auch das Ideal der Freiheit in Gestalt der Forschungsfreiheit stehen der Theologie nahe.

Zwar hat die christliche Theologie den Rang von Wissbegierde und Forschungsfreiheit in konkreten Konfliktsituationen nicht immer hoch genug geachtet. Trotzdem haben sie im christlichen Glauben, recht verstanden, einen festen Ort. Wenn in der evangelischen Theologie von der *Weltlichkeit der Welt* die Rede ist, ja wenn ein Göttinger Theologe – Friedrich Gogarten nämlich – die recht verstandene *Säkularisierung* (im Unterschied zu einem ideologisch verblendeten *Säkularismus*) sogar als eine Wirkung des christlichen Glaubens betrachtet hat, so wird damit hervorgehoben: Der Glaube, dass Gott die Welt geschaffen hat *samt allen Kreaturen*, schließt nicht aus, sondern ein, dass wir uns um das Verstehen dieser von Gott geschaffenen Welt bemühen. Die geschaffene Welt ist Gegenstand menschlichen Erkennens. Glaube und der Drang nach Erkenntnis stehen zueinander nicht im Widerspruch.

Freilich schließt die Suche nach der Wahrheit im christlichen Verständnis die Einsicht ein, dass die Wahrheit des Ganzen stets größer bleibt als die vom Menschen erkannte Wahrheit. Kein wissenschaftlicher Fortschritt kann diese Differenz zwischen der jeweils erkannten Wahrheit und der Wahrheit in ihrer Fülle überbrücken. Das gibt der menschlichen Wahrheitsuche einen kritischen und zwar vor allem selbstkritischen Sinn. Eine solche epistemische Demut, welche die eigenen Erkenntnisse unter den Vorbehalt besserer Einsicht stellt, steht der Wissenschaft gut an; sie ist freilich unter Wissenschaftlern nicht immer selbstverständlich. Für menschliche Erkenntnis bleibt jedoch gültig, was Plato in das Bild der Schatten an der Höhlenwand und der Apostel Paulus in das Bild vom dunklen Spiegel gekleidet hat: *Wir sehenjetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin* (1. Korinther 13,12).

Neben die Orientierung an Wahrheit und Freiheit tritt in einer christlichen Perspektive auch für das Handeln in der Wissenschaft die Orientierung an Nächsten und an der Frage, was ihm zu Gute kommt. Diese Frage spielt in den forschungsethischen Kontroversen unserer Zeit eine große Rolle. So wird die Chance, neue Heilungsmöglichkeiten für bisher unheilbare Krankheiten wie Alzheimer, Parkinson, Herzinfarkt oder Multiple Sklerose zu finden, als Begründung für neuartige Forschungsmethoden herangezogen. Dies geschieht grundsätzlich zu Recht. Christliche Ethik bejaht die Orientierung der Wissenschaft an den Aufgaben des Heilens und Helfens. Doch der Verweis auf solche Heilungsmöglichkeiten kann nicht zur Rechtfertigung von Handlungen dienen, durch welche der Mensch nicht mehr als Person geachtet, sondern verdinglicht wird. Deshalb wird sich christliche Ethik stets dafür einsetzen, dass zu wissenschaftlichen Vorgehensweisen, die wegen der Gefahr der Verdinglichung des Menschen problematisch sind, Alternativen gesucht werden, die dieser Gefahr nicht oder weniger ausgesetzt sind. Die Forschung mit adulten statt mit embryonalen Stammzellen oder der Zugang zu Stammzellen mit vergleichbaren Eigenschaften ohne den Weg über die Herstellung menschlicher Embryonen sind Beispiele hierfür.

Neben der Orientierung an der Wahrheit in ihrer all unser Begreifen übersteigenden Fülle, an der Freiheit des Menschen, die seine Freiheit zum Forschen einschließt, sowie an der Liebe zum Nächsten als dem verbindlichen Horizont alles menschlichen Handelns bringt die Theologie noch einen weiteren Gesichtspunkt in den wissenschaftsethischen Diskurs ein. Ich meine die Einsicht in die Verführbarkeit des Menschen und in eine Zerstörung seiner Lebensbezüge, die ihre tiefste Wurzel in der Störung seiner Gottesbeziehung, also in der Sünde, hat. Mit dieser theologischen Perspektive ist die Einsicht verbunden, dass auch die guten Möglichkeiten des

Menschen in ihr Gegenteil verkehrt werden können, die Möglichkeiten wissenschaftlicher Erkenntnis eingeschlossen. Diese guten Möglichkeiten des Menschen können missbraucht werden zur Verkehrung der Wahrheit, zur Stillung persönlichen Ehrgeizes oder zur Instrumentalisierung anderer Menschen. Der sensationslüsterne Umgang mit den Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin, beispielsweise in Italien, bildet dafür ebenso ein Beispiel wie die bedrückenden Vorgänge im Zusammenhang mit der Klonierung menschlicher embryonaler Stammzellen in Korea. Wenn die Abhängigkeit von Mitarbeiterinnen im Labor ausgenutzt oder Frauen Eizellen gegen Geld abgekauft werden, ist die Grenze ethisch verantwortbarer Forschung offenkundig weit überschritten.

Die Verführbarkeit des Menschen gehört zu den elementaren Bedingungen der *conditio humana*. Deshalb braucht die Wissenschaft einen klaren rechtlichen Rahmen, eine institutionalisierte Selbstkontrolle sowie die Bereitschaft zur beständigen ethischen Selbstprüfung.

Die Verführbarkeit von Wissenschaftlern ist auch historisch deutlich belegt. Ein Blick auf die deutsche Geschichte zeigt das. So fand eine ideologische Rassenlehre in der Zeit des nationalsozialistischen Regimes auch in die Wissenschaften Eingang; die Diskriminierung von Juden löste - beispielsweise in der Theologie - ein beklagenswertes Echo, ja eine höchst wirksame Unterstützung aus; Menschenversuche wurden unternommen, die sich an keinerlei ethische Grenzen hielten; Vorstellungen von einem *lebensunwerten* Leben, das auf Lebensschutz keinen Anspruch erheben könne, wurden auch in der Wissenschaft heimisch. Nicht nur, weil durch politisches Handeln die Menschenwürden mit Füßen getreten wurde, sondern auch weil in der Wissenschaft die Würde der Menschen auf solche Weise missachtet wurde, gehört die Erinnerung an diese Vorgänge unausweichlich zu jedem Nachdenken über die Verantwortung der Wissenschaft hinzu. Ich jedenfalls kann mir nicht vorstellen, dass wir diese Erinnerung wissenschaftsethisch für irrelevant erklären.

An diesen Beispielen zeigt sich, dass die Wissenschaft nicht generell gegen ethische Anfechtungen gefeit ist, sondern vor ihnen durch institutionelle Vorkehrungen, durch die Pflicht zu Transparenz und Publizität und damit durch die Gewährleistung öffentlicher Kritik, schließlich aber vor allem durch die persönliche Verantwortungsbereitschaft und die Gewissensbindung jeder Forscherin und jedes Forschers bewahrt werden muss.

Die Pflicht zur Wahrheit, das Ja zur Freiheit, die Liebe zum Nächsten und die Umkehr aus den Irrwegen der Verführung bilden die vier Hinsichten, in denen die Theologie eine wichtige Orientierung für verantwortliche Wissenschaft zu vermitteln vermag. Die Theologie hat auch deshalb einen unaufgebbaren Ort an der Universität, weil sie für diese Fragen einen ebenso elementaren wie klaren Orientierungsrahmen anbietet. Er bezieht sich auf die theoretische Dimension der Wissenschaft in ihrer Verpflichtung zur unablässigen Wahrheitssuche und dem damit verbundenen kategorischen Verbot der Lüge. Er orientiert sich an der Forschungsfreiheit als der unabdingbaren Voraussetzung für solche Wahrheitssuche. Er bezieht sich zugleich auf die praktische Dimension der Wissenschaft in ihrer Pflicht zum Dienst am Nächsten und somit in der Ausrichtung an der unantastbaren Menschenwürde und dem Verbot jeglicher Instrumentalisierung des Menschen zu fremden Zwecken. Und er bezieht sich schließlich auf die selbstreflexive Funktion der Wissenschaft in ihrer Pflicht zur kritischen Prüfung ihrer ethischen Verantwortbarkeit, und dies sowohl im Blick auf die Ziele, denen sie dient, als auch im Blick auf die Mittel, deren sie sich bedient.

IV.

Meine abschließenden Überlegungen richten sich auf die Ebenen der heute notwendigen wissenschaftsethischen Klärung.

Dabei sind wir gut beraten, als erstes die Wissenschaft selbst, und zwar in Gestalt der jeweils betroffenen Fachwissenschaft, als Subjekt ethischer Selbstverständigung in den Blick zu nehmen. Zur Illustration sei noch einmal daran erinnert, dass der mit dem Namen *Göttingen* verbundene Neuanfang für die Einsicht in die Verantwortung der Wissenschaft vor einem halben Jahrhundert von einer Gruppe von Fachwissenschaftlern ausging. Atomwissenschaftler erläuterten die ethischen Gründe, um deretwillen sie sich an der Entwicklung atomarer Waffen nicht beteiligen wollten. Sie praktizierten damit eine Grundform verantwortlicher Wissenschaft.

Es führt deshalb in die Irre, wenn man den gegenwärtig von ethischen Herausforderungen besonders betroffenen Wissenschaften mit einer generellen Hermeneutik des Verdachts begegnet und ihnen die Bereitschaft zu ethischer Selbstbegrenzung von vornherein abspricht. Insofern unterstütze ich eine Einschätzung, die Bundeskanzler Gerhard Schröder im Sommer des Jahres hier in Göttingen bei der Entgegennahme der Ehrendoktorwürde dieser Universität formuliert hat. **Im** Blick auf die Forschung nicht nur mit adulten, sondern auch mit embryonalen Stammzellen sagte er: *Ich finde es anmaßend, die Motive dieser Biologen und Mediziner in Zweifel zu ziehen. Sie stellen ihre Forschungen in den Dienst ihrer Mitmenschen. Sie wollen anderen helfen und Krankheiten heilen. Kann es überhaupt eine großartigere Aufgabe geben?*

Gerhard Schröder hat in diesem Zusammenhang für eine *Forschung ohne Fesseln, aber nicht ohne Grenzen* plädiert. Das Wort *Grenzen* bezieht sich dabei vermutlich auf diejenigen Einschränkungen der Forschung, die von Forschern aus eigener Einsicht bejaht und anerkannt werden. Mit *Fesseln* sind dagegen diejenigen Einschränkungen gemeint, die den Forschern gegen ihren Willen von außen auferlegt werden.

Dieses Plädoyer leuchtet ein, so lange die jeweils betroffenen Fachwissenschaften die Kraft haben, ethische Grenzen von sich aus anzuerkennen und einzuhalten. Dieses Plädoyer ist also plausibel, solange die Selbstbegrenzung als Teil wissenschaftlicher Professionalität tatsächlich funktioniert.

Doch in welchem Umfang ist das heute der Fall? Wir haben gesehen, dass die Einhaltung solcher selbst gesetzter Grenzen unter den Bedingungen resultathaft organisierter Forschung besonders schwer ist. Die Einbindung der Wissenschaft in einen globalisierten Wettbewerb richtet für die individuelle ethische Rechenschaft große Hürden auf. Deshalb brauchen die einzelnen Wissenschaften und die einzelnen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler zugleich auch verabredete und institutionalisierte Grenzziehungen.

Forschung ohne Fesseln ist deshalb, für sich genommen, eine gefährliche Losung. Wie alles menschliche Handeln so muss es sich auch die Forschung gefallen lassen, dass ihr von außen Grenzen gesetzt und damit, wenn man es so nennen will, Fesseln angelegt werden. Auch sie sollten, so weit das möglich ist, in der Wissenschaft selbst diskutiert und von ihr selbst festgelegt werden. Deshalb gebührt den Formen wissenschaftlicher Selbstkontrolle und ethischer Diskussion in den Wissenschaften – auch so weit sie über die einzelne Wissenschaft hinausgehen – eine hohe Priorität. Die *universitas litterarum* gewinnt in diesem Zusammenhang eine neue Bedeutung. Dass eine Universität über die Expertise für eine solche Diskussion verfügt, ist ein hohes

Gut. Für eine solche Diskussion ist nicht nur naturwissenschaftliche, sondern ebenso auch sozialwissenschaftliche Kompetenz in einer Universität von Nöten. Der ethische Beitrag aus Theologie und Philosophie ist genauso erforderlich wie die Sachkunde der unmittelbar betroffenen Lebenswissenschaften.

Ob eine Universität über solche Kompetenzen verfügt, entscheidet sich heute in wachsendem Maß an praktischen Ausbildungserfordernissen. Deren Relevanz ist unbestritten. Es muss jedoch daran erinnert werden, dass die Universität mehr ist als ein Durchlauferhitzer für bestimmte Berufe, wie es von Teilen der politischen Öffentlichkeit heute immer massiver gefordert wird. Ich zitiere beispielhaft die Forderung des bayerischen Wissenschaftsministers Thomas Goppel, von dem die Äußerung berichtet wird: *Alle Studienangebote werden nach ihrer Attraktivität für den Arbeitsmarkt und für Studierende gemessen und angepasst, gegebenenfalls auch eingestellt.*

Ohne in Abrede stellen zu wollen, dass man *auch* auf die Berufschancen und ihren Wandel achten muss, bestreite ich doch energisch, dass es genügt, *allein* darauf zu achten. Dafür, dass man über eine solche Beurteilung der Nützlichkeit und Notwendigkeit von wissenschaftlichen Disziplinen hinausgehen muss, ist die Frage nach der Sachkompetenz, die für die interdisziplinäre Klärung wissenschaftlicher Verantwortung nötig ist, ein guter Indikator. Aber auch eine Einsicht, die Friedrich Schleiermacher, ein führender Vertreter der klassischen Phase der deutschen Universität, formuliert hat, kann klärend wirken. Schleiermacher erklärte nämlich eine Haltung, die höhere Bildung nur insoweit gewährt, als es dafür einen gesellschaftlichen Bedarf gibt, für *absolut unchristlich* und damit auch für ethisch nicht begründbar. Er war nämlich der Auffassung, dass eine Bildung des Menschen an der Wahrheitsfrage einen großen Wert in sich selbst trägt.

So sehr ich also auf einer ersten Ebene die Verantwortung der jeweils von ethischen Fragen selbst betroffenen Wissenschaften unterstreiche, und so sehr ich auf einer zweiten Ebene die korporative Verantwortung der Universität wie anderer wissenschaftlicher Korporationen hervorhebe (damit künftig nicht noch einmal *sieben Göttinger* an Stelle der ganzen Korporation tätig werden müssen), so sehr ist schließlich zu bedenken, dass die Wissenschaft mit ihrer Verantwortung nicht allein bleiben kann.

Deshalb gibt es gute wissenschaftsimmanente Gründe dafür, einen allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs über ethische Fragen zu bejahen und zu fördern. Ebenso wie die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags hat sich auch der Nationale Ethikrat in den letzten Jahren zu einem der Instrumente entwickelt, die eine solche ethische Diskussion stellvertretend für die Gesellschaft im Ganzen führen.

Als einer, der nicht mehr dazu gehört, spreche ich mich dafür aus, dass der Nationale Ethikrat weitergeführt und seiner Existenz nicht mit dem Beginn der neuen Bundesregierung ein Ende gemacht wird. Ich habe, so lange ich dazugehörte, den Mehrheitsmeinungen des Nationalen Ethikrats nicht zustimmen können. Mein Plädoyer speist sich also nicht aus der Erwartung, dass die von mir vertretenen Auffassungen durch die Weiterführung des Nationalen Ethikrats eine größere Resonanz finden, es sei denn, man achtet in gleicher Weise auf die Äußerungen, die als Minderheitenvoten veröffentlicht werden. Sondern es speist sich aus der Überzeugung, dass wir in Deutschland eine möglichst breite ethische Diskussion über die neuen Möglichkeiten wie die neuen Gefahren der Lebenswissenschaften brauchen. In vielen mit der Bundesrepublik Deutschland vergleichbaren Ländern gibt es solche Ethikräte; warum sollte es nicht auch in Deutschland auf Dauer so sein! Die Herausforderungen, vor denen wir stehen, sind wahrlich groß genug.

Die Diskussion über die Ethik in den Lebenswissenschaften hat nach meiner Überzeugung exemplarische Bedeutung für die Frage verantwortlicher Wissenschaft überhaupt. Denn es geht in den Lebenswissenschaften um hohe ethische Ziele, insbesondere um die Ziele des Heilens und Helfens. Und doch muss daran festgehalten werden, dass auch solche hohen Ziele nicht um jeden Preis verfolgt werden dürfen. Dass der Zweck die Mittel heilige, kann nie ein ethisch verantwortbarer Leitsatz sein, weder im persönlichen Leben noch in der Politik noch in der Wissenschaft. Unsere Gegenwart hält insofern besondere Proben für die Selbstbegrenzung als wissenschaftliche Tugend bereit.

Es gibt Beispiele dafür, dass dies - jedenfalls bisher noch - allseitig anerkannt wird. So besteht beispielsweise Einigkeit darüber, dass der Mangel an Spenderorganen für Organtransplantationen nicht durch jedes Mittel behoben werden darf. So leuchtet es unmittelbar ein, dass die - an sich sehr erwünschten - Spendernieren nicht durch die Tötung eines anderen Menschen beschafft werden dürfen. Auch das Mittel des Organhandels ist - nicht nur in Deutschland - bewusst, und zwar durch eine gesetzliche Regelung, ausgeschlossen worden. Denn ein solcher Organhandel trüge nicht nur die Verführung in sich, die Armut von Menschen auszunutzen, die aus Not einen Teil ihres Körpers verkaufen; ihm läge vielmehr ein Selbstmissverständnis des Menschen zu Grunde. Denn der Mensch hat nicht einen Körper, den er wie eine Ware behandeln könnte; sondern er ist sein Leib.

Klare Regelungen sind bei den Lebenswissenschaften auch deshalb vonnöten, weil das Leben des Menschen nicht zum Gegenstand des Experimentierens werden darf. Bevor das erste extrakorporal gezeugte Kind lebend zur Welt kam, hatten 283 erfolglose Versuche stattgefunden. Vergleichbar zahlreich waren die Experimente, die der Produktion des Klonschafs »Dolly« vorausgingen. Dem Klonen von Menschen muss man auch aus diesem Grund eine Absage erteilen. Vergleichbare Überlegungen gelten aber auch gegenüber der Vorstellung von genetischen Veränderungen des menschlichen Erbguts. Was wäre, wenn bei solchen Experimenten Ergebnisse zu Tage trägen, die katastrophale Folgen für die Identität und Lebensfähigkeit des Menschen hätten? Der Gedanke, auf dem Weg zu einer vermeintlichen genetischen Optimierung des Menschen derartige »Fehler« zu machen, wäre unerträglich. Hier müssen also die Grenzen unbedingt eingehalten werden, die sich aus der Personalität des Menschen ergeben.

Solche Beispiele lassen sich leicht ergänzen - insbesondere im Blick auf die Auswirkungen wissenschaftlicher Innovationen auf die Umwelt. Diese Beispiele zeigen, dass die Selbstbegrenzung heute aufs neue zu einem entscheidenden Bestimmungsmerkmal wissenschaftlicher Professionalität wird. Diese Selbstbegrenzung muss auf allen Ebenen gefördert, unterstützt und notfalls auch durchgesetzt werden: in den beteiligten Wissenschaften selbst, in den Universitäten und anderen wissenschaftlichen Korporationen, schließlich aber auch in der Gesellschaft und ihrer rechtlichen Ordnung. Auf allen drei Ebenen hat die Ethik der Forschung heute ihren legitimen und notwendigen Ort. Wer sich dieser Aufgabe stellt, macht seine wissenschaftlichen Gedanken nicht zu einer Beute des Augenblicks. Sondern er orientiert sich in seinem Handeln an der Verantwortung, der auch die Wissenschaft unterliegt - wie alles andere menschliche Handeln auch.

*Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber
Georgenkirchstraße 69/70
D-10249 Berlin*

Märtyrer oder Leichen?

Das Hirntodkriterium als Topos theologischer Medizinethik

Von Settimio Monteverde

1. Einführung und Überblick: Die Erfolgsgeschichte des Artefakts »Hirntod«

Neben der Moralphilosophie und dem Recht hat auch die Theologie als normative Disziplin ein genuines Interesse an der Frage bekundet, wann der Mensch tot sei. Das Kriterium des Ganzhirntodes konsolidierte sich in den letzten zwanzig Jahren in den meisten westlichen Ländern, sodass es heute als *orthodoxes* Hirntodkriterium gilt. Erst in der Diskussion über die Harvard-Erklärung (Dezember 1968) trat die normative Dimension des Unterfangens zu Tage, den Hirntod als Tod des Menschen definieren zu wollen.¹ Auch die Theologie äußerte sich in Form von kirchlichen Stellungnahmen oder wissenschaftlichen Beiträgen zum Thema. Letztere wiesen wiederholt auf konzeptionelle Mängel der Harvard-Definition und des Nexus zwischen Todesdefinition und Organentnahme von Hirntoten hin. Gemäss Ulrich H. J. Körtner »[...] sind es vor allem Theologinnen und Theologen, welche völlig zu Recht auf anthropologische und ethische Defizite in der bisherigen Diskussion um die Transplantationsmedizin hinweisen«². Für den deutschsprachigen Raum bezeugen verschiedene Rezeptionsberichte eine initiale Phase der überwiegenden Akzeptanz des Hirntodkriteriums, welche erstmals in der Debatte um den so genannten Erlanger Fall brüchig wurde. Letzterer führte zu einer die Konfessionen über greifenden Polarisierung der Diskussion innerhalb der deutschsprachigen Theologie, die die Vorarbeiten um das deutsche Transplantationsgesetz prägte und bis in unsere Tage nachwirkt.³ Die Affinität theologisch-medizinethischer Reflexion zu der redundanten Frage, wann der Mensch tot sei, hat für die Theologie nicht bloß historischen oder systematischen Charakter: Neue Erkenntnisse aus der Neurobiologie stellen diese Reflexion in einen größeren Rahmen. Die Integration neurophysiologischer Daten in ein naturalistisches Menschenbild, das durch die Aktivität neuronaler Netzwerke konstituiert wird, lässt Subjekte und Objekte der Moral in einem neuen Licht erscheinen. Für die philosophische und theologische Ethik konstitutive Konzepte wie Subjektivität, Freiheit, Rationalität, Identität, Schuld und Verantwortung erfahren eine radikale semantische Transformation insofern, als sie sich als neuronale Korrelate des Bewusstseins beschreiben lassen. Dies trifft auch für die Begriffe Leben und Tod zu.

Die theologische Auseinandersetzung mit dem Hirntodkriterium zeichnet sich in der Initialphase durch eine positive Wertung der Praxis der Organtransplantation aus.⁴ Wider Erwarten folgt daraus aber keine allgemeine Akzeptanz des Hirntodkriteriums als Tod des Menschen. Während für die Befürworter dieses Kriteriums die Organspende eine *Totenspende* darstellt und moralisch zulässig ist, lehnen etliche theologische Autoren dezidiert die Möglichkeit ab, den Tod überhaupt mittels neurologischer Kriterien zu bestimmen. Ist es aus theologischer Perspektive nur dann moralisch erlaubt, vitale Organe zu entnehmen, wenn der Spender tot ist? Die Bejahung dieser Frage führt auch in der theologischen Medizinethik zu einer Anerkennung des Gesamthirntods als Tod des Menschen. Diese Position fordert, dass allein die *Summe* sämtlicher

erloschener Hirnfunktionen ein sicherer Indikator für den eingetretenen Tod sein könne." Die Verneinung der Frage hingegen sieht im Hirntod nur eine Zäsur *intra vitam*, die aber einen relevanten Einschnitt innerhalb des Prozess des Sterbens darstellt und eine notwendige Bedingung für die moralische Zulässigkeit der -immer nur supererogatorischen - Organspende ist." Diese kommt dann dem Akt des Märtyrers gleich, der sein Leben für ein höheres Ziel opfert. Ein Vergleich der Positionen, in denen das Hirntodkriterium ein Topos theologischer Medizinethik ist, fördert eine durchgängig beobachtbare Tendenz zu einer *tutoristischen Argumentation* zu Tage. In der Konsequenz eines solchen Tutorismus liegt ein semantisch diffuser Lebens- und Todesbegriff. Darüber hinaus läuft die Befürwortung des Ganzhirntodkriteriums als Tod des Menschen Gefahr, cortikale Attribute (Bewusstsein, Denken, Fühlen, Handeln) über zu betonen. Die Gegner einer neurologischen Bestimmung des Todes hingegen treten in Konflikt mit dem biblischen Tötungsverbot, insofern sie trotz der Ablehnung des Hirntodkriteriums die Praxis der Organtransplantation erhalten wollen. Wie kann angesichts dieser Einwände der Hirntod ein Topos theologischer Medizinethik sein? Der normative Charakter der Frage, wann der Mensch tot ist, erfordert es, dass die Begriffe Leben und Tod semantisch eindeutig sind. Ein Tutorismus ist deshalb für diese Fragestellung nur von beschränktem Nutzen. Begründet wird diese Position mit dem extensiven Charakter des *biblischen Tötungsverbots*, das neben einer genuin ethischen auch eine anthropologische Dimension aufweist. Ferner fordert der *Anwendungskontext*, in dem diese Frage entstanden ist, dass der Bedarf an normativer Klärung der Handlungsoptionen auch gedeckt wird, was ein Tutorismus in diesem Zusammenhang kaum leisten kann.

Die Feststellung des Todes war schon immer ein Proprium der Medizin, das von Außen an sie herangetragen wurde. So ist auch ihre Deutungskompetenz im Bezug auf die *signa mortis* immer in einem kulturellen Kontext eingebettet, in dessen Licht die Kriterien und Tests, die sie anwendet, erst ihre Plausibilität und Legitimität erlangen. Weil letztere in enger Beziehung zum jeweiligen Stand des medizinischen Wissens stehen, ist die Spannung zwischen dem normativen und dem empirischen Aspekt des Todesbegriffs, welche die heutige Hirntoddebatte charakterisiert, keineswegs neu." Hatte sich die Harvard-Erklärung noch darauf beschränkt, praxisorientierte Kriterien für die Feststellung des Todes zu liefern, so setzte sich im Zuge der Kritik die Erkenntnis durch, dass nur die analytische Unterscheidung von vier Ebenen die normative und prozedurale Dimension des Problems angemessen beschreiben könne":

(I) Die *Attributions-Ebene* beantwortet die Frage nach dem Subjekt des Todes (»Wer stirbt?«), Mögliche Antworten sind: der Mensch als Person, als rational denkendes Wesen oder als leib-seelische Ganzheit. (II) Die *Definitions-Ebene*, unter der auch die erste Ebene subsumiert wird, untersucht den kulturgeschichtlich gewachsenen oder theoretisch implizierten Begriff des Todes und das dazugehörige Menschenbild (»Worin besteht der Tod?«). Mögliche Antworten sind: im Bewusstseinsverlust, im Erlöschen des Menschen als personal-geistigem Wesen, resp. als leib-seelische Ganzheit. (III) Die *Kriteriums-Ebene* gibt an, welche neuroanatomischen oder physiologischen Korrelate ihre Funktion irreversibel eingebüsst haben müssen, damit die Definition erfüllt ist (»Worin lässt sich der Tod erkennen?«), Mögliche Antworten sind: im Funktionsausfall von Herz und Kreislauf, von Gesamthirn und Hirnstamm, vom Hirnstamm alleine oder von der Gehirnrinde alleine. (IV) Schließlich erörtert die *Test-Ebene*, wie sich das gewählte Kriterium nach dem Stand der Wissenschaft empirisch belegen lässt (»Wie wird der Tod nachgewiesen?«),

Das vier Ebenen-Modell spiegelt die diachrone Entwicklung der Hirntoddebatte und deren Ausweitung vom exklusiven Topos ärztlicher Standesehtik zum Topos der Moralphilosophie und -theologie. Diese Ausweitung der Zuständigkeit brachte neue Akteure mit ins Spiel. Sie führte zunächst zu einem interdisziplinären Konsens, der das Kriterium des Ganzhirntods *auch moralisch* für das am besten begründbare hielt. Parallel dazu entwickelten sich aber auch alternative Optionen: Der einen, systematisch von Alan Shewmon ausgearbeiteten Option geht das Hirntodkriterium *zu weit*. Sie fordert deshalb eine Rückkehr zum klassischen Kriterium des Herz-Kreislauf-Stillstands.¹⁰ Gemäss den anderen, von Robert Veatch und Chris Pallis vertretenen Thesen geht das Hirntodkriterium hingegen *zu wenig weit*. Sie plädieren deshalb für ein Teilhirntod (Veatch)- resp. ein Hirnstammtodkriterium (Pallis).¹¹ Das Kriterium des Teilhirntodes ist vor allem in den USA Gegenstand der aktuellen Diskussion um Anencephale und Patienten im permanent apallischen Syndrom¹² als potentielle Organspender.

Die Erfolgsgeschichte des Artefakts Hirntod entwickelte sich seit der Harvard-Erklärung bis zur Implementierung als Ganzhirntodkriterium keineswegs linear. In der theologischen Medizinethik bewegt sie sich bis heute im dialektischen Spannungsfeld zwischen dem sozialetischen Primat der Organspende und der anthropologisch-normativen Frage nach den *theologisch* konstitutiven Aspekten des Menschseins. Die aktive Beteiligung kirchlicher und theologischer Stimmen ist ein Charakteristikum der Debatte zum deutschen Transplantationsgesetz, das auch nach dessen Verabschiedung 1997 bis in unsere Zeit fortdauert. Fast nahtlos ließ sich die freiwillige Leichenspende in das tradierte christliche Ethos integrieren, doch war damit keineswegs eine allgemeine Akzeptanz des Hirntods als Tod des Menschen verbunden: In Auseinandersetzung mit Ganz- und Teilhirntodoptionen entwickelte sich eine differenzierte Auseinandersetzung, die sich wesentlich als Streit um den epistemischen Status eines hirntoten Körpers artikulierte.

2. Das Wissen um den Tod und die Ungewissheit seiner Zeichen

2.1 Vorletztes und Letztes: Die theologische Rede vom Tod

Das Wissen um den Tod ist ein fundamentales Gestaltungsprinzip theologischer Ethiken, insofern es diese in einen umfassenden Sinnhorizont stellt. Gerade weil die Verschränkung von Individual- und Heilsgeschichte sich nur einem narrativen und existentiellen Zugang voll erschließt, ist die Grundsatzfrage von Stanley Hauerwas berechtigt, ob die Theologie überhaupt einen Beitrag zur Hirntoddiskussion liefern kann.¹³ Denn im Lichte der christlichen Auferstehungshoffnung, welche »[...] das Diesseits nicht entwertet, sondern ihm erst vom -Letzten- her seinen rechten -vorletzten- Sinn gibt« (Heinz Zahrnt) kann der Eindruck entstehen, dass die theologische Beschäftigung mit der Frage nach der Todesdefinition eine perspektivische Verkürzung darstellt.¹⁴

Wenn sich theologische Medizinethik dennoch in die Hirntoddebatte einbringt und in der interdisziplinären Diskussion eine eigene Kompetenz erkennt, dann betrachtet sie dieses »Vorletzte« im Lichte des »Letzten«. Mit der Entdeckung der normativen Dimension des Hirntodkriteriums ist die Erkenntnis verbunden, dass der Kern moralischer Statusfragen am Ende des Le-

bens nicht metaphysischer Natur ist. Vielmehr ist es die technische Ausdifferenzierung des biologischen Phänomens Tod, welche neue Fragen aufwirft, deren Beantwortung mit Konsequenzen für alle Beteiligten verbunden ist.¹⁵ Das Streben nach einer Definition des Todes entsteht folglich weniger aus dem Willen, den vielschichtigen Begriff des Todes erschöpfend festzulegen, als vielmehr aus der Nötigung, Demarkationslinien in der Gestaltung menschlicher Freiheitsräume zu zeichnen. Deshalb hat auch die theologische Medizinethik schon früh die Dignität der Hirntodfrage erkannt und diskutiert, wie sich die durch die moderne Transplantations- und Intensivmedizin eröffneten Handlungsspielräume aus der Perspektive des christlichen Ethos gestalten lassen. Die Spannung zwischen »Vorletztem« und »Letztem« manifestiert sich in der theologischen Hirntoddebatte in zwei gegenläufigen Bewegungen, die in der Argumentation gleichermaßen präsent sind und beim biologischen Todesbegriff ansetzen: Einerseits tendiert die theologische Medizinethik in ihrem *hermeneutisch-deskriptiven* Bestreben eine *Entgrenzung* des Todesbegriffs an, insofern sie den biologischen Todesbegriff im Lichte der »christlich symbolisierten Wirklichkeit« deutet.¹⁶ Andererseits strebt sie zu einer *definitiv-normativen Eingrenzung*, wenn sie in der Hirntodfrage einen normativen Klärungsbedarf erkennt und die Implikationen des christlichen Ethos auf bestehende Handlungsoptionen untersucht.

2.2 Ein Lösungsversuch: Der Tutorismus

Eine Möglichkeit, den zweifachen Fokus von Entgrenzung und Eingrenzung aufrecht zu erhalten, bietet der Tutorismus. Der Mehrgehalt der theologischen Rede vom Tod wird hier sozusagen in Form eines systematischen Zweifels operationalisiert. Das aus der katholischen Moralthologie entnommene Konzept des Tutorismus steht für ein Moralsystem, das in Situationen des Gewissenszweifels Vorzugsregeln zur Verfügung stellt, welche die Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit des Individuums erhalten sollen. In Fragen des Lebensbeginns stellt der Tutorismus explizit einen Teil der moralthologischen Tradition innerhalb des katholischen Lehramts dar, der auch in der philosophischen Diskussion rezipiert wurde.¹⁷ In Analogie zur Frage im Kontext der Forschung mit Embryonen drücken auch Aussagen über den moralischen Status Hirntoter aus, ob und wie sich technisch höchst invasive und rein fremdnützige Maßnahmen wie die Entnahme vitaler Organe moralisch rechtfertigen lassen. In dieser Situation normativer Unsicherheit wird auf die bekannte Begründungsstrategie des Tutorismus zurückgegriffen.¹⁸ Das Gebot, den sichereren Weg zu beschreiten, erfährt zwei unterschiedliche Konkretionen:

(1) *Die tutoristische Befürwortung des Ganzhirntodkriteriums*: Im Zweifel, ob Hirntote tot sind, betonen hier theologische Autoren, dass nur die Summe aller irreversibel erloschenen Hirnfunktionen mitsamt der Integrationsleistung ein sicheres Zeichen für den Tod des Menschen sein könne.

(2) *Die tutoristische Ablehnung des Gesamthirntodkriteriums*: Angesichts des Zweifels, ob ein hirntoter, beatmeter, durchbluteter und warmer Körper unter das Tötungsverbot fällt, fordern hier theologische Autoren, dass der Grundsatz »in dubio via tutior eligenda« nur ein kardiorespiratorisches Todeskriterium zulassen könne.

Tutoristische Argumente erweisen sich für die theologische Erörterung der Frage, ob vitale Organe nur toten Spendern entnommen werden dürfen, in zweierlei Hinsicht als problematisch: Im Namen einer größeren Sicherheit lässt sich erstens tendenziell ein Deutungshorizont abste-

cken, der den Tod letzten Endes jeder empirischen und transempirischen Festlegung entzieht und den Bezug zwischen dem Tod und seinen Zeichen als asymptotisch betrachtet. Zweitens läuft eine solche Haltung Gefahr, einem Diskurs innerhalb der Disziplinen nicht zugänglich zu sein und dem genetischen Zusammenhang der Fragestellung nicht gerecht zu werden.

2.2.1 Tutoristische Argumente

Vereinfacht lassen sich die unter (1) und (2) erwähnten Konkretionen des Tutorismus in zwei Argumente fassen, die jeweils aus einem Neben- (A1 und BI) und einem Hauptargument (A2 und B2) bestehen und sich sozusagen als Destillat aus den untersuchten Positionen ergeben. Die Argumente verbinden *anthropologische* Prämissen, die der Definitionsebene zuzurechnen sind, mit *genuin moralischen*, welche die »ethische Grundannahme über den Tod« (Ralf Stoecker) im Blick auf Organtransplantationen thematisieren. Grundlegend für die Akzeptanz des Ganzhirntodkriteriums ist zunächst die Annahme, dass sich der Tod des Menschen *überhaupt* mittels neurologischen Kriterien erkennen und bestimmen lässt. Diese lässt sich als Argument A1 rekonstruieren:

- A1P1: Der Hirntod ist aus der Perspektive des Glaubens ein zuverlässiger Indikator für den Tod des *Menschen*. Das Gehirn ist für die leibgeistig-leibseelische Ganzheit des Menschen essentiell, d.h. der Hirntod ist der Tod des Menschen.¹⁹
- A1P2: Ist der Mensch tot, dürfen ihm Organe entnommen werden.
- A1C: *Ist der Mensch hirntot, dürfen ihm Organe entnommen werden.*

Das eigentliche tutoristische Argument (A2) des Ganzhirntodkriteriums nimmt A1 als Prämisse auf (AZP1). Durch den normativ relevanten Zweifel muss die sicherere Option auch *moralisch* bevorzugt werden (AZP3, AZP4):

- AZP1: Ist der Mensch hirntot, dürfen ihm Organe entnommen werden.
- AZP2: Einen Menschen zu töten, verstößt gegen das christliche Ethos.²⁰
- AZP3: Bestehen Zweifel daran, ob ein Mensch durch eine Handlung getötet wird, muss angenommen werden, dass dies der Fall ist, was diese Handlung moralisch verbietet.
- AZP4: Bestehen Zweifel hinsichtlich der Frage, an welchen neuroanatomischen Strukturen der Hirntod als Tod des Menschen festgemacht werden kann, muss angenommen werden, dass nur der vollständige und irreversible Ausfall des Gesamthirns und der Integrationsleistung den Tod des Menschen zuverlässig anzeigen.
- A1C *Es ist nur dann moralisch erlaubt, Organe zu entnehmen, wenn der Hirntod als vollständiger und irreversibler Ausfall des Gesamthirns festgestellt worden ist.*

Während A₂P₂ die Brücke zwischen dem biblischen Tötungsverbot und der *Dead-donor rule* schafft, drücken AZP3 und AZP4 primär die tutoristische Abwehr der Teilhirntodthese aus und fordern statt eines neurologisch minimalen ein *neurologisch maximales Kriterium*.

Die Kritiker des Hirntodkriteriums bezweifeln, dass neurologische Kriterien den Tod des Menschen adäquat wiedergeben. Diese Position lässt sich als Argument BI beschreiben:

BIPI: [Der Mensch ist tot, wenn der Herz-Kreislauf-Stillstand eingetreten ist.] Der Hirntod ist aus der Perspektive des Glaubens (nur) ein einschneidendes Ereignis im Verlaufe des Sterbeprozesses. Die Interaktion verschiedener, nicht-hierarchischer Organsysteme ist für menschliches Leben essentiell, d.h. Hirntote sind Sterbende."

BIP2: Ist der Mensch tot, dürfen ihm Organe entnommen werden.

BIC: *Erst im Zustand des irreversiblen Herz-Kreislauf-Stillstandes ist es moralisch erlaubt, Organe zu entnehmen.*

Die Prämisse BIPI beruht auf einem eigenständigen Argument: Dieses besagt, dass BIPI vorwiegend durch die Blutzirkulation und Zelloxygenation ermöglicht wird, was de facto auf eine kardio-respiratorische Definition des Todes hinausläuft. Danach ist der Mensch erst tot, wenn der Herz-Kreislauf-Stillstand erfolgt ist. Da diese Schritte nicht immer explizit erwähnt werden, steht der erste Satz der Prämisse BIPI in eckigen Klammern." Wiederum dient die Konklusion BIC als erste Prämisse des eigentlichen tutoristischen Arguments (B2):

B2PI: Erst im Zustand des irreversiblen Herz-Kreislauf-Stillstandes ist es moralisch erlaubt, Organe zu entnehmen.

B2P2: Einen Menschen zu töten verstößt gegen das christliche Ethos.

B2P3: Bestehen Zweifel daran, ob ein Mensch durch eine Handlung getötet wird, muss angenommen werden, dass er durch sie getötet wird, was diese Handlung moralisch verbietet.

[**B2P4:** Bestehen Zweifel daran, ob ein Hirntoter noch etwas spürt oder empfindet, muss angenommen werden, dass dies der Fall ist.]"

B2P5: Bestehen Zweifel daran, ob ein Hirntoter, dessen Herz noch schlägt, lebt, muss angenommen werden, dass dies der Fall ist.²⁴

B2C: *Da nicht ausgeschlossen werden kann, dass ein Hirntoter noch lebt, ist es moralisch verboten, im Zustand des Hirntods Organe zu entnehmen.*

Obwohl sich die Konklusion „C aus den Prämissen B2PI-B2P5 stringent ergibt, wird sie in der theologischen Debatte kaum vertreten. Die anthropologische Prämisse BIPI könnte nur *einphysiologisch maximales Todeskriterium* zulassen, doch dieses wird zu Gunsten der sozioethischen Perspektive fallen gelassen, wonach das biblische Tötungsverbot (B2P2) nur mit der großen »Einschränkung der Organtransplantationen« (Erik Rosenboom) gilt." Ermöglicht wird dieses Paradox durch die Einführung zweier zusätzlicher Prämissen, welche den Erweis bringen sollen, dass das Argument B2 nur prima facie gilt. Stark vereinfacht könnte man diese Prämissen in einem virtuellen »Zusatzargument Z« einbauen. Dieses ist zwar logisch lückenhaft und wird in dieser Form auch von keinem Autor vertreten. Es eignet sich aber, um in Verbindung mit dem Argument BI die argumentative Schwäche der theologischen Hirntodkritik aufzuzeigen:

- zP1: Da nicht ausgeschlossen werden kann, dass ein Hirntoter noch lebt, ist es moralisch verboten, im Zustand des Hirntods Organe zu entnehmen.
- zP2: Es ist der Verfügung des Einzelnen überlassen, im Zustand des Hirntods seine Organe zur Verfügung zu stellen.
- {zC: *Unter Umständen ist es moralisch erlaubt, hirntoten Spendern Organe zu entnehmen.*} ²⁶

Auch hier nimmt die erste Prämisse (zP1) die Konklusion der tutoristischen Hirntodkritik auf (BzC), bringt aber in zP2 die *Conscience clause* von Robert Veatch mit ins Spiel, der zufolge es der Gewissensentscheidung des Einzelnen überlassen werden soll, in welchem neurologischen Zustand er einer Entnahme vitaler Organe zustimmen möchte (s. Anm. 10). Dies kommt einem Verzicht auf die durch den Tutorismus geforderte Sicherheit gleich.

2.3 Kritik des Tutorismus

Den Argumenten A2 und B2 ist das Postulat gemeinsam, sich auf die »sicherere« Seite stellen zu wollen. Innerhalb der theologisch-medizinethischen Argumentation führt die tutoristische Forderung eines neurologisch (A2) resp. physiologisch (B2) maximalen Todeskriteriums zu verschiedenen Optionen hinsichtlich des epistemischen Status von Hirntoten und der moralischen Zulässigkeit von Organtransplantationen. Im Bezug auf das Argument A2 hat die Kritik im Gefolge von Robert Truog gezeigt, dass sich die - auch theologisch geforderte - *neurologisch maximale Todesdefinition* auf Grund der Inkonsistenzen zwischen Definition, Kriterien und Tests des Todes *in praxi* nicht erfüllen lässt."

Eine *physiologisch maximale Todesdefinition*, wie sie theologisch im Argument B2 vertreten wird, würde hingegen ohne das gewichtige Zusatzargument Z Organentnahmen hirntoter Spender ganz und gar verunmöglichen. Doch deren Prämissen erweisen sich in mehrfacher Hinsicht als problematisch: Formal besteht ein grundlegender Widerspruch zwischen zP1 und zP2: Wenn Hirntote im tutoristischen Sinn uneingeschränkt den moralischen Status lebender Menschen (zP1) teilen, dann vermag auch eine persönliche Verfügung im Sinne der Prämisse zP2 nicht, den ontologischen Gehalt dieser Aussage zu relativieren. Das Tötungsverbot, welches Hirntote als Teilmenge der Lebenden moralisch qualifiziert, gilt gemäss dem Argument B2 uneingeschränkt. Somit scheint es ausgeschlossen, dass der Lebensschutz durch die Verfügung des einzelnen Trägers (z.B. Hirntote) oder durch weitere Interessenträger (z.B. Organempfänger auf der Warteliste) relativiert werden kann. Die in zC intendierte Handlung käme einer fremdnützigen Tötung auf Verlangen gleich. Ein Blick auf die verschiedenen Artikulationen theologischer Medizinethik lässt Zweifel aufkommen, ob sich die Prämisse zP2 *kohärent* in weitere theologische Positionen wie etwa zur aktiven Sterbehilfe oder zur verbrauchenden Embryonenforschung einbinden lässt." Damit soll nicht ausgedrückt werden, dass sich im Sinne einer Kohärenztheorie der Begründung die Geltung moralischer Urteile *allein* aus ihrer Stellung in einem System von Überzeugungen ableitet (Jens Badura), sondern dass die Begründung einer Entpflichtung von einer Norm (in diesem Fall das Tötungsverbot) in dem Masse steigt, in dem der allgemeine Verpflichtungscharakter dieser Norm anerkannt ist. ²⁹

Der Widerspruch zwischen den Prämissen zP1 und zP2, welche trotz der Ablehnung des Hirntods als Tod des Menschen die Praxis der Organtransplantation gewährleisten wollen, zeigt, dass die große »Einschränkung der Organtransplantationen«, die das Argument B2 relativieren soll, theologisch nicht zufrieden stellend begründbar ist. Ohne diese »Einschränkung« aber bleibt das Argument B2 unverändert bestehen. Daraus folgt, dass die theologische Medizinethik mit der Ablehnung eines neurologischen Kriteriums des Todes *a fortiori* nur die Option hat, auch die Praxis der Organtransplantation für moralisch unzulässig zu halten.⁹ Erhärtet wird dieses Ergebnis durch eine weitere Beobachtung: Robert Veatch hat die Option der *Conscience clause* im Rahmen des von ihm bevorzugten Teilhirntodkriteriums lokalisiert, das gegenüber der tutoristischen Formulierung als neurologisch *minimale* Todesbestimmung betrachtet werden kann. Da das Kriterium des Teilhirntods in allen anderen Todeskriterien zwangsläufig erfüllt ist, lässt sich die *Conscience clause* unter der normativen Prämisse, dass der Teilhirntod der Tod des Menschen sei, problemlos für alle weiteren Optionen weiterführen.¹⁰ Das Gegenteil ist jedoch nicht der Fall: Unter der Prämisse eines physiologisch *maximalen* Todeskriteriums sind die Alternativen dazu notwendigerweise *defizitär*, d.h. die *Conscience clause* wird im Kontext eines Tutorismus wie er sich im Argument B2 niederschlägt, *obsolet*.

Betrafen die bisherigen Erörterungen vor allem die *physiologisch* maximale Todesdefinition, welche auf eine Herz-Kreislauf-Definition mit der »Einschränkung der Organtransplantation« hinausläuft, so umfasst die Kritik des Tutorismus in der theologischen Hirntoddebatte auch die Befürwortung des Ganzhirntodkriteriums. Gregor Damschen und Dieter Schönecker erörtern im Kontext der Embryonenforschung, dass tutoristische Argumente vom so genannten *Subsumptionsproblem* ausgehen (Prämissen A_2P_3, B_2P_3)³²: Dieses setzt zunächst voraus, dass lebende Menschen normalerweise nicht getötet werden dürfen, was ihren Würdestatus qualifiziert und sich mit der sittlichen Grundorientierung christlicher Theologie deckt (Prämissen A2P2, B2P2).³³ Im Wissen um die Verbindlichkeit dieser Überzeugung kommt in einem weiteren Schritt die Frage auf, ob Hirntote unter den Anwendungsbereich des Tötungsverbots fallen. Während das Argument A2 diese Frage nur bezüglich Teilhirntoten bejaht, gilt dies im Argument B2 für alle Formen des dissoziierten Hirntods. Die Subsumption Hirn-, resp. Teilhirntoter unter die Lebenden gibt folglich eine positive Antwort auf die Frage, ob (Teil-) Hirntoten durch die Entnahme vitaler Organe geschadet werden kann. In der theologischen Debatte besteht ein Konsens darüber, dass dies im Falle des Teilhirntods tatsächlich so ist. Dabei bezieht sich die Kritik primär auf ein Menschenbild, das auf cortikale Attribute reduziert wird und kontraintuitive, kaum konsensfähige Optionen bezüglich Organentnahmen bei selbständig atmenden anencephalen Neugeborenen, Dementen oder Menschen im permanent apallischen Syndrom führt, indem es diese » [...] in einem semantischen Gewaltakt für -tot- oder -eigentlich tot- erklärt« (Bettina Schöne-Seifert).³⁴ Eine Sichtung der theologischen Literatur ergibt, dass die klare Ablehnung des Teilhirntodkriteriums nicht nur in Auseinandersetzung mit Veatchs Thesen erfolgte, sondern auch eine innertheologische Kurskorrektur gegenüber Äußerungen der ersten Phase darstellt.

Es ist schwerlich von der Hand zu weisen, dass der Tutorismus in seiner *negativen* Funktion gegenüber einem neurologisch minimalen Kriterium des Todes eine gewisse Plausibilität aufweist (Prämissen A2P3, B2P3), indem er das minimale Todeskriterium zwar als notwendig, aber nicht hinreichend qualifiziert. Schwieriger wird aber die theologische Ausdifferenzierung seiner *positiven* Funktion, die in den Prämissen A2P4, B2P4 und B2P5 zu einer neuroanatomischen und

physiologischen Umschreibung eines hinreichenden Todeskriteriums führt. Hier stellt sich die Frage, ob es Aufgabe der theologischen Medizinethik sein kann, Probleme der Konsistenz zwischen Kriteriums- und Testebene zu lösen. Doch genau dies versucht sie in den Prämissen A2P4 und B2P5, die mittels eines neurologisch oder physiologisch maximalen Kriteriums vorgeben, *normative* Unsicherheiten beseitigen zu können.

Die Kritik im Gefolge von Robert Truog hat ergeben, dass sich letzten Endes der Tod des *ganzen* Hirns nie vollends feststellen lässt. Dies fordert aber die Prämisse A2P4. Ebenso ist der Mensch gemäss Prämisse B2P5 spätestens dann tot, wenn der Herz-Kreislauf-Stillstand irreversibel eingetreten ist, was aber die große »Einschränkung« der Organtransplantationen verunmöglichen würde. Wenn solches Wissen direkt dem theologischen Diskurs einverleibt wird, kann es dazu beitragen, dass sich dieser mit Hilfe tutoristischer Argumente *tendenziell* jeder definitorischen Festlegung des Todes entzieht, da die beiden tutoristischen Forderungen letztendlich *unerfüllbar* sind: die erste im technischen Sinn, die zweite im normativen Sinn, insofern trotz der Favorisierung eines Herz-Kreislauf-Kriteriums an der moralischen Zulässigkeit der Organtransplantationen festgehalten wird. Dadurch aber droht die Beziehung zwischen dem Tod und seiner Zeichen *asymptotisch* zu werden, d.h. es besteht zwar eine Nähe zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem theologischen Begriff des Todes, doch an keinem einzigen Punkt kommt es zu einer eigentlichen Berührung.

Würden Probleme mit der Todesdefinition nicht in einem Anwendungskontext generiert, der durch die diagnostische Fragmentarisierung des biologisch wahrnehmbaren Todes entstanden ist, wären tutoristische Argumente zum Hirntod höchstens Gegenstand konfessioneller theologischer Systematik. Doch in diesem Falle geht es um die Klärung von Handlungsoptionen - wie zum Beispiel im Rahmen von Organentnahmen und Therapieabbruch - in denen Akteure Rechte und Pflichten haben, die normativ zu entschlüsseln sind. Diese Klärung bleibt aber innerhalb einer tutoristischen Argumentation aus: Die tutoristische Verteidigung des Ganzhirntodkriteriums (A2) vermag nicht den Übergang von einer notwendigen zu einer *hinreichenden Sicherheit* im Bezug auf die Todesbestimmung vorzuweisen. Die Kritik am Hirntodkriterium (B2) hingegen lehnt auf der anthropologischen Ebene ein neurologisches Kriterium des Todes ab, führt es aber im Rahmen weiterer Prämissen (Zusatzargument Z) wieder ein, um Organtransplantationen dennoch zu ermöglichen. Somit lässt sich festhalten, dass eine tutoristische Argumentation eher dort gelingen kann, wo sie *notwendige* Bedingungen formuliert, die im Lichte des christlichen Ethos für eine Todesdefinition konstitutiv sind, nicht aber dort, wo sie sich auf eine *hinreichend sichere*, extensive Charakterisierung des Todesbegriffs im tutoristischen Sinne hinauswagt. Als weitere Schwierigkeit erweist sich der Umstand, dass es sich beim Tutorismus in den Argumenten A2 und B2 um einen *systematischen* Zweifel handelt, der in nicht zu erfüllende Forderungen mündet. Die Alternative dazu wäre ein *situativ begründeter* Zweifel, der auf seine Angemessenheit hin prüfbar ist, wie dies am Beispiel der theologischen Argumentation zum Teilhirntodkriterium gezeigt worden ist. In der Konsequenz des Tutorismus, aber auch unabhängig davon, bergen theologische Argumentationen im tutoristischen Sinne weitere Probleme, die nachstehend kurz skizziert werden.

2.3.1 Ein semantisch diffuser Todesbegriff

Die Eigenart theologischer Rede vom Tod macht verständlich, wieso jeder Versuch einer defini-

torischen Festlegung den Verdacht mit sich zieht, dem multidimensionalen Charakter des Todes nicht gerecht zu werden. Dieser Hintergrund erklärt die Affinität zu einer tutoristischen Argumentation im Rahmen der theologischen Hirntoddebatte. Doch das Ziel definitorischer Bemühungen besteht primär nicht darin, das Wesen des Todes festzulegen, sondern zu erörtern, welche Rechte und Pflichten gegenüber Hirntoten geltend gemacht werden können. Das Ganzhirntodkriterium »ist« der Tod des Menschen insofern, als dessen Diagnose kausal für den Tod des *Organismus als Ganzen* steht. Unter Rückgriff auf kultur-, religions- und gesellschaftsspezifische Werte wird dieser pathologisch-anatomischer Befund so gedeutet, dass dieser nicht nur Ursache, sondern auch Kriterium des Todes des Menschen wird. Dasselbe gilt für das Festhalten am traditionellen Herz-Kreislauf-Kriterium, für welches die Diagnose des Herz-Kreislauf-Stillschlags den Tod des *ganzen Organismus* zeigt. Somit ist die theologische Definitionsscheu in der Rede vom Tod zwar begreiflich, sie generiert aber in einem Kontext gesamtgesellschaftlicher Verständigung über kontroverse Fragen auch zusätzliche Probleme.

Am Beispiel der Hirntoddiskussion zeigt sich die Neigung tutoristischer Argumentation zu einem *semantisch diffusen Todesbegriff*. Josef Römelt etwa bezeichnet den Hirntod als »relative Ausdrucksweise«, die für den Kontext von Therapieentscheidungen am Lebensende reserviert ist." Ebenfalls deutet die in kirchlichen und theologischen Dokumenten stark verbreitete Formel des »Hirntodes als realen *Zeichens* für den Tod des Menschen« auf eine semantische Uneindeutigkeit hin." In eine ähnliche Richtung formuliert es Franz Böckle: »Der Tod ist ein Ereignis, ein Faktum, das den ganzen Menschen als eine geistige Person betrifft« doch andererseits wird» [...] das ganzmenschliche Ereignis des Todes [...] durch den Prozess des Sterbens, den Abbruch von außen, ebenso verhüllt wie enthüllt. Kurz gesagt: Der irreversible Gehirntod ist das Realsymbol für den Tod der menschlichen Person.« Solche Aussagen sind so lange unproblematisch, als aus dem Zusammenhang hervorgeht, dass sie eingebettet sind im Kontext einer theologischen Rede vom Tod, die vorwiegend *hermeneutischer* Natur ist, aber nicht den Anspruch erhebt, *unmittelbar* handlungsanleitend zu sein. So lange theologische Medizinethik diese Differenzierung bewusst nachvollzieht, bleibt sie offen für den interdisziplinären Diskurs. Unterlässt sie jedoch eine solche Differenzierung, verkennt sie, dass die Frage, ob ein hirntoter Mensch tot ist, Ausdruck der sozial akzeptierten ethischen Grundannahme über den Tod ist, wonach sich» [...] mit dem Tod des Menschen schlagartig die moralischen Verpflichtungen ihm gegenüber ändern« (Ralf Stoecker)." Dadurch bedarf sie aber einer normativen Klärung.

Analog zu einem semantisch diffusen Todesbegriff weisen vor allem die Gegner einer neurologischen Bestimmung des Todes Tendenzen zu einem semantisch diffusen *Lebensbegriff* auf, der sich unter anderem in der beschriebenen Aporie äußert, dass der Hirntod zwar nicht der Tod des Menschen ist (und Hirntote somit Lebende sind), dass er aber trotzdem für die Zulässigkeit der Entnahme vitaler Organe moralisch relevant bleibt. Gegenüber einer solchen in der Nähe des Vitalismus stehenden Position kann *phänomenal* auf die dem Lebensbegriffeigene Graduierung hingewiesen werden, die sich von der zellulären Ebene bis zu komplexen Organismen erstreckt und es plausibel macht, zwischen *Leben, menschlichem Leben* und dem *Leben eines Menschen* zu unterscheiden."

Ausgehend von der Kritik am Tutorismus ergibt sich somit als Postulat, dass Klarheit über die Verwendung zentraler Begriffe herrschen muss. Eine solche deskriptiv-hermeneutische Aufgabe besteht in der Explikation der für die Debatte zentralen Termini wie Leben und Tod im

Horizont des christlichen Ethos. Dadurch lässt sich zeigen, dass zwar der Tod als biologisches Ereignis und der Tod als Phänomen des Glaubens nicht kongruent sind, dass sie aber doch in dem Masse konvergent sind, als theologische Ethik die *Lebenswirklichkeit* des Todes symbolisch strukturiert", somit nicht anders kann, als am biologischen Ereignis anzusetzen. Dabei stellt der Begriff »Lebenswirklichkeit des Todes« insofern kein Oxymoron dar, als es immer der Tod des *Anderen* ist, der wahrgenommen wird in seiner biologischen, existentiellen und moralischen Dimension.

2.3.2 Die Frage nach dem Subjekt des Todes

In der amerikanischen Debatte hatte Robert Veatch wiederholt die These vertreten, dass ein neurologisches Todeskriterium nicht bloß in technischem Sinne den Tod des Menschen bedeute, sondern auch dazu geeignet sei, das Wesen des Todes des Menschen adäquat zu erfassen." Dabei richtete er sein Augenmerk mitunter auf Argumentationen aus der christlichen Tradition, innerhalb derer er eine generelle Affinität zum Kriterium des Hirntodes, speziell aber eine Neigung zur Teilhirntoddefinition zu erkennen glaubte." Eine Untersuchung, ob Veatch mit dieser Feststellung christliche Auffassungen vom Tod adäquat weitergibt, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Jedenfalls lassen sich dafür Zweifel anbringen.

Die Bedeutung von Veatches Behauptung liegt aber wiederum darin, dass theologische Medizinethik im Zusammenhang mit dem Hirntod um den äquivoken Charakter der von ihr verwendeten Begriffe wissen muss. Es lässt sich schwer leugnen, dass in der ersten Phase der Debatte zahlreiche theologische Aussagen tatsächlich ein Teilhirntodkriterium implizierten, insofern hier der Tod vor allem auf die kognitive Natur des Menschen fokussiert wurde. Erst die »Provokation des Teilhirntodkriteriums« führte zu einer Kurskorrektur, die die Attributionsfrage angemessen mit einbezog und hervorhob, dass das Subjekt des Todes immer nur der Mensch als ganzheitliches, leibseelisches, resp. leibgeistiges Wesen sein könne. Diese Abgrenzung vom Teilhirntodkriterium hatte auch Auswirkungen auf den theologischen Personenbegriff, innerhalb dessen mit Argumenten aus der Schöpfungstheologie die Dimension der Leiblichkeit neu unterstrichen wurde. Doch vor einem solchen Hintergrund zeigen Aussagen wie »Der unter allen Lebewesen einzigartige menschliche Geist ist körperlich ausschließlich an das Gehirn gebunden-e" oder: »Die leibseelische Einheit des Menschen und das entelechiale Lebensprinzip, das diese hervorbringt und erhält, sind deshalb an die intakte Funktionsfähigkeit des Gehirns gebundene", dass Argumentationen aus der ersten Phase der theologischen Auseinandersetzung (d.h. vor der »Provokation« des Kriteriums des Teilhirntods) immer noch nachwirken, aber im heutigen Kontext zu Schlüssen führen, die kaum in der Intention ihrer Autoren liegen dürften.

3. Der Hirntod als Topos theologischer Medizinethik

Die deutschsprachige theologische Debatte zum Hirntodkriterium zeichnet sich durch eine hohe integrative Kraft aus, mit der Impulse aus der medizinethischen und philosophischen Diskussion fortlaufend integriert und weiterentwickelt wurden. Spezifisch *theologisch* dabei ist die Verknüpfung dieser Impulse mit der theologischen Rede vom Tod. In diesem Kontext können tutioristische Argumente dazu dienen, dem *Mehrgehalt* dieser Rede Ausdruck zu verleihen. Aus der

Kritik am Tutorismus lassen sich induktiv zwei Thesen ableiten, die Aussagen darüber machen, wie der Hirntod ein Topos theologischer Medizinethik sein kann:

(T1) Mit dem Tod des Menschen ändern sich Rechte und Pflichten, die Lebende gegenüber Toten haben. Die Frage, ob der Mensch tot ist, ist somit normativer Natur. Sie muss auch aus theologischer Perspektive eindeutig zu beantworten sein. Ein Tutorismus ist damit ausgeschlossen, wenn er im Namen einer höheren Sicherheit Bedingungen an die Feststellung des Todes knüpft, die letztendlich unerfüllbar sind, insofern sie auf einem neurologisch, resp. physiologisch maximalen Todeskriterium beruhen.

(T2) Ist der Hirntod nicht der Tod des Menschen, entfällt auch aus theologischer Sicht die Option der Organtransplantation. Die Dead-donor rule drückt im prozeduralen Kontext das aus, was im moraltheologischen Kontext negativ das Tötungsverbot intendiert: Ohne eine vorgängige Erklärung des Todes stellt eine Entnahme vitaler Organe an einem lebenden, im Sterben begriffenen Menschen eine fremdnützige Tötung dar.

Die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Anthropologie und Ethik in der theologischen Hirntodfrage fordert dazu auf, nach einem verbindenden Element zu suchen, das sowohl die anthropologisch-normative als auch die sozialetische Perspektive zu integrieren vermag. Dazu bietet sich das biblische Tötungsverbot an, insofern es Ausdruck des Privilegrechts Gottes ist, welches das zentrale Leitmotiv des ganzen Dekalogs bildet." Als Ausdruck des Besitzrechts Gottes führt das biblische Tötungsverbot gerade nicht zu einer *Sakralisierung des Lebens* und ist somit auch ungeeignet, eine vitalistische Option theologisch zu rechtfertigen. Bezüglich *neurologischer* Todeskriterien erinnert das biblische Tötungsverbot an die *Leiblichkeit* als fundamentaler Seinsweise menschlicher Existenz und wehrt somit einem reduktiven Kriterium des Teilhirntodes. Ferner weist es gegenüber einem *physiologischen* Herz-Kreislauf-Kriterium darauf hin, dass die Schutzbedürftigkeit menschlichen Lebens keine *apriorische* ist, sondern erst auf Grund ihrer *relationalen Identität* mit dem Schöpfer entsteht. Beiden Bedingungen kann eine neurologische Bestimmung des Todes gerecht werden, wenn sie zum Ausdruck bringt, dass sich diese relationale Identität immer nur im Medium des Leibes entfalten kann.

Das Kriterium des Ganzhirntodes erscheint zurzeit am besten geeignet, diesen Nexus von relationaler Identität und Leiblichkeit auf der Ebene der Definition herzustellen. Die Auseinandersetzung mit der Frage, ob sich der Tod des Menschen mittels neurologischer Kriterien definieren lässt, hat die normative Natur dieser Frage zutage gefördert. Der praktische Kontext des Problems erfordert es von der Theologie, dass sie in der Frage um den epistemischen Status Hirntoter kein *sacrificium intellectus* verlangt. Ihre hermeneutische Aufgabe besteht darin, die eine »biologische« Wahrheit des Todes nicht zu verdoppeln, sondern aus dem Perspektive des christlichen Ethos *analog* zu deuten.

lic. theol. Settimio Monteverde, VDM, MAE
Bethesda-Spital Basel, Klinikfür Anästhesie
Gellertstrasse 144
CH-4020 Basel
settimio.monteverde@bethesda.ch

The whole brain criterion of death has been the subject of intense theological debate since the process of policy shaping for the German transplantation law adopted in 1997. This article identifies tutorism as the predominant argumentative strategy both for the theological defence and the rejection of a neurological criterion of death. A tutoristic argumentation fails to elucidate the very nature of the problem which is normative and tends to clarify rights and duties of all the actors involved in the clinical setting of organ transplant or withdrawal of life sustaining therapies. A theological defence of the whole brain criterion of death has to avoid that distinctions between life and death become blurred. On the other hand, those who reject this criterion, but still support the current practice of organ transplant, have to be aware that this option is hardly compatible with most part of the moral tradition of Christianity.

Anmerkungen

1. *Harvard ad Hoc Committee*, A Definition of Irreversible Coma, in: *Journal of the American Medical Association*, Bd. 205, 1968, 337-340.
2. Die vorliegende Arbeit gibt in verkürzter Form die gleichnamige Diplomarbeit im Rahmen des Studienganges Master of Advanced Studies in Applied Ethics (Ethik-Zentrum der Universität Zürich) wieder. Den diese Arbeit betreuenden Personen (Prof. Dr. theol. Johannes Fischer, Dr. theol. Stefan Grotefeld, VOM Christoph Ammann) sei an dieser Stelle herzlich gedankt.
3. *Ulrich H. I. Körner*, Bedenken, dass wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik, München 1996, 33.
4. *Stephan Rixen*, Lebensschutz am Lebensende. Das Grundrecht auf Leben und die Hirntodkonzeption, Berlin 1999, 145ff.; *Bettina Schone-Seifert*, Der »Erlanger Fall« im Rückblick: eine medizinethische Lektion, in: *Ethik in der Medizin*, Bd. 5, 1993, 13-23.
5. *Hans Münk*, Streit um Tod und Sterben. Überlegungen zur ethischen Gehirntoddiskussion im Kontext der Transplantationsmedizin, in: *Stephan Haering/Josef Kandler/Raimund Sagmeister* (Hrsg.), Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht (Festschrift für Gerhard Hollofik), Frankfurt a. M. 1999, 77-99 (92). Die Frage, ob Organtransplantationen überhaupt mit dem christlichen Ethos vereinbar sind, verdient eine besondere Betrachtung. Vgl. die »klassische« theologische Kritik an der Praxis der Organtransplantation von Jörns, in: *Klaus-Peter Jörns*, Gibt es ein Recht auf Organtransplantation? Ein theologischer Diskurs, in: *Schriften der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften*, Bd. 74, 1993. Einen guten Überblick über die historische und systematische Diskussion innerhalb der deutschsprachigen Theologie gibt *Kärmer*, a.a.O., 32-47.
6. *Franz Böckle*, Probleme der Organtransplantation in theologisch-ethischer Sicht, in: *Richard Toellner*, (Hrsg.), Organtransplantation - Beiträge zu ethischen und juristischen Fragen, Stuttgart 1991, 89-96 (92); *Deutsche Bischofskonferenz und Evangelische Kirche Deutschland*, Organtransplantationen. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: *Gemeinsame Texte*, Bd. 1, 1990; *Franz Furger*, Probleme der Transplantationsmedizin aus theologischer Sicht, in: *Johann S. Ach/Michael Quante* (Hrsg.), Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin, Stuttgart 1999, 101-106 (105); *Karl Golser*, Die Diskussion um den Hirntod aus der Perspektive eines katholischen Moraltheologen, in: *Ethica*, Bd. 5, 1997, 29-43 (39); *Gerd Haeflner*, Hirntod und Organtransplantation. Anthropologisch-ethische Überlegungen, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 12, 1996, 807-817 (809); *Karl Lehmann*, »Hirntod« ~ Reales Zeichen des Todes, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik*, Bd. 43, 1997, 77-78; *Raimund Littré*, Der Hirntod in der pluralen Gesellschaft, in: *Alberto Bondolfi/Ulrike Kostka/Kurt Seelmann* (Hrsg.), Hirntod und Organspende, Basel 2003, 71-80 (76); *Hans Münk*, Das Gehirntodkriterium (HTK) in der theologisch-ethischen Diskussion um die Transplantationsmedizin, in: *ders.* (Hrsg.), Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext, Freiburg i. Ue. 2002, 105-173 (154ff); *Eberhard Schockenhoff*, Helfen über den Tod hinaus? Zu den ethischen Aspekten der Transplantationsmedizin, in: *Kirche und Gesellschaft*, Bd. 246, 1998 (4ff); *ders.*, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*, Mainz 2000, 254.
7. *Dominik Burghardt*, Plädoyer für den Tutorismus. Anregung für den Umgang mit Situationen, in denen es um Menschenleben gehen könnte, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik*, Bd. 50, 2004, 289-298 (295); *Gerhard Höver*, Transplantation, Hirntod und christliches Menschenbild. Überlegungen zur christlichen Debatte, in: *Schriftenreihe des Diözesan-Caritasverbandes*, Bd. 34, Köln 1997, 45f; *Wolfgang Huber*, Organtransplantation, Hirntod und Menschenbild, in: *Johannes Hoff/Jürgen in der Schmitt* (Hrsg.), Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und »Hirntod«-Kriterium, Reinbek 1995, 462-476 (472); *ders.*, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlagen einer*

- christlichen Rechtsethik, München 1999, 284ff.; *Jörns*, a.a.O., 377ff.; *Manfred Lütz*, Organspende ist keine Tötung auf Verlangen, in: Hoff/in der Schmitt (Hrsg.), a.a.O., 496-499; *Joachim Meisner*, Wann trennen sich Seele und Leib? Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 21, 25.01.1997, 14; *Dietmar Miehle*, Zur Anthropologie des Todes angesichts der Diskussion um den so genannten Hirntod, in: Hoff/in der Schmitt (Hrsg.), a.a.O., 458-461; *Josef Rörmelt*, Hirntod und Organspende. Ethische Probleme der Transplantationsmedizin, in: Zeitschrift für medizinische Ethik, Bd. 43, 1997, 3-16 (13ff.); *Erik Rosenboom*, Ist der irreversible Hirnausfall der Tod des Menschen? Frankfurt a. M. 2000, 200, 236f.
8. *Martina Kessel*, Die Angst vor dem Scheintod im 18. Jahrhundert, in: Thomas Schlich/Claudia Wiesemann (Hrsg.), Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung, Frankfurt a. M. 2001, 133-166 (160f.); *Martin Pernick*, Back from the Grave: Recurring Controversies over Defining and Diagnosing Death in History, in: Richard MZaner (Hrsg.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht 1988, 17-74 (17); *Eberhard Schockenhoff*, Vor dem Gesetz: Das Ereignis des Todes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.03.1997, 42: »Es gibt nur einen Tod, und in ihm sind alle gleich. [...] Dem Dilemma, den Tod definieren zu müssen, kann dennoch keine Gesellschaft entrichten.«
 9. *Johann S. Ach/Michael Anderheiden/Michael Quante*, Ethik der Organtransplantation, Erlangen 2000, 31f.; *Julius Korein/Calixto Machado*, Brain Death - Updating a Valid Concept for 2004, in: Calixto Machado/Alan D. Shewmon (Hrsg.), *Brain Death and Disorders of Consciousness*, New York 2004, 2-14 (9); *Michael Quante*, Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik, Frankfurt a. M. 2002, 123f.; *Jochen Volmann*, Das Hirntodkriterium heute. Begriffsklärung und medizinethische Kontroversen. in: Schlich/Wiesemann (Hrsg.), a.a.O., 45-65 (48f.).
 10. *Alan Shewmon*, The Brain and Somatic Integration: Insights Into the Standard Biological Rationale for Equating »Brain Death« with Death, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, Bd. 26, 2001, 1, 457-478; *Gerhard Roth*, Ist der Hirntod gleichbedeutend mit dem Gesamttod des Menschen?, in: Hans-Jürgen Firkorn (Hrsg.), *Hirntod als Todeskriterium*, Stuttgart 2000, 11-19.
 11. *Robert Veatch*, The Conscience Clause: How Much Individual Choice in Defining Death Can Our Society Tolerate?, in: Robert M. Arnold/Stuart J. Youngner/Renie Schapiro (Hrsg.), *The Definition of Death. Contemporary Controversies*, Baltimore 1999, 137-160; *Chris Pallis*, On the Brainstem Criterion of Death, in: Arnold et al. (Hrsg.), a.a.O., 93-100. Zur Terminologie: *Quante* 2002, a.a.O., 120.
 12. *Johann Friedrich Spittler*, Gehirn, Tod und Menschenbild. Neuropsychiatrie, Neuropilosophie, Ethik und Metaphysik, Stuttgart 2003, 60.
 13. *Stanley Hauerwas*, Religious Concepts of Brain Death and Associated Problems, in: Neil Messer (Hrsg.), *Theological Issues in Bioethics*, London 2002, 128-138. »There is nothing in Christian convictions that would entail preference for one definition of death or another.« (128) In eine ähnliche Richtung tendiert Raimund Litz, in: *Litz*; a.a.O., 75.
 14. *Heinz Zahrt*, Die Sache mit Gott. die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1988, 177. Der Autor bezieht sich hier auf einen Passus aus Dietrich Bonhoeffers »Widerstand und Ergebung«.
 15. *Ralf Stoecker*, Die Hirntod-Debatte aus philosophischer Sicht, in: Bondolfi et al. (Hrsg.), a.a.O., 49-70 (62).
 16. *Johannes Fischer*, Die Begründungsfälle. Plädoyer für eine hermeneutisch ausgerichtete theologische Ethik, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Bd. 45, 2001, 163-167 (167).
 17. *Christoph Gotz*, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des katholischen Lehramtes zu den Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum, Münster 2000, 134, 152.
 18. *Burghardt*, a.a.O., 294f.; *Gregor Damschen/Dieter Schonecker*, In dubio pro embryo. Neue Argumente zum moralischen Status menschlicher Embryonen, in: dies. (Hrsg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin 2003, 187-267 (250).
 19. *Böckle*, a.a.O., 91; *Deutsche Bischofskonferenz und Evangelische Kirche Deutschland*, a.a.O.; *Schockenhoff*, a.a.O., 256; *Helmut Thielicke*, *Leben mit dem Tod*, Tübingen 1980, 60ff.
 20. Diese Prämisse schließt nicht aus, dass auch aus theologischer Perspektive Situationen denkbar sind, in denen das Lebensrecht verwirkt werden kann (z.B. Notwehr).
 21. Problematisch ist diese Position nicht zuletzt auch deswegen, weil sie gegenüber nichtmenschlichem Leben abgrenzungskritisch ist. *Spittler*, a.a.O., 24ff., 101ff. Dies zeigt die Nähe dieser Position zum Vitalismus, der in der Prämisse p5' zum Ausdruck kommt. vgl. dazu *Christofer Frey*, Wie verstehen wir angemessen menschliches Leben und Sterben?, in: *Gehirntod und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild. Der Streit der Deutungen*, Beihefte zur Berliner Theologischen Zeitschrift, Bd. 12, 1995, 13-32 (17f.).
 22. *Rosenboom*. a.a.O., 200.
 23. Anders als in der philosophischen Diskussion ist in der theologischen diese Zusatzprämisse nur spärlich belegt, weshalb sie in Klammern steht. Angedeutet wird sie bei Hans Jonas, in: *Hans Jonas*, *Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes*, in: ders., *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1985, 219-241 (222); theologisch bei Johannes Hoff, in: *Johannes Hoff*, *Von der Herrschaft über das Leben - Zur Kritik der medizinischen Vernunft*, in: Hoff/in der Schmitt (Hrsg.), a.a.O., 270-331 (309ff.).

24. Paradigmatisch bei Hans Jonas, in: *Jonas*, a.a.O., 233; für die Theologie: *Klaus-Peter Jorns*, Der Tod als Grenze und Geheimnis des Lebens, in: *Der »Hirntod« – ein sicheres Todeszeichen?* Tagungsprotokoll der Evangelischen Akademie Iserlohn, Bd. 93, 1994, 72f., 76.
25. *Rosenboom*, a.a.O., 215.
26. *Mieth*, a.a.O., 461.
27. *Robert D. Truog*, Is It Time to Abandon Brain Death? in: *Hastings Center Report*, Bd. 27, 1997,29-37. Vgl. auch *James Bernat*, On Irreversibility as aPrerequisite for Brain Death Determination, in: *Machado/Shewmon* (Hrsg.), a.a.O., 161-167 (165); *Norman Fost*, Reconsidering the Dead Donor Rule: Is It Important That Organ Donors Be Dead?, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Bd. 14,2004, 249-259 (250f.).
28. *Werner Wolbert*, Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift*, Bd. 6, 2002, 12-24 (17).
29. *Jens Badura*, Kohärenzismus, in: *Marcus Düwell/Christoph Hübenal/JMicha W. Werner* (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart 2002, 194-205 (198). Dies bedeutet, dass eine Feststellung der Inkohärenz entweder dazu führt, das »alte- Überlegungsgleichgewicht zu erhalten, indem zuwider laufende Überzeugungen ausgeklammert werden - was sich nachteilig auf die Stabilität des Gleichgewichts auswirkt - oder aber, dass grundsätzlich neue und weiterführende Überlegungen angestellt werden, um das Gleichgewicht wiederherzustellen. Vgl. *Johannes Fischer*, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart 2002, 203f.
30. *Josef Seifert*, Brain Death and Euthanasia, in: *Michael Potts/Paul A. Byrne/Richard G. Nilges* (Hrsg.), *Beyond Brain Death*, Dordrecht 2000, 201-227 (217).
31. Das Konzept des Hirnstammtodes geht davon aus, dass die intakte Funktion des oberen Hirnstamms das Funktionieren des Großhirns gewährleistet, somit der Hirnstammtod unweigerlich zum Großhirntod führt. *Spittler*, a.a.O., 77; *Gilbert Park*, Death and Its Diagnosis by Doctors, in: *British Journal of Anaesthesia*, Bd. 92, 2004, 625-628.
32. *Damschen et al.*, a.a.O., 252f.
33. *Burghardt*, a.a.O., 290.
34. *Bettina Schöne-Seifert*, Medizinethik, in: *Julian Nida-Rümelin* (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart 1996, 552-648 (617).
35. *Römel*, a.a.O., 11.
36. *Lehmann*, a.a.O., 77.
37. *Bockle*, a.a.O., 90f.
38. *RalfStoecker*, Sind Hirntote wirklich tot?, in: *Marcus Düwell/Klaus Steigleder* (Hrsg.), *Bioethik. Eine Einführung*, Stuttgart 2003, 298-305 (302).
39. Zu Vitalismus und Mechanismus in der Hirntoddebatte: *Frey*, a.a.O., 19. Hier liegt eine Gemeinsamkeit mit der theologischen Debatte zur Embryonenforschung vor.
40. *Fischer* 2002, a.a.O., 129.
41. *Robert M. Veatch*, The Definition of Death: Ethical, Philosophical and Policy Confusion, in: *Julius Korein* (Hrsg.), *Brain Death. Interrelated Medical and Social Issues*, New York 1978,307-321 (317).
42. »One Christian theological argument supporting brain-oriented definitions starts with the ancient Christian theological anthropology that sees the human as the integration of body and mind or spirit. When the two are irreversibly separated, then the human is gone. This view, as we shall see, places many Christian theologians in the higher-brain camp. These theologians sometimes differentiate themselves from secular defenders of higher-brain concepts [...] that focus on the loss of mental function. [...] By contrast, those working within Christian theology are more likely to insist on the importance of both mind and body.« *Veatch*, a.a.O., 142. Zur theologischen Kritik: *Münk*; a.a.O., 152f.; zur philosophischen: *Richard Zaner*, Brains and Persons: A Critique of Veatch's View, in: ders. (Hrsg.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, a.a.O., 187-197 (189).
43. *Deutsche Bischofskonferenz und Evangelische Kirche Deutschland*, a.a.O., 18.
44. *Schockenhoff* 06.03.1997, a.a.O.
45. *Eckart Otto*, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994,215.

Erwerbsarbeit und gesellschaftliche Integration¹

Von Torsten Meireis

»Arbeit bedeutet nicht nur Sicherung des Lebensunterhalts, sondern ermöglicht Teilhabe und Teilnahme am sozialen Leben.«? »Gerecht ist, was Arbeit schafft!«¹ Die Arbeit, genauer: die Erwerbsarbeit, hat Konjunktur in der zeitgenössischen politischen Rhetorik. Im Hintergrund steht die Annahme, dass Integration in Erwerbsarbeit unmittelbar der gesellschaftlichen Integration, hier zunächst verstanden als -Teilnahme und Teilhabe am sozialen Leben<, dient. Aus diesem Grund ist in der Reform der Sozialgesetzgebung, vor allem des zweiten Sozialgesetzbuches (>Hartz IV<), besonderes Augenmerk auf Maßnahmen zur **Eingliederung** in Erwerbsarbeit gerichtet worden." Dies Annahme ist freilich nicht unumstritten: Ich möchte hier die These vertreten, dass es sich bei dieser Vorstellung eher um ein historisch entstandenes Versprechen als um ein unbestreitbares Faktum handelt. Darüber hinaus lässt sich zeigen, dass dieses Versprechen auch zu den besten Zeiten der Arbeitsgesellschaft nicht vollständig eingelöst worden ist und wir uns gegenwärtig eher wieder von der Einlösung entfernen. Wenn dies richtig ist, dann stellt sich die Frage, wie wir eigentlich gesellschaftliche Integration genau verstehen sollten und inwiefern -Arbeit- solche Integration befördert oder gar hindert. Im Ergebnis lassen sich zwei komplementäre Formen angemessener öffentlicher Integrationsförderung nebeneinander stellen: Bürgersolidarität als Hilfe im Notfall und befähigende Beteiligungsgerechtigkeit als Beförderung demokratischer Chancengleichheit. Doch zunächst zur populären Annahme, dass Erwerbsarbeit der Königsweg zu gesellschaftlicher Integration sei.

1. Die populäre These: Gesellschaftliche Integration gelingt am besten über Integration in Erwerbsarbeit

Der Begriff der Eingliederung ist eines der gebräuchlichen deutschen Worte für -Integration-. Die Formulierung der -Eingliederung in Arbeit, die das SGB II durchgehend verwendet, und die auch in § 16 leitend ist, der konkrete Eingliederungsmaßnahmen regelt, wird im Gesetz so konkretisiert, dass es um die Bestreitung des Lebensunterhalts »unabhängig von der Grundsicherung aus eigenen Mitteln und Kräften-e geht. Darin steckt immerhin die Aussage, dass es keineswegs eine Pflicht zur Arbeit gibt: Wer über eigene finanzielle Mittel zur Bestreitung des Lebensunterhalts verfügt oder legalen Zugang zu ihnen hat, muss bei uns nicht arbeiten. Wer aber über solche Mittel nicht verfügt, muss seinen Lebensunterhalt über Erwerbstätigkeit sichern. Gelingt dies nicht, muss er oder sie »aktiv an allen Maßnahmen zur Eingliederung in Arbeit mitwirken-s". Hinsichtlich der zu schließenden Eingliederungsvereinbarung wird die Wendung von der -Eingliederung in Arbeit- weiter entfaltet. Es geht primär um eine »Erwerbstätigkeit auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt", sofern dies nicht gelingt, dann aber auch um eine »angebotene zumutbare Arbeitsgelegenheit-s", Damit lässt sich festhalten: Hier geht es vor allem um die Integration in Erwerbstätigkeit zur Vermeidung der Abhängigkeit von staatlicher Grundsicherung. Von daher scheint es eher um die Ausgliederung des Erwerbslosen aus der staatlichen

Hilfe als um Eingliederung zu gehen. Über §1 SGB I, der die Ziele des Sozialrechts formuliert, wird dieses allerdings in die Intention gesellschaftlicher Integration eingebunden. Dort heißt es über das Sozialrecht: »Es soll dazu beitragen, ein menschenwürdiges Dasein zu sichern, gleiche Voraussetzungen für die freie Entfaltung der Persönlichkeit, insbesondere auch für junge Menschen, zu schaffen, die Familie zu schützen und zu fördern, den Erwerb des Lebensunterhalts durch eine frei gewählte Tätigkeit zu ermöglichen und besondere Belastungen des Lebens, auch durch Hilfe zur Selbsthilfe, abzuwenden oder auszugleichen.«? Die sich so ergebenden sozialen Rechte werden ihrerseits als Konkretion der über das GG Art 20,1 als Staatsziel definierten Sozialstaatlichkeit verstanden und sollen, wie Niklas Luhmann im kritischen Anschluss an T.S. Marshall einmal formuliert hat, Integration im Sinne von Inklusion ermöglichen: ¹⁰ »Jede Person muß danach Zugang zu allen Funktionskreisen erhalten können. Jeder muß rechtsfähig sein, eine Familie gründen können, politische Macht mit ausüben oder doch mit kontrollieren können; jeder muß in Schulen erzogen werden, im Bedarfsfalle medizinisch versorgt werden, am Wirtschaftsverkehr teilnehmen können. Das Prinzip der Inklusion ersetzt jene Solidarität, die darauf beruhte, daß man einer und nur einer Gruppe angehörte«. Hinter der Idee der -Eingliederung in Arbeit- steht also tatsächlich die Vorstellung einer Integration in die Gesellschaft.

Dies bestätigt auch ein Blick auf die europäische Politikebene. Die vom März 2000 stammende sog. Lissabon-Strategie der EU, die darauf abhebt, die EU bis zum Jahr 2010 zum »wettbewerbsfähigsten und dynamischsten [...] Wirtschaftsraum der Welt zu machenc" und als Elemente dieser Strategie ein europäisches Sozialmodell erstrebt, das auf -Investitionen in Menschen- und -aktivierender Sozialpolitik- beruhen soll, muss als politischer Kontext der Reformbemühungen der letzten Bundesregierung gelten, zu denen die Umgestaltung des SGB II durch das sog. Hartz IV-Gesetzeswerk zählt. In der Konkretisierung der sozialpolitischen Bemühungen im Zusammenhang der Lissabon-Strategie schlussfolgerte der Vorsitz der Frühjahrstagung des Europäischen Rates von Barcelona 2002: »Ein aktiver Sozialstaat sollte Arbeitsanreize bieten, da Beschäftigung die beste Garantie gegen soziale Ausgrenzung ist!«, »das beste Integrationsmittel eine Arbeitsstelle-,“ sei. Schließlich bestätigen auch die zu Eingang dieser Studie angeführten Äußerungen diese Sicht.

Aber worauf basiert diese Auffassung? Schließlich kann man auch ohne Erwerbsarbeit am Bildungs-, Gesundheits-, Politik- Rechts- und natürlich auch am Wirtschaftssystem teilnehmen, wie Vermögende, Kinder und Jugendliche oder Senioren belegen. Wir müssen also kurz auf Entwicklung und Konzept der Arbeit blicken, um zu verstehen, warum sie in dieser Weise als Integrationsmotor gelten soll. Dabei möchte ich die These vertreten, dass die Arbeit in ihrer Gestalt der Erwerbsarbeit im Zuge der Moderne ihrerseits das Versprechen der Integration unterschiedlichster Anliegen beinhaltet, dass die Einlösung dieses Versprechens aber nicht ganz unproblematisch ist.

2. Das Arbeitsversprechen

Es ist vielleicht nicht überflüssig, daran zu erinnern, dass ein umgreifender Arbeitsbegriff wie der unsere ein vergleichsweise neues Phänomen darstellt. Der westlichen Antike wie dem christlichen Mittelalter waren die Mühen alltäglicher Lebensmittelbeschaffung sekundär und damit

den gesellschaftlich minder Mächtigen zugeordnet - stand bei Aristoteles die allein dem freien und ökonomisch unabhängigen Mann zustehende, selbstzweckliche politische Praxis (neben der Schau, der Theorie) an der Spitze der erstrebenswerten Tätigkeiten,¹⁵ so galt Thomas die *vita contemplativa*, das Leben der denkenden Betrachtung Gottes als vornehmstes und gottgefälligstes Tun.¹⁶ Sah Aristoteles die Mühe der Alltagsbewältigung von Natur aus und damit zu Recht den Sklaven und armen Freien zugeordnet, weil sie zu bestimmender und konzeptioneller Tätigkeit nicht befähigt seien,¹⁷ sah Thomas in der *vita activa* immerhin die Einübung der *vita contemplativa* und empfahl sie den Mönchen und Nonnen auch aus Gründen der Notwendigkeit.¹⁸

Diese Einschätzung veränderte sich mit der Reformation. Weil für Luther die guten Werke vor Gott nichts galten, sondern allein Gottes Gnade, wurde nicht das beschauliche Leben, sondern die durch die gegenseitige Abhängigkeit in der Lebensfristung nötige Kooperation, die alltägliche Tätigkeit im Dienst am Nächsten zum Ort der Berufung - sie wurde -Beruf- und damit eine der zentralen Wurzeln unseres neuzeitlichen Arbeitsverständnisses. Weil das Wohlgefallen Gottes in Luthers Perspektive ohnehin nicht durch menschliches Tun errungen werden kann, gilt die Zuwendung nun dem Nächsten: Ihm soll der Mensch nicht zur Last fallen und vielmehr zu nützen suchen." Damit veränderte sich auch die Einschätzung der Armut. War das Mittelalter weithin von der Vorstellung einer -geistlichen Ökonomie- geprägt, in der den Almosen der Reichen die Fürbitten der Armen als legitime Ausgleichsgabe entsprachen." da die Armut nach dem Wort Jesu -Arme habt Ihr allezeit um Euch- (Mk 14,7) ohnehin als unüberwindbar galt, änderte sich dies in der Reformation: Arbeit wurde zum Mittel der Armutsbewältigung, und dies noch intensiver im reformierten als im lutherischen Bereich, da man sich dort durch den im Erfolg sichtbar scheinenden Segen auf der eigenen Arbeit über den Stand der eigenen Erwählung zu sichern suchte."

Durch den englischen Philosophen Locke wurde die Arbeit zu demjenigen Naturumgang erklärt, der das Eigentumsrecht begründe" und Adam Smith, der Begründer der Volkswirtschaft, sah im Anschluss an Locke in der Arbeitsteilung die Ursache des Reichtums der Nationen." In der Aufklärung - die sich im deutschsprachigen Raum vorrangig mit dem Protestantismus verband - erreichte das Lob der Arbeit seinen Höhepunkt. Nicht nur fruchtbaren Naturumgang, Erwerb von Gütern, und damit gesellschaftliche Teilhabe, sondern auch Anerkennung, gesellschaftliche Teilnahme und Lebenssinn wurde mit der Arbeit verbunden. Man kann sich das an Schillers vielgerühmtem und noch mehr geschmähtem Lied von der Glocke, das eine Verherrlichung der Bürgertugenden darstellt, schön verdeutlichen: -Arbeit- wird als Produktion von Gütern und - mittels der Reflexion dieser Produktion - gleichzeitig als spezifisch menschlicher Lebenssinn thematisiert. Arbeit bringt nicht nur Güter, sondern Güter auf Dauer hervor, die das Gedächtnis ihrer Produzenten wach halten und impliziert den Umgang mit sowie die Nutzung und Beherrschung von Naturkräften. -Arbeit- wird dabei einerseits ausdrücklich und insofern gegen feudale Zusammenhänge als der zentrale Anerkennungskontext der bürgerlichen Gesellschaft thematisiert, andererseits aber auch (in restaurativer Absicht) als strukturierendes und motivierendes Prinzip der politischen Partizipation erwähnt." Das Integrationsversprechen, das so mit der bürgerlichen Arbeit einhergeht, heißt also: >Wehrlich arbeitet, trägt zur Erhaltung der Gesellschaft bei, erwirbt Anerkennung und das Recht einer gewissen Mitgestaltung der Verhältnisse als Staatsbürger, er hat sein Auskommen und vermag darin ein gutes Leben zu führen. <

War dies schon in der Aufklärung weit mehr Wunsch als Wirklichkeit, verschärfte sich die Lage im Kontext der industriellen Revolution. Während die ökonomischen Beschränkungen des zünftigen Handwerks wie der Leibeigenschafts- und Patronatsverhältnisse politisch gezielt gelöst wurden, sodass der Arbeiter als freier Vertragsnehmer erschien, entstand die intensiv arbeitsteilige, rationalisierte und maschinell vergleichsweise hochgerüstete, gleichzeitig aber sozial ungeschützte Industriearbeit, die massenhafte Verelendung der Unterschichten nach sich zog. Für diese gilt: »Sowohl in rechtlicher (z.B. Wahl- oder Vereinigungsrecht) als auch in ökonomischer Hinsicht (Armut bzw. Prekarietät der Beschäftigung) waren sie vom bürgerlichen Status ausgeschlossen: weder Citoyen noch Bourgeois.« Dies galt natürlich in gleicher Weise von den Frauen. Man muss sich dabei immer im Klaren darüber sein, dass die Entwicklung, die zur Arbeitsgesellschaft führte, nicht durch technische Innovationen erzwungen wurde, sondern politisch gewollt war" - Erwerbsarbeit, die am Markt durch Vertrag zwischen formal Freien zustande kommt, wurde dabei langsam zum Paradigma der Arbeit überhaupt.

Das Versprechen der aufgeklärten Arbeitsidee, Anerkennung, Partizipation, Teilhabe, und Lebenssinn im Medium eines effektiven und effizienten, kooperativen tätigen Naturumgangs für alle zu verbinden, wurde freilich erst im Fordismus ansatzweise eingelöst, der in Deutschland erst nach dem zweiten Weltkrieg intensiv begann und die Kämpfe der Arbeiterbewegung voraussetzte, die in unterschiedlichen Ländern pfadabhängig differierende staatliche Bewältigungsversuche auslösten. -Fordismus- meint dabei den Zusammenhang von Massenproduktion und Massenkonsum, der von staatlicher Seite durch eine nachfrageorientierte Wirtschaftspolitik gestützt wird" - in Westdeutschland stellte sich dieser im Modell des rheinischen, sozialpolitisch regulierten Kapitalismus dar, in dem die Arbeitskonflikte als Tarifkonflikte staatlich eingegleitet und durch Mitbestimmungsmodelle, deren Ausweitung freilich erkämpft werden musste, temperiert wurden. Die fordistische, bis heute wirksame Einlösung des Arbeitsversprechens heißt dann: Normalarbeitsverhältnis (NAV).²⁸ Mit dem Erwerbsverhältnis sind damit Rechtsansprüche und Absicherungen verbunden, die eine stabile gesellschaftliche Stellung ermöglichen: Das Arbeitsverhältnis ist typischerweise unbefristet und bietet so Planungssicherheit, es ist eine Vollzeitbeschäftigung, die solche Entlohnung impliziert, die der Arbeitszeit, dem Qualifikations- und zugeschriebenen Leistungsstatus und den familiären Verhältnissen entspricht, denn schließlich ist (jedenfalls in korporatistischen Wohlfahrtsstaaten wie der BRD) hier vor allem das Einkommen des in aller Regel männlichen Haushaltsvorstands im Blick, und schließlich garantiert diese Beschäftigung ein bestimmtes Niveau sozialer und arbeitsrechtlicher Absicherung." Die Konstruktion des Normalarbeitsverhältnisses prägt unser Bild von der Arbeitsgesellschaft, einer Gesellschaft, in der für die überwiegende Mehrheit der Menschen die Arbeit konstitutiv ist für die Anerkennung, die Teilhabe an Gütern, die Teilnahme an sozialen und politischen Gestaltungsprozessen, in nicht unbeträchtlichem Ausmaß der Lebenssinn und natürlich die Produktion von Gütern und Dienstleistungen im Naturzusammenhang.

3. Der prekäre Status von -Arbeit- als Integrationsinstanz

Allerdings ist die Einlösung des Versprechens schon zu Zeiten des entwickelten Fordismus nicht ganz unproblematisch, und diese Schwierigkeit hat sich in den letzten dreißig Jahren noch verschärft.

Denn die Ausgangsbedingungen haben sich geändert. Phänomene der Marktsättigung, der Ressourcenknappheit und des technischen Wandels, vor allem der Erhöhung der Kapitalintensität und steigende Produktivität der Beschäftigung" wie IT-Technologien haben die Produktions- und Dienstleistungsbedingungen verändert, das Ende der Systemkonkurrenz eröffnete neue Märkte (auch Arbeitsmärkte) und verminderte den politischen Druck zur Optimierung des Loses der Schlechtestgestellten. Mit der politisch gewollten Veränderung der Weltwirtschaftsbeziehungen, vor allem der Liberalisierung der Finanzmärkte vor dem Hintergrund informationstechnischer Vergleichzeitung, ergibt sich eine Lage, in der Erwerbsarbeit nach dem Standard des Normalarbeitsverhältnisses nicht für alle angeboten wird, die auf sie angewiesen sind.

Wirtschaftspolitische Steuerungsmaßnahmen sind in diesem Zusammenhang nur begrenzt wirksam, weil die politisch ausdrücklich ermöglichte und gewollte" weltweite Mobilität und Schnelligkeit von Finanz- und Firmenkapitalien dazu führt, dass ökonomisch (also durch Investitionen) nur solche politischen Entscheidungen prämiert werden, die kurzfristig Höchstrenditen garantieren. Weil damit aber auch Nachfragerücken entstehen, bringt die Steigerung des output den Unternehmen wenig Erfolg: In der Konkurrenz um Anlegerkapital sehen sich auch die Unternehmen selbst in dem Druck, den input bei gleichbleibendem output zu minimieren, und da ist der kostenintensive Faktor Arbeit besonders an den Börsen eine gern gesehene Wahl. Eine Folge ist die massive Erwerbslosigkeit, eine andere die Bedrohung des Normalarbeitsverhältnisses als Institution.

Neben die zunehmende Erwerbslosigkeit, die vor allem im Sinne der Knappheit guter, also gesicherter, auskömmlicher und unbefristeter Erwerbsarbeit problematisch wird, tritt gleichzeitig der Versuch, Marktkontingenzen immer stärker an die Beschäftigten weiterzureichen." Die Gleichung -gute Qualifikation- + -hohes effektives und effizientes Arbeitsengagement <= -stabiler, guter Lohn- stimmt so nicht mehr. Ob Leistung sich lohnt, entscheidet der Markt - das kann man etwa daran sehen, dass momentan Betriebe aufgrund strategischer Entscheidungen geschlossen werden, obgleich sie kostengünstig und effizient produzieren. Und dies ist für die in der Hierarchie unten Stehenden sehr viel problematischer als für jene, die durch ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital abgesichert sind. Politisch ist dies durch die Auflösung der Bedingungen des klassischen Normalarbeitsverhältnisses (Aushöhlung der Flächentarifverträge, Liberalisierung der Sonn- und Feiertagsarbeit, Senkung der Schutz- und Sicherheitsstandards) mit ermöglicht worden, die unter dem Stichwort der -Deregulierung- bekannt wurde."

Damit hat sich, mit einem Buchtitel von Robert Castel" gesagt, eine weitergehende Metamorphose der sozialen Frage ergeben: War bis in die siebziger Jahre die Angleichung atypischer Beschäftigungsverhältnisse an typische das politische Ziel, so ist es heute die ausdrückliche Förderung atypischer Verhältnisse (Mini.lobs, Ich-AGs etc.1." Obgleich in der Bundesrepublik objektiv bis heute die Normalarbeitsverhältnisse die große Mehrheit der Erwerbsgelegenheiten darstellen, sind solche, die NAV-Standards unterschreiten, auf dem Vormarsch." Weil solche prekären Arbeitsverhältnisse angesichts hoher Arbeitslosigkeit auch die Inhaber von NAV-Arbeitsplätzen massiv unter Druck setzen, zumal sie sich in der Regel auf den gleichen Betriebsfluren finden, ergibt sich Castel zufolge innerhalb der Arbeitsgesellschaft eine Spaltung in Zonen. Einer Zone der Integration (in der gesicherte Normalarbeitsverhältnisse die Regel sind) entspricht eine Zone der Entkopplung - in ihr sind diejenigen angesiedelt, die dauerhaft von regulärer Erwerbsarbeit ausgeschlossen sind. Dazwischen liegt eine -Zone der Prekarität-, in der

eine Reihe sehr unterschiedlicher Tätigkeiten zusammengeschlossen sind, die vereint, dass sie die Standards des NAV unterschreiten.¹? Hierzu zählen Zeit- und Leiharbeit, abhängige Selbstständigkeit, befristete Beschäftigung, Mini- und Gelegenheitsjobs, manche Formen von Teilzeitarbeit etc.³⁸

Doch ist die Einlösung des Arbeitsversprechens auch schon im Fordismus nicht unproblematisch. Dies gilt etwa hinsichtlich der *Anerkennung*. Dass, wer arbeitet, Anerkennung verdiene, gilt bereits im klassischen Fordismus nur bedingt – es ist nämlich an die Marktgängigkeit der Tätigkeit gebunden. Denn die institutionelle Anerkennung, die der Erwerbsarbeit zukommt, wird etwa den Reproduktionstätigkeiten, die aufgrund klassischer Rollenverteilungen vorrangig den Frauen zugemutet werden, nicht zuteil. Schon zur Zeit des beginnenden Industrialismus in Deutschland hat der Ökonom Friedrich List diese Sicht in dem Bonmot karikiert: »Wer Schweine erzieht ist ein produktives, wer Menschen erzieht, ein unproduktives Mitglied der Gesellschaft.«³⁹ Die Fürsorgeleistungen werden in personalisierten Abhängigkeitsverhältnissen erbracht, sodass die Anerkennung intensiv von der Person des Anerkennenden abhängt. Welche Tätigkeit dagegen als entlohnte Erwerbsarbeit institutionelle Anerkennung empfängt, hängt zunächst von der Zufälligkeit der Märkte, also den Interessen kapitalstarker Nachfrager ab. Während in Zeiten wohlgefüllter öffentlicher Kassen durch das Auftreten von Verbänden und staatlichen Agenturen als Arbeitgeber eine gewisse Steuerung möglich ist, schrumpft diese Möglichkeit mit der Konjunktur angebotsorientierter Wirtschaftspolitik in den achtziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts.

Ähnliches gilt für die *Teilhabe an Gütern*. Diese Teilhabe ist im kapitalistischen Rahmen immer schon ungleich, und so selbstverständlich auch im Fordismus. Denn zunächst gilt: Wer nicht über Vermögen verfügt und wessen Arbeit nicht Erwerbstätigkeit ist, erwirbt keine sicheren, kalkulierbaren Teilhaberechte. Aber natürlich herrscht auch im Erwerbskontext ungleiche Teilhabe vor. Dies wird durch Leistungskriterien, unternehmerisches Risiko, auch Bedürfnisaspekte, vor allem aber die Eigentumsfreiheit begründet, obgleich – wie etwa im Falle der Ungleichentlohnung von Frauen – auch unbegründete Benachteiligungen blieben und bleiben. Das Normalarbeitsverhältnis bietet aber im Rahmen der Tarifautonomie, die einen hohen gewerkschaftlichen Organisationsgrad voraussetzt, zumindest die Möglichkeit erfolversprechender Verhandlungen und stetig wachsenden Wohlstands. Dies hat sich aber geändert, denn eine der wesentlichen Folgen der oben beschriebenen Prekarisierung ist die zunehmende Unsicherheit, die – über die strukturell erzwungene Bereitschaft der Akzeptanz höherer Unsicherheit und niedriger Entlohnung gerade auch im Bereich der Integration die Teilhabechancen der Menschen intensiv verringert.¹?

Im Fordismus ist *Partizipation* in unterschiedlicher Hinsicht an Erwerbsarbeit gekoppelt. Einerseits werden im betrieblichen Kontext teils erkämpfte, teils gewährte Mitbestimmungschancen eröffnet. Andererseits ist schon das fordistische Bildungssystem – und damit auch die Bildung der StaatsbürgerInnen – über die Motivation (Ziel ist die Qualifikation für eine Erwerbsposition) und die Struktur eng an Erwerb gebunden, sodass die Chancenlosigkeit einer attraktiven Erwerbsposition die Bildungsanstrengungen insgesamt frustriert, was für die politischen Partizipationschancen etwa von Hauptschülern hochproblematisch ist.² Allerdings wird das Ideal der Chancengleichheit schon im Fordismus kaum erreicht – wieder seien die Frauen das Beispiel: Schließlich war etwa die Erwerbstätigkeit einer Hausfrau bis 1977 von der Geneh-

migung des Ehemannes abhängig." Mit der Emanzipationsbewegung ist die ökonomische Selbstständigkeit von Frauen zur Verhinderung universaler Abhängigkeit in der - ohnehin zunehmend fragiler werdenden - Ehe erkämpft worden, eine Selbstständigkeit, die in unserer Gesellschaft in aller Regel nur durch Erwerbsarbeit errungen werden kann. Gleichzeitig aber entspricht die Frauenerwerbstätigkeit noch lange nicht der Erwerbsneigung." Und auch der empirische Blick auf das Ehrenamt bestätigt diese Kopplung: Ehrenamtliche Positionen werden in der Regel von solchen Individuen ausgeübt, die auch im Erwerbsleben gestaltungsträchtige Funktionen bekleiden oder bekleiden könnten." Damit erledigt sich auch die gutgemeinte Vision Ulrich Becks von der Bürgerarbeit als Alternative zum Erwerb." Mit der Prekarisierung der Erwerbsarbeit vermindert sich aber auch der Drang zur sozialen Gestaltung am Arbeitsplatz.

Dies lässt sich unter dem Aspekt des *Lebenssinns* verhandeln. Die Arbeitsmotivation im Fordismus ließ sich bei vielen Erwerbstätigen als instrumentell bezeichnen: Sie lag in der begrenzten, aber stetigen Teilhabe am gesellschaftlichen Wohlstand, die einerseits an die künftige Generation weitergegeben werden sollte, andererseits aber auch einen Möglichkeits- und Gestaltungsraum in Familie, Freundeskreis, Haushalt und Massenkultur eröffnete." Dies änderte sich in den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts, in denen die Arbeitszufriedenheit einen größeren Stellenwert einzunehmen begann, was sich einerseits in Anstrengungen zur Humanisierung der Arbeitswelt durch Job-enlargement und -enrichment, der -Künstlerkritik- der Industriesoziologie an abstumpfenden und entmündigenden Arbeitsbedingungen, andererseits aber auch in individuellen -postmaterialistischen- Wertoptionen manifestierte" - allerdings ist unter dem Einfluss der Prekarisierung heute erneut ein Wandel festzustellen:" Einerseits nimmt das Ergattern und die Sicherung eines Arbeitsplatzes gemäß dem Standard des Normalarbeitsverhältnisses in Angst vor Abstieg einen neuen Stellenwert ein. Andererseits ist das Einbringen der Subjektivität auch durch Marktorientierung (etwa durch cost-profit-center etc.) zu einer neuen Anforderung im Arbeitsprozess geworden, sodass Fremdbestimmung im Kontext der eigenen Subjektivität stattfindet."

Auch die alltagsstrukturierende und Selbstwertschätzung vermittelnde Funktion der Arbeit kommt zunächst nur der Erwerbsarbeit zu, und zwar einer solchen, die nach dem Muster des NAV gebaut ist. Prekäre, befristete oder Teilzeitbeschäftigung unter Flexibilitätsansprüchen ist hier sehr viel problematischer und setzt Strukturierungsfähigkeiten eher voraus als dass sie sie schult oder davon entlastet.

Der klassische, auch heute politisch meist angestrebte Ausweg aus den Problemen der Erwerbslosigkeit und der öffentlichen Armut, das wirtschaftliche Wachstum, ist schon aufgrund von Marktsättigungsphänomenen und internationaler Konkurrenz problematisch - Menschen, die am Rande extremer Armut leben und in deren Gesellschaften bereits sehr geringe Löhne genügen, um den gesellschaftlichen Durchschnitt zu erreichen, sind begrifflicherweise bereit, Einkommen zu akzeptieren, die in unserem relativ reichen Land weder eine akzeptable Lebensführung erlauben noch überhaupt plausibel sind." Wichtiger noch aber ist, dass der Weg des Wachstums auch deswegen nur eingeschränkt wünschenswert ist, weil die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen und Umweltmedien wie die Fragilität der ökologischen Systeme in ihrer Rückwirkung auf uns Menschen nur bedingt eine absolute Steigerung der immer noch auf ressourcenintensiver Massenproduktion und -konsumtion fußenden Wirtschaft zulassen. Und die BRD ist eines der Länder der Welt, die hohe Bevölkerungs- und Siedlungsdichte mit extremer

PKW-Konzentration verbinden. Ein *Naturumgang*, wie ihn der Fordismus pflegte, scheint problematisch zu werden, damit aber auch die Idee endlosen Wachstums."

Nicht nur ist also das Versprechen der Arbeit noch gar nicht eingelöst, sondern seine Einlösung scheint sogar eher in noch weitere Ferne zu rücken. Denn ein Recht auf ein solches NAV, das jener Einlösung förderlich wäre, ist in unseren auf Privateigentum und Tauschfreiheit aufgebauten kapitalistischen Gesellschaften nicht möglich, eine Vollbeschäftigung, vorsichtig gesagt, nicht einfach zu verwirklichen.

Fragt man danach, wie Gesellschaften mit dieser Entwicklung umgehen, lassen sich in Anlehnung an G. Esping-Andersen⁵³ und Ph. v. Parijs⁵⁴ sehr grob drei Möglichkeiten skizzieren. Die erste Variante setzt auf angebotsorientierte Versuche der Wirtschaftsförderung, mindert also die Staatseinnahmen, privatisiert Staatsbetriebe und sucht den Staat als operativen Wirtschaftsakteur zurückzudrängen, sucht einen relativ hohen Standard des NAV zu garantieren und handelt sich damit eine vergleichsweise hohe soziale Sicherung, aber auch eine hohe Erwerbslosigkeit ein, die diese Sicherung bedroht. So ist es etwa in Deutschland oder Frankreich. Ein anderes Modell setzt ebenfalls auf angebotsorientierte Wirtschaftsförderung, verzichtet aber weitgehend auf ein NAV und bietet soziale Sicherung nur auf einem absoluten Minimum. Dies etwa ist das britische oder US-amerikanische Modell. Hier erreicht man hohe Beschäftigungsraten, erkaufte diese allerdings einerseits mit einer großen Anzahl -arbeitender Armer-, die in mehreren Jobs prekär und weitgehend ohne Sicherungen beschäftigt sind und damit kaum Teilhabe-, Partizipations- Anerkennungs- oder Selbstentfaltungschancen haben. Man riskiert damit andererseits sehr hohe Kriminalitätsraten und gesellschaftsexklusive Bereiche, in denen die Regelsysteme der Gesellschaft nicht mehr greifen. Eine dritte Variante setzt auf eine Kombination von angebots- und nachfrageorientierter Wirtschaftsförderung, die einerseits für Kapitalinvestoren interessant ist, andererseits aber dem Staat den personalintensiven Auftritt als Arbeitgeber ermöglicht (etwa in der Kinderbetreuung) und hohe soziale Sicherheit bietet. Allerdings setzt diese Variante relativ hohe Prosperität, Homogenität und eine hohe Umverteilungsmoral voraus und ihre Nachhaltigkeit wie ihre Übertragbarkeit scheint nicht unmittelbar sicher.⁵⁴

Ich resümiere: Die These von der gelungenen gesellschaftlichen Integration durch Arbeit ist eher ein Ideal, ein Versprechen, als eine Realität. Schon zur Hochzeit des Fordismus, der die bisher weitgehendste Einlösung bot, ist das Versprechen der Aufklärung, in der Arbeit, vor allem in ihrer Form als Erwerbsarbeit, werde im kooperativen *Naturumgang* gesellschaftlicher Reichtum und individuell gerechte Teilhabe daran möglich, erlange ein jeder angemessene Anerkennung und die Möglichkeit der Partizipation und ergebe sich eine Lebenssinnerspektive oder doch die Mittel zur Verfolgung derselben, nicht für alle eingelöst. Mit der Deregulierung und Internationalisierung, die sich mit dem Begriff des Postfordismus verbindet, verschärft sich diese Situation. Die Segnungen des Arbeitsversprechens, so muss man m.E. heute sagen, kommen am ehesten noch denen zu, die eine Erwerbstätigkeit nach den Standards des Normalarbeitsverhältnisses (unbefristete Beschäftigung, Vollzeit, Lohn als Ergebnis von Zeit, Qualifikation und Engagement (Bedürfnis), Absicherung und Partizipation) oder - aufgrund eigener Qualifikationen, Erfolg und Marktadäquanz – eine Position innehaben, die diese Standards noch übersteigt. Die Chance zu Erwerbstätigkeit nach NAV-Standard wird einerseits durch die alles entscheidenden Marktbedingungen, andererseits durch die individuelle Bildungskarriere vermittelt, die ihrerseits in der BRD zu hohen Anteilen eine Funktion der gesellschaftlichen Stellung der Eltern

ist. Insofern ist auch eine sehr unterschiedliche Reaktion auf die jeweilige Lage möglich, wie etwa Klaus Dörre empirisch erhoben hat." Jedenfalls gilt: Wer in prekären Erwerbsverhältnissen lebt oder gar ohne Bezahlung - etwa als Ehefrau eines Gelegenheitsbeschäftigten - arbeitet und nicht von Haus aus mit hohem kulturellem oder sozialem Kapital ausgestattet ist, dem sind die Früchte des Arbeitsversprechens in der Regel eher entzogen. Die Parole -Hauptsache Arbeit, ungeachtet der Standards, ist - wenn damit die Vermittlung gesellschaftlicher Chancen verbunden sein soll - nichts als Augenwischerei.

4. Gesellschaftliche Integration

Dass die Eingliederung in Arbeit, ungeachtet ihrer Gestalt, gleichsam automatisch die Möglichkeit gesellschaftlicher Integration bietet, darf m.E. also als unwahrscheinlich gelten. Allerdings wird der Begriff der gesellschaftlichen Eingliederung oder -Integration- sehr unterschiedlich verwendet.

So kann gesellschaftliche Integration als Einbindung in die Gruppe sich selbst erhaltender Wirtschaftsbürger aufgefasst werden." Dann ist die Unabhängigkeit von allen öffentlichen Transfers das zentrale Thema, alle anderen Partizipationsmöglichkeiten eher irrelevant." In dieser Sicht muss freilich auch ein keine Transfers beanspruchender, von Gelegenheitsarbeiten lebender Obdachloser als integriert gelten. Dem entspricht etwa die hinter dem Wisconsin Works Programm stehende Weltanschauung, die mit dem Motto -moving families towards self-sufficiency- wirbt und das Sinken der Zahlen der Sozialhilfeabhängigen als zentralen Indikator des Erfolgs der eigenen Bemühungen wertet." Unabhängige Untersuchungen beklagen freilich den enormen Anstieg der Zahl derjenigen Personen, denen auch ihre Vollzeitbeschäftigung(en) nicht zum Überleben bzw. zur Ernährung ihrer Familien hinreichen," gleichzeitig wird die intensive Verlagerung auf private Hilfsangebote festgestellt, die allerdings mit dieser Nachfrage völlig überlastet sind." Der Anstieg real exkludierter Zonen in den Vereinigten Staaten, in denen die Bürger höchstens noch juristische Leistungen der Gesellschaft in Anspruch nehmen, ansonsten aber auf eine Schattengesellschaft zurückgreifen, dementiert freilich die Förderlichkeit eines solchen Integrationsverständnisses.⁶¹

Im Rahmen der modernen Soziologie lassen sich sehr unterschiedliche Auffassungen von -Integration- namhaft machen, deren Darstellung hier zu weit führen würde." Wichtig scheinen mir folgende Einsichten. Moderne Gesellschaften lassen sich als -funktional differenziert- beschreiben. Sie unterscheidet von segmentären Stammesgesellschaften oder geschichteten Gesellschaften wie der mittelalterlichen, dass es keine einheitliche Mythologie oder Weltanschauung mehr gibt, die die Gesellschaft zusammenhält, wie es die Vorstellung allgemeiner Verwandtschaft in segmentären Gesellschaften, die Religion im Mittelalter tat. Weil die Gesellschaft damit nicht als einheitliche Gemeinschaft verstanden werden darf, wird es schwer zu sagen, was eigentlich gesellschaftliche Integration des Individuums heißen soll. Denn in der Kommunikation der funktionalen Subsysteme wie Wirtschaft, Politik, Religion, Recht oder Bildung kommen Menschen ja gerade immer nur in bestimmten Rollen, Teilaspekten ihrer Person vor: In wirtschaftlichen Kommunikationen wird man als Kunde oder Anbieter berücksichtigt, aber das religiöse Bekenntnis und andere Merkmale - etwa die Tatsache, dass man gerade

in ein Gerichtsverfahren verstrickt ist und einen Fachhochschulabschluss besitzt - sind in aller Regel völlig unerheblich. Für das Individuum bedeutet das einerseits erhebliche Freiheitsspielräume, andererseits heißt es, dass die je eigene Identität nicht durch Tradition oder Mythos zugewiesen wird, sondern selbst bestimmt und entwickelt werden muss, dass lebensweltliche Gemeinschaften, in denen dies gelingt, selbst gesucht und gewählt werden müssen. Diese Identität aber ist wiederum dafür wesentlich, mit solchen Strukturen überhaupt umgehen zu können."

Dass die Gesellschaft keine einheitliche Gemeinschaft ist, bedeutet weiter, dass die Funktionssysteme nicht räumlich getrennt sind oder aufeinander aufbauen, sondern in weitgehender Eigensinnigkeit aufeinander reagieren." Das heißt, dass es keine einlinigen Steuerungszusammenhänge gibt, sondern dass nicht-intendierte Folgen dominieren. Politiker können durch ein Gesetz Anreize und Sanktionen setzen, haben aber keinen Einfluss darauf, wie wirtschaftliche Akteure dieses Gesetz in ihre Kalküle einbauen oder wie das Recht damit umgehen wird. Das bedeutet nicht, dass es gar keine Gestaltungsmöglichkeiten gäbe," aber sie sind jedenfalls nicht nach dem einfachen Schema von Anweisung und Ausführung zu beschreiben.

Als Person in einem Funktionssystem berücksichtigt zu werden, kann man Inklusion nennen, aber das ist kein positiv wertender Terminus: Im Bildungssystem ist auch der inkludiert, der gerade das Klassenziel verfehlt hat, der Strafgefangene ist im Rechtssystem, der bankrotte Schuldner im Wirtschaftssystem inkludiert. Integration ist demgegenüber etwas anderes. Sie hängt einerseits davon ab, dass ein Akteur eine Identität entwickeln kann, die ihm den Umgang mit dieser Art der Gesellschaft erlaubt." andererseits aber auch davon welche Gestaltungsspielräume die Ausstattung des Akteurs ihm in der Art der Inklusion gestattet."? Verfügt er über ökonomisches Kapital, sodass er in einem Geschäft als Kunde, und nicht als Bittsteller auftreten kann? Über kulturelles Kapital, sodass er etwa in der Interaktion mit einem Richter als Mensch erscheint, bei dem sich jener an seine Freunde erinnert fühlt - und nicht an den Jugendlichen, der ihn neulich in der V-Bahn angerempelt und sich nicht einmal entschuldigt hat?

Gesellschaftliche Integration des Individuums in der Moderne verstehe ich somit als normativen Terminus im Sinne eines chancenreichen Agierens in den unterschiedlichen Funktionssystemen und Gemeinschaftszusammenhängen, in denen Menschen leben. Über soziale Gestaltung und Konsum impliziert sie die Chance auf selbstbestimmte Partizipation und Teilhabe im Politik- und Wirtschaftssystem, in der Suche nach Anerkennung und einer Lebenssinnerspektive ist sie an lebensweltliche Gemeinschaften gewiesen.

Setzt man ein solches Integrationsverständnis voraus, dann gilt zweierlei. Nicht nur ist an die Einsicht erinnern, dass nicht jede beliebige Arbeit gesellschaftlicher Integration förderlich ist. Sondern man muss darüber hinaus feststellen: Gesellschaftliche Integration impliziert mehr, als auch gute, nach NAV-Kriterien gesicherte Erwerbsarbeit in aller Regel bieten kann. In welcher Gemeinschaft und für welche Tätigkeiten ein Mensch wertgeschätzt werden möchte, worin sie ihre Lebensperspektive erblickt, welche sozialen Gestaltungen sie zu fördern beabsichtigt oder mit welchem Schwerpunkt er seine Lebensgeschichte erblickt: All dies kann, muss aber durchaus nicht mit einer Erwerbsmöglichkeit verbunden sein, denn diese hängt von kontingenten Markt-konstellationen ab, die sich den Wünschen der Menschen nicht fügen.

Dass gesellschaftliche Integration auch in guter Erwerbsarbeit nicht aufgeht, bedeutet freilich nicht, dass sie diese nicht fördern könnte. Genauso aber vermag schlechte sie zu behindern.

Erinnern wir uns nämlich an die oben dargestellte Prekarisierungsproblematik, dann gibt es wieder Grund zur Vorsicht. Unter diesem Blickwinkel lässt sich nämlich ein neuer Eingliederungsmodus in Erwerbsarbeit erkennen, der sich von dem klassisch-fordistischen unterscheidet: War der Integrationsmodus des Fordismus auf ein Teilhaberversprechen an der ökonomischen Entwicklung gegründet (wie defizitär immer), dem seinerseits das im Arbeitsbegriff liegende Versprechen auf Anerkennung, materielle Teilhabe, soziale Partizipation, Lebenssinn im Wohlstandsproduzierenden kooperativen Naturumgang zugrundelag, so fungiert der neue Integrationsmodus über Abstiegs- und Verlustängste."

Dieser Modus ist aber nun in unterschiedlichen moralischen Perspektiven defizitär. **In** demokratieethischer Hinsicht erscheint die intensive Förderung einer Haltung der Überanpassung politisch problematisch, sofern sie ausgrenzende Integrationsnormen fördert: Menschen, die sich in alles fügen, um endlich jene Festanstellung zu bekommen, an der eine planbare Lebensperspektive hängt, könnten sehr schnell bereit sein, all jenen das Minimum an Achtung zu verweigern, die solche Anstrengungen nicht machen oder machen wollen."

Zudem - so könnte man aus der Perspektive der Gerechtigkeitstheorie John Rawls einwenden - wird in diesem Modus Ungleichheit nicht etwa in Kauf genommen, um ein höheres gesellschaftliches Gut, etwa ein höheres gesamtgesellschaftliches Wohlstandslevel?" zu erreichen, sondern verdankt sich einer Struktursetzung, die vor allem auf der Ebene sozialer Gestaltungschancen letztlich die Begünstigung der Begünstigten fördert. Die vorgängige strukturelle Gestaltung der internationalen ökonomischen Beziehungen dient dabei als Gewährleistung des >TINA-Prinzips-." Dabei ist zu beachten, dass auch dieser Integrationsmodus durchaus funktioniert. Die starke Akzeptanz der sog. IÄ-lobs nach SGB II § 16 lässt sich auch so deuten, dass, wer durch jahrelange Erwerbslosigkeit von den arbeitgesellschaftlichen Versprechungen abgeschnitten ist, für jeden Strohalm dankbar ist, der ihm geboten wird."

Doch auch im Horizont der zeitgenössischen Auslegung der christlichen Tradition scheint mir die Ungleichverteilung der Lasten, die dieser neue (alte) Integrationsmodus impliziert, hochproblematisch. Er widerspricht eklatant der gebotenen und als gerecht verstandenen Orientierung an den Interessen der Unterlegenen zugunsten der Förderung der Überlegenen; er widerspricht der aus der Schöpfungs- und Rechtfertigungswürde des Menschen stammenden Vorstellung einer chancengleichen Partizipation und selbstverständlich auch der Haltung der Nächstenliebe."

Dies lässt sich natürlich auch im Kontext einer Moral, die in einem weltanschaulich pluralen Kontext auftritt reformulieren: Das begründungsoffene Prinzip der Menschenwürde verlangt nicht nur formale, sondern auch materiale Chancengleichheit im Bereich gesellschaftlicher Partizipation, soweit diese überhaupt gesellschaftlich möglich ist."

Anders gesagt: Wenn gute Erwerbsarbeit als notwendige Bedingung der Möglichkeit von Anerkennung, Teilnahme und Teilhabe und sogar der Entwicklung einer Lebenssinnspektive gelten soll, muss auch jedem Menschen ein Erwerbsplatz zur Verfügung stehen, der die reale Chance zum Erlangen dieser Güter bietet. Wenn das gesellschaftlich nicht gelingt, erscheint es mir zynisch, den Benachteiligten der strukturellen Entwicklung dies Versagen als ihren individuellen Makel und ihre persönliche Bürde aufzuladen. Weil aber auch gute Erwerbsarbeit nicht alle Probleme der gesellschaftlichen Integration des Individuums löst, kann sich auch ihre im Interesse des Gemeinwohls liegende Förderung nicht allein auf Arbeitsmarktpolitik beschränken.

5. Öffentliche Förderung angemessener Integration

Wenn ein Recht auf Erwerbsarbeit nach dem Standard des Normalarbeitsverhältnisses juristisch nicht sinnvoll zu implementieren ist - und dagegen sprechen in unserer Gesellschaft nicht nur Gründe der Effektivität und Effizienz, sondern vor allem die Eigentums- und Berufsfreiheit -; wenn es auch im Sinne eines Staatsziels wirtschaftspolitisch kaum zu instrumentieren ist, und gesellschaftliche Integration ohnehin mehr impliziert als auch die beste Erwerbstätigkeit leisten kann: dann ist zu fragen, wie eigentlich sonst ermöglicht werden kann, dass sich Individuen, ausgestattet mit annähernd gleichen Chancen, auf dem Hintergrund kooperativen Naturumgangs Anerkennung erwerben, Teilhabe sichern, soziale Partizipation ausüben und Perspektiven eines Lebenssinns entwickeln, kurz, Chancen der Integration erhalten können.

In der Frage nach öffentlicher Förderung angemessener Integration im politischen Zusammenhang demokratischer Staaten lassen sich gegenwärtig zwei Grundoptionen ausmachen, die ich für komplementär halte. Die eine bildet die Vorstellung bürgerlicher Solidarität in Fällen individueller NOT.⁷⁵ Diese bürgerliche Solidarität im Notfall- im SGB implementiert - zielt auf -Hilfe zur Selbsthilfe-. Die andere wird durch die Idee gleicher Ermächtigung und Befähigung aller zur politischen gesellschaftlichen Beteiligung - meist durch die Idee der Chancengleichheit konkretisiert - ausgedrückt. Sie zielt auf die Förderung individueller bürgerlicher Mündigkeit im Sinne der Befähigungsgerechtigkeit. Beide Optionen setzen verlässliche materielle Umverteilung voraus. Während die Solidarität über steuerfinanzierte staatliche Hilfen zum Lebensunterhalt bereits umgesetzt wird, steckt eine solche Umsetzung bezüglich der Beteiligungsgerechtigkeit aber noch in den Kinderschuhen - klassisch nahm man nämlich an, die Kombination formaler Freiheiten in Recht und Politik mit dem freien Zugang zu einem basalen Bildungssystem genüge zur Herstellung von Chancengleichheit. Wie wir aber mittlerweile wissen - nicht zuletzt aus den Armut- und Reichtumsberichten der Bundesregierung und den PISA-Studien der OECD - ist dies keineswegs der Fall."

Problematisch ist dabei, dass wir zur Zeit die semantische Umstellung von -Hilfe- auf -Mündigkeitsförderung- erleben, die gerne auch mit dem Begriff der -Selbstverantwortung- verbunden wird, dass die Strukturen aber in der -Hilfeeinsparung- verharren. Weil jede der beiden Optionen spezifische Unterstellungen und Zumutungen impliziert, ist diese Fehlsteuerung fatal.

-Hilfe« im Sinne des SGB impliziert nämlich unterschiedliche Voraussetzungen. Zunächst wird unterstellt, dass jede erwachsene Person, die nicht chronisch krank, altersschwach oder geistig bzw. körperlich beeinträchtigt ist, sich normalerweise selbst helfen (im Falle von ALG II und Hilfe zum Lebensunterhalt: selbst erhalten) kann. -Hilfe- ist damit der von der Normalität abweichende Sonderfall. Als Normalität gilt, dass die strukturelle Möglichkeit zur Selbsterhaltung (etwa durch Vermögen, Erwerbs- oder Subsistenzarbeit) gegeben ist. Aber wie wir gesehen haben, sind an dieser Unterstellung Zweifel angebracht. Ob die Probleme struktureller Arbeitslosigkeit" durch individuellen Druck zu beheben sind, ist dabei durchaus fraglich. Je nachdem, welchen der beiden oben skizzierten Integrationsmodi in Erwerbsarbeit man ansetzt, ergeben sich zudem sehr unterschiedliche Konsequenzen. Geht es letztlich um -Integration- im Sinne des Wisconsin Works Programms, dann lässt sich fragen, warum überhaupt an sozialer Sicherung festgehalten werden soll.

Weil ökonomische Selbsterhaltung als von jeder und jedem erreichbare Normalität unterstellt wird, haben Hilfsempfänger in dieser Perspektive zweitens eine Bringschuld - sie müssen sich um den Rückgewinn dieser als für sie erreichbar gedachten Normalität auch bemühen. Auch hier hängt es offensichtlich vom angesetzten Integrationsmodus ab, wie man die Höhe angemessener Mühe und Zumutung ansetzt. Drittens sind Hilfsgeber und Hilfsempfänger in dieser Perspektive deutlich asymmetrisch aufgestellt: -Hilfe- impliziert ein Gefälle zwischen Hilfennehmer, der auf die Zuwendung angewiesen ist und Hilfegeber, der diese Zuwendung auch unterlassen kann, was immer wieder die Frage provoziert, warum er es nicht unterlassen sollte. Die darüber in aller Regel geführte gesellschaftliche Debatte läuft dann meist auf Bedingungen für die Hilfe heraus, deren Einhaltung dann freilich auch überprüft werden muss - eine Aufgabe, die nolens volens den Agenten der Hilfsinstanzen zufällt. Damit schleichen sich aber die klassischen patriarchalen Muster der deutschen absolutistischen Wohlfahrtsstaaten des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts wieder ein:⁷⁸ Der Hilfennehmer wird strukturell zum Unmündigen, der in liebender Strenge zu fördern, aber auch zu fordern ist. Die Probleme, die sich dann leicht ergeben, sind genau diejenigen zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Erziehern und Erzogenen - nur dass die Hilfennehmer in der Regel erwachsene Bürger sind, denen Mündigkeit zu unterstellen ist, sodass solche Behandlung eine Diskriminierung bedeutet.

Wenn allerdings die Normalitätsunterstellung nicht mehr stimmt und die Zahlen der dauerhaft Hilfebedürftigen zu stark zunehmen, dann wird dieses Unterstützungssystem überlastet. Den Klienten kann keine Perspektive aufgewiesen werden, die steigenden Klientenzahlen belasten die Budgets und überlasten die im Sinne -persönlicher Entwicklungshelfer- arbeitenden Agenten des Hilfssystems. Gleichzeitig nehmen (aufgrund steigender Gesamtzahlen wie steigenden Drucks) auch Störungen und Devianzen zu. Im Umgang damit sind dann drei Strategien möglich: entweder man definiert um, was als gesellschaftliche Referenzgröße gilt (die -Normalität-, die zu erreichen ist) oder man stellt die Bedingungen wieder her, für die das Unterstützungssystem vorgesehen wurde oder man sucht die Umverteilungsinstrumente den veränderten Voraussetzungen anzupassen. In jedem Fall verändert man die Umverteilungssysteme (verstanden als Relation von Gebern, Empfängern, Instrumenten, Maßzahlen und sozialökonomischen- und politischen Bedingungen) gravierend.

Die Wiederherstellung einer >Vollbeschäftigung- im Sinne der sechziger Jahre dürfte (vorsichtig gesagt) nicht einfach sein: Gestiegenes Konsumniveau und Marktsättigung, politisch verursachte Umstellung der internationalen Wirtschaftsbedingungen, ökologische Problematik und demographischer Wandel lassen dies schwierig erscheinen.

Eine Neudefinition der als -Normalität- verstandenen gesellschaftlichen Referenzgrößen liegt etwa in der Mangel- und Sparrhetorik vor, die wohldefinierte, geschützte und mit auskömmlichem Lohn versehene Erwerbstätigkeit zum Ausnahmefall erklärt und die Zumutungsgrenzen senkt, wie es der durch Angst vor Prekarisierung bzw. Interesse an Normalisierung motivierte Integrationsmodus tut. Eine solche Strategie bietet etwa das berühmte Wisconsin-Modell. Den weltanschaulichen Hintergrund gibt dabei eine Vorstellung der Erwerbstätigkeit als in jedem Fall fungierender Instanz der Verteilung, Partizipation, Anerkennung, des Lebenssinns und des Naturumgangs ab. Diese Strategie ist insofern erfolgreich, als sie bei konsequenter Durchführung die Zahl der erfassten Hilfebezieher - jedenfalls kurzfristig - drastisch senken kann. Ein genauerer Blick auf die Folgen legt allerdings nahe, dass es sich letztlich um eine Strategie der

Externalisierung von Kosten handelt: Man könnte auch einfach jede Umverteilung einstellen und den Blick von den Elenden abwenden.

Eine Veränderung der Umverteilungsinstrumente schließlich, wie sie etwa in der Einführung einer nichtkonditionalen Grundsicherung diskutiert" wird, ist im Moment im Kontext der bürgerlichen Solidarität in Fällen individueller Not nicht sonderlich populär. Wechselt man aber die Perspektive und wendet sich der Frage nach den Bedingungen demokratischer Beteiligung zu, gewinnt diese Strategie neues Gewicht.

Die demokratietheoretisch gewendete Idee der Befähigungsgerechtigkeit macht gegenüber der Solidarität im Notfall nämlich andere Voraussetzungen: Hier geht es nicht um -Hilfe-, sondern um die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Menschen ihre formalen Freiheiten material überhaupt nutzen können und wollen." Klassisch wurde dieses Konzept unter dem Etikett der -Chancengleichheit- diskutiert, die in einer rechtsstaatlichen Demokratie, einer Gemeinschaft gleichberechtigter Bürger und Bürgerinnen unabweisbar ist. Bei den formalen Freiheiten, die hier zur Debatte stehen, geht es vor allem um die Chancen der politischen und gesellschaftlichen Partizipation wie die Wahrung eigener Rechte.

Um sicherzustellen, dass die Partizipationschancen überhaupt entwickelt werden und ihre Nutzung dem Gemeinwohl dient, ist die formale wie inhaltliche Umstellung des Bildungssystems sowie eine Kombination von Grundsicherungs-, Anreiz- und Sanktionssystemen angezeigt: Das Bildungssystem muss die Frühförderung aller, vor allem aber der offensichtlich benachteiligten Kinder ermöglichen und forcieren. Gleichzeitig ist eine Umstellung der Bildungsformen nötig: An die Stelle relativ starrer Vorgaben, Routinen und Rhythmen müssen freiere Tätigkeitsformen treten, die zur Einübung von eigenverantwortlicher Planung und Zeitstrukturierung geeignet sind."

Eine steuerfinanzierte auskömmliche, nichtkonditionale Grundsicherung muss Erwerbslosigkeit, prekäre Erwerbsverhältnisse, Erziehungs- und Pflegezeiten, ehrenamtliche Zeiten etc. auf erster Stufe absichern. Weil damit eine grundlegende Tauschfreiheit ermöglicht und die Einzelnen von den Zwängen eines angstbasierten Eingliederungsmodus in Erwerbsarbeit befreit würden, wäre dadurch nebenbei eine weniger strikte Regulierung des Erwerbsmarktes legitim. Eine zweite Sicherungsstufe könnten solidarisch basierte Pflichtversicherungen wie etwa die Rentenversicherung bieten, eine dritte freiwillige Zusatzsicherungen, über die etwa Lebensstandardsicherung möglich wäre. Für besondere Notfälle bliebe dabei die - eine Bedürftigkeitsprüfung voraussetzende - solidarische Hilfe in besonderen Lebenslagen bestehen, sie wäre freilich vermutlich in sehr viel geringerem Umfang belastet als heute, weil sie nicht absichern müsste, was sie nicht absichern kann. Der Ort der marktlich organisierten ökonomischen Strukturen bliebe dabei gleich: Sie bieten einen Anreiz für Erwerbstätigkeit und unternehmerisches Handeln.

Politisch-demokratisch motivierte Befähigungsgerechtigkeit im Sinne einer steuerfinanzierter Ausstattung der Bürger mit dem, was sie zur gesellschaftlichen Integration und Partizipation benötigen, impliziert selbstverständlich ebenfalls Umverteilung, weil manche über diese Ausstattung und die zu ihrem Erwerb nötigen Ressourcen im Übermaß, andere über nichts dergleichen verfügen. Doch auch für die Besser- und Bestgestellten dürfte es nicht allein moralisch einsichtig sein, sondern auch im wohlervogenen Eigeninteresse liegen, intensiv in eine Gesellschaft zu investieren, die einen Ort der Entfaltung individueller Freiheit und lebensförderlicher

Gemeinschaften bietet und massive Ausgrenzung und die daraus folgenden Probleme von Kriminalität und Schattengesellschaft vermeidet. Weil die Befähigungsgerechtigkeit kein Defizitmodell darstellt und hohe soziale Bindung zu gewährleisten vermag, beinhaltet sie das Versprechen einer gerechten und lebenswerten Gesellschaft. Eine solche aber dürfte als Lebensort auch international wettbewerbsfähig sein.

Dr. Torsten Meireis

Institut für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften

Westfälische Wilhelms-Universität

Universitätsstraße 13

D-48143 Münster

Abstract

In this paper on the integrative function of work the author challenges the popular claim that jobs are the main source of social integration. Rather it is argued that the claim that work entitles to recognition, participation, income and opens the way towards a meaningful life should be treated as an ideal, established in the period of Enlightenment. -Social integration. is then defined as a normative concept concerning the capability to participate in the social systems and communities. In that view, social integration implies more than the workplace has to offer. While gainful employment based on high standards of social security may further the cause of social integration, precarious jobs combined with harsh workfare regimes do endanger it. Concluding, a policy adhering to the capability approach towards social integration is proposed, measures intended to take pressure off the welfare system include changes in the system of public education and the establishment of a basic income scheme.

Anmerkungen

1. Der Artikel geht auf einen Vortrag bei der von Diakonie, Caritas und hess. Sozialministerium veranstalteten Fachtagung -Hessen und die Reform des Arbeitsmarkts- am 01.-02.12.05 zurück.
2. Präambel des Koalitionsvertrages der Großen Koalition; vgl. Gemeinsam für Deutschland. Mit Mut und Menschlichkeit. Koalitionsvertrag von CDU, CSU und SPD vom 11. November 2005, 15.
3. So der Generalsekretär der CDU, Ronald Pofalla, am 16.01.06 zum Abschluss der SPD-Klausurtagung, Download von http://www.cdu.de/index_11493.htm am 17.01.06.
4. Vgl. SGB II, § 16, der die möglichen Leistungen aufführt, die als Hilfen zur Eingliederung vorgesehen sind. Hier werden auch die Mehraufwendungsentschädigungen für Bezieher des Arbeitslosengeldes II, die keine Erwerbsarbeit finden können und -im öffentlichen Interesse liegende, zusätzliche Arbeiten- leisten, die sog. -Ein-Euro-Jobs-, geregelt.
5. SGB II, § 1, Abs. 1.
6. SGB II, § 2, Abs. 1.
7. Ebd.
8. Ebd.
9. SGB II, § 1, Abs. 1.
10. Vgl. hierzu *FK Kaufmann*, Sozialstaatlichkeit unter den Bedingungen moderner Wirtschaft, in: *W Korffu.a.* (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik Bd. I, Gütersloh 1999, 803-833, hier 806.
11. *N. Luhmann*, Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Frankfurt am Main 21998, 9-71, hier: 31.
12. Vgl. Europäischer Rat, Schlussfolgerungen des Vorsitzes, 23.124.3.2000, http://ue.eu.int/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/de/ec/OOIOO-rl.dO.htm, S. 1 zitiert bei *U. Behning*; Hartz IV und Europa, Blätter für deutsche und internationale Politik 2/2005, 217-226, hier 218.

13. Vgl. Europäischer Rat, Schlussfolgerungen des Vorsitzes, 15./16.03.2002, Barcelona http://ue.eu.int/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/de/ec/71067.pdf. S. 8, 11, 46 zitiert bei U. Behning; Hartz IV und Europa, Blätter für deutsche und internationale Politik 2/2005, 217-226, hier 221.
14. Ebd.
15. Vgl. *Aristoteles*, Politik (übers. u. hg. v. Olof Gigon), München 41981, 1254a-125b; 1328a-1329a, *ders.*, Die Nikomachische Ethik (übers. u. hg. v. Olof Gigon), München 52002, I 177a-1179a.
16. Vgl. *Thomas von Aquin*, Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, 11-11, 171-182, kommentiert von Hans Urs von Balthasar, vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica Bd. 23, herausgegeben von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln 1954, quaestiones 179-182, v.a. q. 182 Art. 2.
17. Vgl. *Aristoteles*. a.a.O.
18. Vgl. *Thomas*, a.a.O., q. 182, Art. 3 und 4.
19. Vgl. *Martin Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7,33.
20. Vgl. *Hermann Josef Große Kracht*, Eigentum, Almosen, Investitionen und die> Widmung der Erdengüter an alle-, Zur Interpretationsgeschichte von Armut, Reichtum und sozialer Ungleichheit in der -Soziallehre- der katholischen Kirche, in: U. Huster/F.-R. Völz (Hg.), Theorien des Reichtums, Münster 2002, 113-150, hier 116-119.
21. Vgl. Hierzu *Torsten Meireis*, -Sie waren ein Herz und eine Seele und hatten alles gemeinsam. oder -Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen-? Protestantische Motive im Kontext von Wohlfahrtsstaatlichkeit, in: K. Gabriel (Hg.), Europäische Wohlfahrtsstaatlichkeit, Soziokulturelle Grundlagen und religiöse Wurzeln, Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 46/2005, 15-43.
22. Vgl. *Iohn Locke*, Two Treatises of Government, edited with an introduction and notes by P. Laslett, Cambridge 2003 (London 1698), 298ff.
23. Vgl. *Adam Smith*, Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker (1776), Düsseldorf 1999, 85.
24. »Das ist's ja, was den Menschen zieret, Und dazu ward ihm der Verstand, Daß er im innern Herzen spüret, Was er erschafft mit seiner Hand.« (*Reflektierte Arbeit als Lebenssinn*) »Meister rührt sich und GeselleIn der Freiheit heiligem Schutz./Jeder freut sich seiner Stelle/Bietet dem Verächter Trutz.« (*Arbeit als strukturierendes Prinzip politischer Partizipation*) »Arbeit ist des Bürgers Zierde/Segen ist der Mühe Preis/Ehrt den König seine Würde/Ehret uns der Hände Fleiß.« (*Arbeit als Anerkennungsmuster bürgerlicher Gesellschaft*), vgl. F. Schiller, Das Lied von der Glocke, zit. nach: Friedrich Schiller, Werke und Briefe in 12 Bänden, Bd. 1- Gedichte, Frankfurt am Main 1992.
25. *F.X. Kaufmann* 1999, a.a.O; 805.
26. Vgl. hierzu *E. Pankoke*, Die Arbeitsfrage. Arbeitsmoral, Beschäftigungskrisen und Wohlfahrtspolitik im Industriezeitalter, Frankfurt am Main 1990, 73-74 - so wird etwa in Preußen durch das Edikt vom 02.11.1810 die zünftige Ordnung durch den -freien Vertrag- ersetzt, der die auf den Verkauf ihrer Arbeitskraft Angewiesenen weitgehend schutzlos lässt, gerade weil er die Fragen der Ungleichheit ausblendet.
27. Vgl. zum Begriff *loachim Hirsch/Roland Roth*, Das neue Gesicht des Kapitalismus, Vom Fordismus zum Post-Fordismus, Hamburg 1986.
28. Der Begriff ist natürlich nachträglich geprägt worden, m.W. geht er auf einen Artikel von Ulrich Mückenberger aus dem Jahr 1985 zurück, vgl. U. Mückenberger, Die Krise des Normalarbeitsverhältnisses. Hat das Arbeitsrecht noch Zukunft? Zeitschrift für Sozialreform 31/1985, 415-475.
29. Vgl. *Klaus Kraemer/Frederic Speidel*, Prekarisierung von Erwerbsarbeit, Zur Transformation des arbeitsweltlichen Integrationsmodus, in: Wilhelm Heitmeyer/Peter Imbusch (Hg.), Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft, Wiesbaden 2005, 367-390, hier: 373-374.
30. Vgl. *Achim Trube*, »Besser irgendeine Arbeit als keine Arbeit?« – Kritik einer qualitätsblinden Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik, WSI-Mitteilungen 4/2005, 186-192, hier 187.
31. Vgl. hierzu *Renate Mayntz/Fritz W.Scharpf*, Politische Steuerung - Heute", ZfS 34/2005, 236-243, hier: 238-241.
32. Vgl. *Klaus Dörre*, Prekarität - Eine arbeitspolitische Herausforderung, WSI-Mitteilungen 5/2005, 250-258, hier: 251-252.
33. Während die damit einhergehenden Flexibilisierungsimperative teils begeistert als Chance gefeiert werden (vgl. als Beispiel dieser sehr einseitigen, die massiven Probleme einfach abblendenden Sicht *Gundula Englisch*, Jobnomaden. Wie wir arbeiten, leben und lieben werden, Frankfurt am Main 2001), bieten andere eine sehr viel ernüchtertere Sicht der Dinge, die auf die Problematik aufmerksam machen, dass der Aufbau und die Pflege menschlicher Bindungen Zeit benötigt, die sich nicht in Tagen oder Wochen, sondern letztlich in Jahrzehnten misst (vgl. *R. Sennett*, Der flexible Mensch, Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 1998, 15-38, 187f.). *Arlie Russell Hochschild* hat in einer faszinierenden Studie (Keine Zeit. Wenn die Arbeit zum Zuhause wird und zu Hause nur Arbeit wartet, Opladen 2002, hier bes. 57-65) gezeigt, welche Folgen moderne Erwerbs- und Flexibilisierungsimperative gerade für die prekarierten unteren Ränge der Unternehmen und vor allem auch die Kinder dieser Menschen haben können: Denn unter dem Druck der -total-quality-, -just-in-time-, -lean-production- Regimes im Unternehmen sinkt die Zeit der Beschäftigten im intimen Lebensbereich bzw. wird auch diese Zeit strikt reguliert. Eltern haben nicht dann Zeit, wenn die Kinder sie brauchen, sondern wenn das Unternehmen sie nicht braucht, und

- aufgrund der Flexibilisierung gibt es auch sehr viel weniger Routinen, auf die Kinder sich einstellen können (sum 17:00 Uhr ist Papa/Mama immer zu Hause- gilt nicht mehr). Das bedeutet, dass der intime Lebensbereich selbst nach den Prinzipien von -just in time- und -lean production- strukturiert wird. Aber dafür sind Kinder (und letztlich wohl auch Erwachsene) nicht geschaffen.
34. Vgl. *Robert Castel*, Die Metamorphosen der sozialen Frage, Konstanz 2000.
 35. Vgl. *K. Kraemer/F. Speidel*, a.a.O., 374-375.
 36. »So zeichnen sich z.B. Leiharbeit und befristete Beschäftigungsverhältnisse durch eine dynamische Expansion aus. [...] Der Anteil der befristet Beschäftigten lag bereits 2001 bei 9,6% der abhängig Beschäftigten; 2003 besaßen 35% aller abhängig Beschäftigten unter 20 eine befristete Stelle, 1991 lag der Anteil der Befristeten unter dieser Altersgruppe noch bei 21%.« *K. Dörre*, a.a.O., 252, Anm. 3.
 37. Vgl. *R. Castel*, a.a.O., 336ff.
 38. Vgl. *K. Dörre*, a.a.O., 252.
 39. *F. List*, Das nationale System der politischen Ökonomie, Basel 1959, 151, zitiert in: *A. Krebs*, Arbeit und Liebe, Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2002, 11.
 40. Vgl. *K. Dörre*, a.a.O., 252. Dass dies sich auch gesellschaftsweit in verringerter Teilhabe der Ärmern ausdrückt, zeigen die Armuts- und Reichtumsberichte der Bundesregierung, vgl. Lebenslagen in Deutschland, Der zweite Reichtums- und Armutsbericht der Bundesregierung, 2005.
 41. Die extreme Chancengleichheit in der BRD hat zuletzt die Pisa-Studie gezeigt, vgl. *J. Baumert/E. Klieme/M. Neubrandt/M. Prenzel/U. Schiefele/W. Schneider/I.P. Stanat/K.-J. Tillmann/M. Weiß*, OECD Programme for International Student Assessment (PISA), Schülerleistungen im internationalen Vergleich, im Auftrag der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland und in Zusammenarbeit mit dem Bundesministerium für Bildung und Forschung, 2001, 36.40. Vgl. weiterhin *PA. Berger/H. Kahler*, (Hg.), Institutionalisierte Ungleichheiten. Wie das Bildungswesen Chancen blockiert, Weinheim, München, 2005.
 42. »Bis 1953 konnte z.B. der Mann noch alles im Haushalt entscheiden und damit auch über Wohnort, Wohnung sowie die Erwerbstätigkeit der Frau bestimmen. Ab 1958 durfte die Frau immerhin erwerbstätig sein, -soweit dies mit ihren Pflichten in Ehe und Familie vereinbar ist- (§1356BGB alt). Die Erwerbsarbeit von Frauen war also auch vor dem Gesetz noch atypisch und begründungspflichtig. Erst seit 1977 ist die Gleichstellung in der Familie erreicht worden.« (*Elke Holst/Friederike Maier*, a.a.O., 507) In § 1356 BGB heißt es unter Absatz 2: »Beide Ehegatten sind berechtigt, erwerbstätig zu sein.«
 43. Vgl. etwa *Petra Beckmann*, Zwischen Wunsch und Wirklichkeit, Tatsächliche und gewünschte Arbeitszeitmodelle von Frauen mit Kindern liegen immer noch weit auseinander, iab Werkstattbericht 12/2002, 8.11f.
 44. Vgl. *Marcel Erlinghagen*, Arbeitslosigkeit und ehrenamtliche Tätigkeit im Zeitverlauf, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 291-310, hier 304: »Auf dem Ehrenamts-Markt sind ähnliche Qualifikationen gefragt, die auch eine erfolgreiche Erwerbsarbeitsbeteiligung fördern.« Die Empirie zeigt auch, dass Frauen Ehrenämter seltener ausüben und tendenziell schneller wieder aufgeben als Männer, ebd. 301.
 45. Vgl. etwa *U. Beck*, Modell Bürgerarbeit. in: ders. (Hg.), Schöne neue Arbeitswelt, Vision: Weltbürgergesellschaft, Frankfurt am Main 1999, 7-189. Nichtsdestotrotz ist Becks Analyse in vielen Hinsichten zuzustimmen.
 46. Vgl. *Richard Sennett*, Der flexible Mensch. Berlin 1998, 18-30, vgl. auch *K. Kraemer/F. Speidel*, a.a.O., 371.
 47. Den Begriff der -Künstlerkntik- verwendet *K. Dörre*, a.a.O., 250.
 48. Vgl. *Elisabeth Noelle-Neumann/Thomas Petersen*, Zeitenwende, Der Wertewandel 30 Jahre später, Aus Politik und Zeitgeschichte B29/2001, 15-22, hier: 19ff. Noelle-Neumann stellt fest, dass in einer UD-Umfrage aus dem Jahr 2000 zum ersten Mal wieder (Erwerbs-)Arbeit und Freizeit gleichgestellt wurden, während vorher (seit '67) konstant die Freizeit höher bewertet wurde. Allerdings gesteht sie auch zu, dass die hedonistische Orientierung nicht abnimmt: »Diese Ergebnisse zeigen, dass eine positive Einstellung zur Arbeit und zum Lebensgenuss keine Widersprüche sein müssen.« (21).
 49. Vgl. *Rita Meyer*, Berufsförmige Organisation von Arbeit und soziale Konflikte moderner Beruflichkeit, WSI Mitteilungen 54/2001, 391-395, hier 394.
 50. Wie das Beispiel Irland zeigt, gewöhnen sich aber auch die Menschen in -Niedriglohnländern- sehr schnell, innerhalb einiger Jahre, an wirtschaftliches Wachstum und sind dann ebenfalls zur prekären Erwerbsarbeit zu Niedriglohnbedingungen nicht mehr bereit, vgl. etwa Institut der deutschen Wirtschaft, Irland: Opfer des eigenen Erfolgs? Download am 18.01.06 von <http://www.iwkoeln.de/default.aspx?p=content&i=17271>.
 51. Vgl. hierzu etwa *Gerhard Scherhorn*, Die Logik der Suffizienz, in: Manfred Linz u.a., Von nichts zu viel, Suffizienz gehört zur Zukunftsfähigkeit. über ein Arbeitsvorhaben des Wuppertal Instituts, Wuppertal papers 12512002, 15-26.
 52. Vgl. *Gesta Esping-Andersen*, The three Worlds of Welfare Capitalism, Cambridge 1997.
 53. *P van Parijs*, Basic Income and the two Dilemmas of the Welfare State, in: Guiseppa Orsi (Hg.), Rechtsphilosophische Hefte Bd. 5, Arbeit-Arbeitslosigkeit, Frankfurt am Main 1996, 115-120.
 54. Vgl. *Irene Dingeldey*, Zehn Jahre aktivierende Arbeitsmarktpolitik in Dänemark, WSI-Mitteilungen 1/2005, 18-24.
 55. Vgl. etwa die - wie ich finde - sehr instruktive und differenzierte typologische Übersicht über die subjektiven Reaktionsmöglichkeiten auf die jeweiligen Lagen, *K. Dörre*, a.a.O., 253.

56. Vgl. etwa *Jason Turner*, Statement auf dem Kongress »Kommunales Optionsmodell - Chance für den Arbeitsmarkt«, 12.05.05 in Wiesbaden, Typoskript, S. 5.
57. Nichtsdestotrotz werden diese Programme von einer Rhetorik der -Familienwerte- und der -integrierenden Kraft der Arbeit- umspült, die sie in den Augen der US-amerikanischen Öffentlichkeit legitimieren, vgl. *B. GrellIII. Sambale/Volcker Eick*, Workfare zwischen Arbeitsmarkt und Lebensstilregulierung. Beschäftigungsorientierte Sozialpolitik im deutsch-amerikanischen Vergleich, <http://www.linksnet.de/Downloadv.28.11.05>.
58. Vgl. etwa www.heritage.org/AboutJStaff/JasonTurner.cfm(Downloadv.27.11.05).
59. Vgl. *Barely Getting By: Wisconsin's Working Poor Families* A Joint Report of the Center on Wisconsin Strategy, the Institute for Wisconsin's Future and the Wisconsin Council on Children and Families, 0.0., 0.1., Download vom 20.11.05 unter <http://www.wisconsinfuture.org/publications/workingfamilies/BarelyGettingBy.pdf>.
60. Vgl. *Passing the Buck, W-2 and Emergency Services in Milwaukee County*, by Pamela S. *Fendt/Kathleen Mulligan-Hansel, Ph.D./Marcus A. White*, Milwaukee 2001, Download vom 20.11.05 unter <http://www.wisconsinfuture.org/publications/workingfamilies/PassingBuck.pdf>.
61. Paradoxe Weise zählt das Wisconsin-Works Programm zu den teuersten Beschäftigungsprogrammen der USA, basiert auf einer Rhetorik der integrierenden Kraft der Arbeit und der Familienwerte und lässt sich damit als im höchsten Maße als paternalistisch-autoritär kennzeichnen. Das Überziehen der Schwächsten in der Gesellschaft mit Sanktionen und einer Mittelschichtideologie (die sich diese durchaus Geld kosten lässt) führt aber letztlich nur zu weiterer und intensiverer Ausgrenzung und Deprivation, vgl. auch *B. GrellIII. SambaleIV. Eick*, a.a.O. Vgl. insgesamt *Troy Duster*, Gefängnis statt Arbeit: Ausgrenzung schwacher Jugendlicher, in: S. Lang u.a. (Hg.), *Jobwunder USA - Modell für Deutschland*, Münster 1999, 180-190, *J. Peck*, -Help and hassle-: Mittel, Motive und Methoden lokaler Workfare Strategien, in: S. Lang u.a. (Hg.), a.a.O., 192-209 sowie *M. Berg*, Struktureller Rassismus oder pathologisches Sozialverhalten? Die Debatte über die Black Underclass in den USA, in: W. FluckIW. Werner (Hg.), *Wie viel Ungleichheit verträgt die Demokratie? Armut und Reichtum in den USA*, Frankfurt/New York 2003,47-70.
62. Vgl. etwa *Wilhelm Heitmeyer/Peter Imbusch* (Hg.), *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft*, Wiesbaden 2005, *W. Heitmeyer* (Hg.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland: auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, *ders.*, *Was hält die Gesellschaft zusammen?* Frankfurt am Main 1997.
63. Vgl. *A. Nassehi*, *Inklusion, Exklusion, Integration, Desintegration. Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese*, in: *W. Heitmeyer* (Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, a.a.O., 113-148, hier 128-132. Die Tatsache, dass Personen in diesen Funktionssystemen berücksichtigt werden, nennt Luhmann (zur Vermeidung des Integrationsmissverständnisses) Inklusion.
64. Dennoch bedarf es der symbolischen Integration der Gesellschaft, die in der BRD bisher weitgehend über die wohlfahrts- und rechtsstaatlichen Garantien geleistet wurde. Vgl. *A. Nassehi*, a.a.Oi, 139.
65. Vgl. *R. Mayntz/J.F.W. Scharpf*, a.a.O.
66. Er muss etwa mit Rollenwechseln und Rollendistanz umgehen können.
67. *A. Nassehi*, a.a.O. 140-145 weist dabei zu Recht auf die soziale Ungleichheit als den - jedenfalls bisherigen - blinden Fleck der Theorie funktionaler Differenzierung hin.
68. Vgl. *K. KraemerIF. Speidel*, a.a.O., 383-384, *A. Trube*, a.a.O., 188.
69. Vgl. *K. KraemerIF. Speidel*, a.a.O., 387.
70. Vgl. hierzu das sog. Differenzkriterium John Rawls': »Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, daß sie sowohl (a) den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen als auch (b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen.. *J. Rawls*, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979, 104.
71. Dieses -Prinzip- gehört in den Baukasten der politischen Rhetorik der Thatcher-Ära (vgl. *R. Boyes*, *Maggies Zehn Gebote*, *Aus Politik und Zeitgeschichte 47I2005,3-5*) und besagt: -There is no alternative« Aus der Perspektive theologischer Ethik ist dazu zu sagen, dass dies schlechterdings Unfug ist. Alternativlos ist nur Gottes Wille allein, dessen gewisse Kenntnis (im Sinne der Verfügbarkeit) uns freilich gerade entzogen ist: Dies markiert den Unterschied von christlichem Glauben und szientifischem Wissen. Wer von Alternativlosigkeiten redet und insofern über Gottes Ratschluss verfügen zu können meint, verbreitet eine fundamentalistische Ideologie: Im Kontext menschlicher Gesellschaftsgestaltung gibt es immer mindestens eine Alternative.
72. In *K. Dorres* Übersicht wäre dies etwa die Gruppe der> Veränderungswilligen-, vgl. *K. Dörre*, a.a.O; 253 und oben Anm.55.
73. Vgl. hierzu etwa das Sozialwort der Kirchen von 1997, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. Vom Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn 1997, Ziff. 103-119,43-48.
74. Vgl. in diesem Kontext *T. Meireis*, »Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer ausgehen.« Reichtum als Thema evangelischer Theologie, in: E.U. Huster/FR. Volz (Hg.), *Theorien des Reichtums*, Münster 2002. 49-112.

75. Vgl. zum Solidaritätsbegriff *R. Zoll*, Was ist Solidarität heute, Frankfurt am Main 2000, 181-200.
76. Vgl. o. Anm. 41 und 42.
77. Vgl. *A. Trube*, a.a.O.
78. Vgl. zu dieser Problematik *T Meireis* 2005, a.a.O.
79. Vgl. etwa *P. v. Parijst* *Y. vanderborgh*, Grundeinkommen für alle?, Frankfurt am Main 2005, vgl. zur Frage nach dem politischen Bedingungs-zusammenhang auch *T Meireis*, Money for Nothing?!, oder: Arbeit ohne Ende?, Wege zum Menschen 5412002, 266-287.
80. Auf diese Problematik haben zuerst *Amartya Sen* mit seiner Konzeption des -capability approach- (oder Ansatz bei den Verwirklichungschancen) aufmerksam gemacht, vgl. *A. Sen*, Ökonomie für den Menschen, Frankfurt am Main 1999, weiterführend auch *Martha Nussbaum*, Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt am Main 1999.
81. Dass solche Formen einer Ergebnisorientierung und -sicherung überhaupt nicht widersprechen müssen, zeigt etwa das Instrument des Wochenplanunterrichts, der an weiterführenden Schulen aber bisher in der BRD m.W. kaum genutzt wird.

Beispielhaft an der Folter vorbei

Eine Randbemerkung zur gegenwärtigen Folterdebatte

Von Volker Stümke

Die aktuelle Debatte über mögliche Ausnahmen des nach dem zweiten Weltkrieg ethisch wie rechtlich verankerten Folterverbots¹ ist durch die soeben erschienene Monographie von Jan Philipp Reemtsma² nicht nur gebündelt, sondern auch sehr einleuchtend und weiterführend kommentiert und bewertet worden. Er konstatiert einerseits, dass sowohl durch die jüngsten Ereignisse wie durch zu beobachtende Veränderungen in unserem Rechtsempfinden (stärkere Berücksichtigung der Opferperspektive - vgl. 94ff.) diese Thematik aktuelle Relevanz besitze, so dass weder eine Tabuisierung der Folterdebatte noch das Dammbuchszenario als Gegenargumente ausreichen (vgl. 114f.). Andererseits plädiert er eindeutig für eine Beibehaltung des absoluten Folterverbots, weil sonst der Mensch als Rechtssubjekt zerbrochen werden könne (vgl. 125f.) - und diese Stellung des Menschen sei als Ausdruck der Menschenwürde unantastbar. Diesen Gedanken stimme ich gern zu, so dass ich mich im Folgenden auf eine Randbemerkung beschränke über zwei Beispiele, die in den Debatten als evidente Konstellationen für Ausnahmeregelungen des Folterverbots verwendet werden, deren Überzeugungskraft mir hingegen aus immanenten Gründen nicht gegeben scheint: erstens das »ticking bornb« Beispiel und zweitens der Rekurs auf den rächenden Vater, der währenddessen von der Polizei gestellt wird. Es wird im Folgenden also nicht darum gehen, welche Gründe für oder gegen solche Ausnahmen sprechen, sondern darum, dass diese beiden Beispiele nicht auf die Folterthematik passen - und zwar aus Gründen, bei denen ich beanspruche, dass sie beiden Parteien einleuchten.

Vorab muss allerdings zweierlei klargestellt werden: Erstens soll die Kritik an den nachfolgenden Beispielen nicht zur Forderung nach einer Tabuisierung der Thematik führen - schon die Veröf-

fentlichung dieser Bemerkung tendierte sonst zu einem performativen Selbstwiderspruch. Es gibt gute Gründe, welche die Forderung nach geregelten Ausnahmen bezüglich des Folterverbots plausibel machen, und es gibt sehr gute Gründe, welche das Festhalten an der derzeitigen Rechtslage bestärken; darin sehe ich mich in Übereinstimmung mit Reemtsma. Gerade weil es um Errungenschaften des modernen Rechtsstaates geht, ist das Einverständnis der Bürger argumentativ einzuwerben. Die Debatten über das Folterverbot sind also notwendig und richtig und meine Kritik an den beiden Beispielen möchte als Diskussionsbeitrag verstanden werden.

Zweitens sind diese Gründe auch mit Beispielen zu unterlegen, wobei es sowohl in der Rechtslehre wie in der Ethik üblich und berechtigt ist, Beispiele zu konstruieren und dabei ins Extrem zu gehen, um Grenzen und Belastbarkeit normativer Sätze herauszuarbeiten. Dass wie im Falle Daschner (vgl. 7ff.) solche Beispiele von der Realität eingeholt werden können, darf nicht dazu führen, sich auf reale Fälle zu beschränken, sondern verdeutlicht im Gegenteil die Berechtigung der Fallkonstruktion. Auch die mit plakativen Beispielen einhergehende Emotionalisierung und Polemisierung muss zwar als Gefahr erkannt und entsprechende Äußerungen kritisiert werden, ändert aber nichts an der Notwendigkeit solcher Konstruktionen.³ Es gibt also durchaus passende Beispiele; auch wenn sie mich nicht davon überzeugen, Ausnahmeregelungen zuzustimmen: Sowohl im Umgang mit Kriegsgefangenen, die Informationen besitzen, deren Preisgabe zahlreiche Opfer (vielleicht sogar auf beiden Seiten und unter der Zivilbevölkerung) verhindern könnte, wie bei Entführungen oder terroristischen Anschlägen sind Szenarien (aus)denkbar, in denen eine Folter plausibilisiert

werden kann. Aber weder das »ticking bomb« Szenario noch der rächende Vater gehören zu diesen Beispielen - nur das möchte ich im Folgenden belegen.

Das »ticking bomb« Beispiel ist sehr eindrucksvoll von dem Juristen Winfried Brugger auf die Folterthematik angewandt worden." Demnach erpresst ein Terrorist eine Stadt mit einer versteckten Bombe; er wird von der Polizei bei der Geldübergabe gefasst und behauptet, dass die Bombe bereits ticke und in wenigen Stunden explodieren und fürchterlichen Schaden anrichten werde. Beim Polizei verhör gibt der Terrorist das Versteck nicht preis, sondern fordert seine Freilassung und Lösegeld. - Der Sachverhalt, der von Brugger noch weiter ausgemalt und später modifiziert wird", um eine Ausnahme des Folterverbots zu plausibilisieren, ist eindrucksvoll. Die weitgehende Handlungssohnmacht der Polizei steht bedrängend vor Augen und das Gefühl, diesem Terroristen mit allen möglichen Mitteln beikommen zu wollen, stellt sich auch bei mir (als einem Gegner von Ausnahmeregelungen) ein. Von daher handelt es sich um ein gutes Beispiel, auch wenn man natürlich fragen kann, warum die Polizei ihn nicht beobachtet und verfolgt habe, statt ihn festzusetzen; aber solche Fragen greifen nicht tief genug, denn man kann und darf in einer Debatte nicht ausschließen, dass - und sei es versehentlich - diese Situation entsteht." Zudem muss man davon ausgehen, dass der Terrorist ein Einzeltäter gewesen ist und es keine Mitwisser gab, denn nur so ist die bedrängende Alternativlosigkeit der geschilderten Situation nachvollziehbar.'

Jedoch rechtfertigt das Beispiel nicht, die Forderung nach Ausnahmeregelungen für die Folter zu begründen. Denn das entscheidende und argumentativ unverzichtbare Moment des Szenarios ist die kurze Zeitspanne, das Ticken der Bombe, und genau das macht den Einsatz der Folter zu einem untauglichen Mittel. Wer meint, in drei Stunden (so die Zeitangabe Bruggers) den Terroristen erfolgreich foltern, das Versteck auffindig machen und die Bombe entschärfen zu können, dessen Argumentation besitzt keinen Bezug zur (möglichen, denkbaren) Realität. Schon das Auffinden der (versteckten) Bombe und ihr Entschärfen nehmen mindestens eine Stunde in Anspruch. Nimmt man hinzu, dass der Terrorist zunächst verhört wird - das ultima ratio Kriterium also zeitlich interpretiert wird -, verstreicht weitere Zeit, sagen wir wieder eine Stunde, so dass für eine »erfolgreiche«

Folter noch eine Stunde übrig bliebe. Aber die Folter benötigt Zeit - man denke an eine Stunde Nahrungszug, Dunkelhaft oder Schlafentzug, um (zugegeben sarkastisch) die Absurdität der Situation zu verdeutlichen. Man müsste also sofort so intensiv foltern, dass der Terrorist schon nach wenigen Minuten aussagt. Jedoch muss man nicht nur den Widerstandswillen des (eventuell vorbereiteten) Terroristen schnell und nachhaltig brechen, sondern zugleich ausschließen, dass er falsche Angaben macht, weil nicht genug Zeit da ist, um Irrtümern nachgehen zu können. Ob Folter überhaupt dazu taugt, die Wahrheit (zutreffende Aussagen) zur Sprache zu bringen, steht hier nicht zur Debatte. Dass sie aber jedenfalls deutlich länger als eine Stunde angewandt werden müsste, um einen möglichen Erfolg wahrscheinlich zu machen, ist, denke ich, evident. Daher ist das Beispiel aus inneren Gründen (also in sich) nicht geeignet.

Aber auch der soeben angedeutete Ausweg, die Zeitspanne der tickenden Bombe zu verlängern, hilft argumentativ nicht weiter, denn dann verlöre die Folter wieder die Eigenschaft, ultima ratio - nun sowohl quantitativ wie zeitlich verstanden - zu sein. Wer beispielsweise zehn Stunden Zeit hat, ist nicht ausweglos darauf angewiesen, den Terroristen erfolgreich zu verhören, sondern kann zugleich mit der Evakuierung der Stadt, dem Einsatz von Spürhunden und der Verteilung von Gegenmitteln beginnen: Die aus der Alternativlosigkeit sich ergebende Handlungssohnmacht ist nicht gegeben, es gibt mehrere Möglichkeiten, welche die Polizei zeitgleich ergreifen kann. Und indem man den Terroristen informierte, dass die Stadt evakuiert und mit Gegenmitteln versorgt werde, führte man ihm die Nutzlosigkeit seines Verbrechens vor Augen und erreichte vielleicht sogar ein Geständnis aus Hoffnungslosigkeit.

Damit steht fest, dass ein »ticking bomb« Szenario nicht dazu taugt, Ausnahmen vom Folterverbot argumentativ zu plausibilisieren. Denn: Je langsamer oder länger die Bombe tickt, desto weniger ist die Folter das letzte und einzige Mittel, das die Polizei ergreifen kann. Je kürzer hingegen die Frist bis zur Detonation ist, desto untauglicher ist das Mittel der Folter, weil sie kaum Erfolgswahrscheinlichkeit besitzt. Es ist gerade für uns moderne Menschen zwar erschütternd, in einem solchen Fall (der kurzen Frist) nur noch die eigene Handlungssohnmacht konstatieren zu können", doch sollte diese Erschütterung nicht mit einer Erlaubnis der Folter kompensiert werden dürfen. Denn es besteht kei-

ne berechnete Hoffnung auf Erfolg angesichts der Zeitknappheit, so dass die Folter nur eine subjektive Übersprungshandlung wäre - und auf dieser Ebene kann und will ich das Beispiel nicht ansiedeln.

Die Überwältigung eines rächenden, akut Gewalt ausübenden Vaters durch die Polizei, die damit faktisch einem Verbrecher hilft, ist das zweite Beispiel: Wenn ein Polizist einen Vater sieht, der einen Entführer quält, damit dieser das Versteck preisgibt, in dem er dessen Kind gefangen hält, das in der Gefangenschaft elendig zu sterben (verdurstet, ersticken) droht, dann ist der Polizist rechtlich gefordert, die Gewaltanwendung des Vaters zu beenden." Damit kommt er aber faktisch dem Entführer zu Hilfe und erleichtert dessen Festhalten an seinen verbrecherischen Zielen. Vielleicht hätte der Vater ein Geständnis erpressen können, doch nun kann sich der Entführer wieder »sicher« fühlen und seine erpresserischen Forderungen mit Nachdruck vertreten. - Auch dieses Beispiel ist (gerade für einen Familienvater) treffsicher konstruiert, es markiert den von Reemtsma notierten und von Brugger eingeklagten Umschwung in den gesellschaftlichen Vorstellungen von der Täterorientierung zur Opferperspektive, die gegenwärtig an Überzeugungskraft gewinnt und evoziert sicherlich das Gefühl, dass Gesetze ungerechte oder schlimme Folgen haben können. Aber was hat diese Szene mit Folter zu tun?

Nach allgemeiner Definition? gehören zur Folter zumindest drei Elemente, zum einen die Ausübung von quälender Gewalt, zum anderen durch die Organe des Staates (vgl. 51ff.). Dass mit dieser Gewaltausübung ein Zweck erreicht werden soll, muss als drittes Element ergänzt werden, jedoch ist strittig, ob dieser Zweck gegenüber den Misshandlungen extern ist (bspw. eine Aussage erzwingen) oder ob er mit der Folter selbst zusammenfällt (bspw. die eigene Macht demonstrieren!). Allerdings soll nicht verschwiegen werden, dass beide Beispiele sehr einseitig (und zuversichtlich hinsichtlich der Erfolgswahrscheinlichkeit) den Zweck der Folter als Informationsgewinnung bestimmen, während gegenwärtig, unterstützt von den Veröffentlichungen von amnesty international, eher davon auszugehen ist, dass die Folter eine Einschüchterung, Disziplinierung oder gar Zerstörung der gefolterten Person intendiert und damit symbolisch zur Stabilisierung der staatlichen Macht beiträgt." Diese Konstellation als Sonderfälle zu

deklarieren und dann als »Folter in einem uneigentlichen Sinn« zu bezeichnen, ist daher m.E. nicht weiterführend¹³.

Aber diese Debatte kann hier auf sich beruhen, weil der Vater das zweite Kriterium eindeutig nicht erfüllt, er ist Privatperson und nicht »Obrigkeit«. Folglich ist sein Quälen keine Folter, auch wenn es dem Entführer genauso Schmerz zufügte wie die Folter eines Staatsbeamten.¹⁴ Ein Blick auf das entscheidende Argument Reemtsmas bestätigt diese Festlegung: Der Entführer kann vom Vater nicht als Rechtssubjekt angegriffen werden, weil der Vater nicht der verlängerte Arm des Gesetzes ist; die Hand des Vaters mag Schlimmes anrichten, aber sein Arm reicht nicht bis in unseren Rechtsstaat zurück und wird nicht von ihm aus in Bewegung gesetzt.

Ist das nicht ein Streit um Worte? Ist nicht das zielgerichtete Quälen hinreichendes Kriterium, um von Folter zu sprechen? Diese Fragen sind verneinend zu beantworten, mit der Bezeichnung des väterlichen Quälens als Folter wird vielmehr eine Scheinevidenz erzeugt; aber es geht nicht darum, in welchen Fällen ausnahmsweise Gewalt angewandt werden darf, sondern darum, ob die Exekutivorgane des Staates foltern dürfen. Reemtsma hat klar herausgearbeitet, dass das Folterverbot den Beginn des modernen Rechtsstaats markiere (vgl. 87f.). Zu dessen Charakteristika zählt aber auch ein weiteres Merkmal, auf das in diesem Beispiel zurückgegriffen wird: das staatliche Gewaltmonopol und das ihm korrespondierende Verbot der Fehde, der Lynchjustiz oder der Gewalt anwendenden Rache. Allerdings gibt es mehrere unterschiedliche Beispiele, welche die Grenzen und Belastbarkeit der Errungenschaft des staatlichen Gewaltmonopols demonstrieren können, aber sie hinterfragen niemals den »eigentlichen« Täter als Rechtssubjekt, sondern markieren Schwächen der staatlichen Organe bei der Behandlung von Tätern und Opfern. Zum einen gibt es Fälle, bei denen die Polizei eben nicht vor Ort ist und die Privatperson subsidiär das Gewaltmonopol an sich reißt - zu denken ist bspw. an Nothilfe, Notwehr und »in flagrante« Situationen, in denen ein Täter zum Opfer und ein Opfer oder ein Unbeteiligter zum Täter werden können. Zum anderen gibt es zweideutige Situationen, bei denen das rechtskonforme Verhalten der staatlichen Organe nachträglich durch schwer wiegende Folgelasten problematisch erscheint.¹⁵ Aber beide Fälle tangieren nicht die Folterthematik.

Der Polizist, der dem rächenden Vater in den Arm fährt, stoppt also keine Folter, sondern schützt zunächst die körperliche Unversehrtheit des Angegriffenen und wahrt damit die Rechtsordnung. In der Konsequenz verteidigt er zugleich das staatliche Strafverfolgungsmonopol als Bestandteil des Gewaltmonopols. Wer eine solche Tat unter diesen Umständen für nicht geboten hält und anregen möchte, hier Ausnahmen zuzulassen, fordert keine Ausnahmen für das Folterverbot, sondern plädiert demzufolge für Lücken im Gewaltmonopol oder zumindest in der Ausübung dieses Gewaltmonopols allein durch »die Obrigkeit«, also durch Polizei oder Bundeswehr. Bestenfalls könnte man fragen, ob nicht der Polizist, ließe er, wissend um die Hintergründe der Tat, den Vater gewähren, ihn in den Stand der Exekutive (als »Hilfssheriff«) aufnähme, so dass nunmehr dessen Quälen zur Folter »befördert« würde - aber das ist doch allzu konstruiert und meines Wissens auch nicht von Brugger mit diesem Beispiel intendiert gewesen. Zudem müsste man diese Frage ebenfalls verneinen, ein Polizist hat nicht die Vollmacht, jemanden in die Position eines staatlich Beliehenen zu versetzen.

Die Frage nach Ausnahmeregelungen vom absoluten Folterverbot ist mit Recht auf der Agenda, denn es sind militärische wie polizeiliche Situationen denkbar und teilweise sogar real, die das Aufwerfen dieser Frage erforderlich erscheinen lassen. Und zur (kontroversen) Diskussion dieser Frage ist der Rückgriff auf plakative Beispiele hilfreich und sinnvoll. Die hier vorgestellte Kritik zeigte, dass in dieser Debatte aber auch auf Beispiele zurückgegriffen wurde, die nicht die Folterthematik betreffen, sondern teils an praktischen Lebenssachverhalten vorbeigehen, teils den Rahmen der staatlichen Folter missachten. Trotz allem Freiraum für die Phantasie beim Rückgriff auf Beispiele ist festzuhalten: Mit solchen Beispielen kann eine Folterdebatte nicht geführt werden.

Wiss. Dir. Dr. Volker Stümke
Rosenstraße 7c
D-25364 Sparrieshoop

Anmerkungen

1. Vgl. zum historischen Befund *Edward Peters*, Folter. Geschichte der Peinlichen Befragung, Hamburg

2003, 184-191.

2. *Jan Philipp Reemtsma*, Folter im Rechtsstaat", Hamburg 2005; die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf dieses Werk. - Meine Notizen sind wesentlich angeregt worden durch einen Vortrag samt Diskussion, den Prof. Dr. Reemtsma an der Führungsakademie der Bundeswehr in Hamburg im Oktober 2005 zur Folterthematik hielt. Herzlich bedanken möchte ich mich bei meinen beiden Kollegen, den Offizieren Jürgen Franke und Dr. Alexander Mätzig, die meine Ausführungen sehr anregend und weiterführend kommentiert haben, und bei dem Richter Kay Uwe Lewin, der aus juristischer Perspektive pointierte Ergänzungen vorgeschlagen hat.
3. Daher stimme ich der Kritik an der aufhetzenden Wirkung der Beispiele von *Wolfgang Schild*, Folter(androhung) als Straftat; in: Folter - Zulässiges Instrument im Strafrecht? Ein internationaler Vergleich, hrsg. von Günter Gehl im Auftrag der Katholischen Akademie Trier, Weimar 2005, 59-82, 59, zu - und ebenso seiner Forderung, nicht auf dieser Ebene zu argumentieren, sondern sich auf denkende und wissenschaftliche Weise mit der Thematik zu beschäftigen.
4. Vgl. *Winfried Brugger*; Darf der Staat ausnahmsweise foltern", in: Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte 35, Berlin 1996, 67-97, 69. Zur Adaption dieses Beispiels in den USA vgl. *Alfred W McCoy*, Foltern und foltern lassen. 50 Jahre Folterforschung und -praxis von CIA und US-Militär, Frankfurt/Main 2005, 137-142.
5. Vgl. *Winfried Brugger*, Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter; in: Juristenzeitung 55, Tübingen 2000, 165-173, 165f.
6. Insofern muss ich auch meine Kritik an Brugger (vgl. *Volker Stümke*, Wie viel Selbstbestimmung gehört zur Würde des Menschen? Gedanken zur Menschenwürde bei Luther und Kant aus ethischer Perspektive; in: Kant, Luther und die Würde des Menschen, hrsg. von Friedrich-Otto Scharbau, Erlangen 2005, S. 101-137, 136f.) an dieser Stelle zurücknehmen und sie durch die folgenden Ausführungen erhärten.
7. Vgl. dazu *Wolfgang Schild*, Folter(androhung) als Straftat, a.a.O. (Anm. 3), 69ft
8. Vergleichbar spricht *Johannes Fischer*, Der Ritter und die schwarze Spinne. Gibt es Notsituationen, die die Folter eines Menschen erfordern und rechtfertigen"; in: Zeitschriften 7/2004, 8-10, von Dilemmasituationen, »die keiner ethisch sauberen Lösungszuführen seien (ebd. 8). Allerdings verbindet er diese weiterführende Beobachtung mit der Forderung einer Tabuisierung, statt genau diese Einsicht in die Begrenztheit unseres Handelns gerade aus theologischer Perspektive als ethische Zumutung zu formulieren.
9. Dieses Beispiel wurde von Reemtsma bei seinem Vortrag an der Führungsakademie verwendet, um

Bruggers Verweis auf eine Wertungslücke und auf die Täter-Opfer-Problematik zu verdeutlichen. Leider habe ich das Beispiel nur in abgewandelter Form gefunden: Vgl. *Winfried Brugger*, Das andere Auge. Folter als zweitschlechteste Lösung; in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 8. März 2003, 8. Brugger erläutert am Entführungsfall Jakob von Metzler den Sachverhalt der Notwehr: »Danach durften sich Jakob und seine Eltern gegen die Entführung wehren und die Eltern dürften nach einer Entführung, falls sie des Täters habhaft würden, alles Notwendige tun, um das Versteck zu erfahnen, erforderlichenfalls auch Gewalt anwenden, foltern. Die Polizei dagegen darf das nach herrschender Meinung nicht«.

10. Vgl. bspw. § I Abs. I der UN-Folterkonvention; zitiert bei *Rainer Hofmann*, Das völkerrechtliche Folterverbot; in: *Folter. Praxis, Verbot, Verantwortlichkeit*, hrsg. von Heribert Ostendorf, Münster 2005, 9-34, 22. Hier findet sich auch eine umfassende Darstellung des völkerrechtlichen Befundes, den Hofmann wie folgt zusammenfasst: »Als Ergebnis der vorstehenden Ausführungen lässt sich festhalten, dass das völkerrechtliche Folterverbot unstreitig als absolutes Recht verstanden wird, dem der Status von völkerrechtlichem *ius cogens* zukommt« (ebd.20).
11. Vgl. dazu grundlegend *Elaine Scarry*, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt/Main 1992, 43-90.
12. Vgl. *Christion. Grüny*, *Zur Logik der Folter*; in: *Gewalt verstehen*, hrsg. von Burkhard Liebsch und Dagmar Mensink, Berlin 2003, 79-115, 84-88.
13. Damit widerspreche ich der in dieser Zeitschrift vorgestellten Argumentation von *Wilfried Härle*, Kann die Anwendung von Folter in Extremsituationen aus der Sicht christlicher Ethik gerechtfertigt werden? (*ZEE* 49, Gütersloh 2005, 198-212; Zitat: 212). Härle bezieht sich zunächst auf Art. I der »Erklärung gegen die Folter« der Generalversammlung der UNO von 1975, in der drei Ziele nebeneinander gestellt werden: »... um von ihr [der gefolterten Person] oder einem Dritten eine Aussage oder ein Geständnis zu erzwingen, sie für eine tatsächlich oder mutmaßlich von ihr begangene Tat zu bestrafen oder sie oder andere Personen einzuschüchtern«, interpretiert dies aber mit folgender Gewichtung: »Ziel der Folter ist in der Regel die Erzwingung einer Aussage oder eines Geständnisses, u.U. aber auch die Bestrafung für eine begangene Tat und die dadurch erhoffte Abschreckung anderer Menschen« (alles 202). Damit werden diese Ziele quantitativ gewichtet (als Regelfall und Ausnahme) - wovon im zitierten Art. I keine Rede ist. Zusätzlich merkt Härle an, dass Bestrafung oder Abschreckung als Folter »in einem uneigentlichen Sinn« (211) zu bezeichnen seien - als ob man diese Zweckbestimmungen oder Motive klar voneinander trennen könne Sowohl bei Scarry (s.o. Anm. 11) wie bei Grüny (s.o. Anm. 12) finden sich zahlreiche Belege (Berichte wie Analysen), die das Gegenteil nahe legen: Die Informationen waren nebensächlich. Besonders eindrücklich ist der Verweis Grüny's (ebd. 109) darauf, dass sogar völlig Unschuldige (bspw. ein Meditationslehrer) gefangen und gefoltert wurden, von denen man gar keine Aussagen erwartete. Härle ist hingegen zuzustimmen, dass eine ethische Problematik bei solchem bestialischen Quälen (vgl. 211 und 212) nicht zu entdecken ist, weil die Verurteilung solcher Verbrechen evident ist. In der Tat sind nur diejenigen Beispiele, die erstens Folter als Mittel zur Aussageerzwingung ansehen und dabei zweitens Erfolgswahrscheinlichkeit suggerieren, ethisch konfliktträchtig. Aber diese weiterführende gedankliche Differenzierung sollte man nicht durch wertende Unterscheidung am Folterbegriff durchführen.
14. Auch hier würde es zu kurz greifen, die Wahrscheinlichkeit einer solchen Szene zu hinterfragen. Sicherlich ist nicht jeder Vater als Folterknecht ausgebildet und sicherlich wird solche Folter schwerlich an einem einseharen Ort stattfinden, doch ändern diese deskriptiven Rückfragen nicht die Schlagkraft des Beispiels. - Die gegenwärtige politische Auseinandersetzung über den Umgang der USA mit gefangenen Terrorverdächtigen belegt allerdings auch die Aktualität und die Evidenz dieses Gedankenganges: Zu den »Strategien« der USA in ihrem Kampf gegen den Terrorismus gehört den Angaben der Kritiker folgend auch, die Menschenrechte verachtenden Verhörmethoden der Kritik zu entwinden, indem sie an (organisierte) Privatpersonen (sog. Private Military Companies) delegiert und außerhalb des staatlichen Hoheitsgebietes lokalisiert werden. Denn in solchen Fällen würde es sich per definitionem nicht um Folter handeln. Folgerichtig fokussieren sich die Einwände der Europäer nicht nur auf die illegalen Verhörmethoden, sondern auch auf die (völker-) rechtliche Konstellation - meiner Argumentation zufolge mit Recht, denn Privatpersonen foltern eben nicht. Daher muss den USA verdeutlicht werden, welche verheerenden politischen Konsequenzen es hat, wenn sie Teile ihres Gewaltmonopols an Privatpersonen delegiert, denn es reicht nicht, die Verhörmethoden selbst zu verurteilen.
15. Um ein Beispiel für eine solchen Fall zu geben, sei auf den US-amerikanischen Spielfilm *Speed* von 1998 verwiesen. Man stelle sich vor, ein pflichtbewusster Verkehrspolizist sähe den zu schnell fahrenden Bus, mit dem Annie Porter (alias Sandra Bullock) durch Los Angeles rast, um eine Bombenexplosion bei zu langsamer Fahrt zu verhindern. Selbstverständlich würde er dem Recht folgend den Bus anhalten und die Fahrerin befehlen oder vermahnen, um das Unheil eines Verkehrsunfalls zu verhindern ...

Das österreichische Patientenverfügungsgesetz

Entstehungsgeschichte, Inhalt, Bewertung

von Ulrich H.J. Körtner

1. Zielsetzung des Gesetzes

Im März 2006 hat der österreichische Nationalrat das Bundesgesetz über Patientenverfügungen, kurz Patientenverfügungsgesetz (PatVG) genannt, verabschiedet, das mit 1. Juni 2006 in Kraft getreten ist.¹ Das Gesetz führt nicht zu einer substantiellen Änderung der geltenden Rechtslage, sondern soll für mehr Rechtssicherheit und Transparenz auf dem Gebiet von Vorausverfügungen sorgen.

Zwar ist das Recht des Patienten, seinen Willen zu bestimmten Behandlungen im Voraus und für den Fall seiner akuten Zustimmungsunfähigkeit zu erklären, unbestritten. Wie in anderen Ländern herrschte bislang aber Unsicherheit, unter welchen Voraussetzungen Patientenverfügungen für den Arzt und andere Beteiligte verbindlich sind. Umstritten ist auch die Reichweite derartiger Erklärungen. Sollen sie nur für die sogenannte Terminal- bzw. Finalphase einer unaufhaltsam zum Tode führenden Krankheit gelten, oder dürfen Menschen generell bestimmte medizinische Behandlungen verweigern, ganz unabhängig von Diagnose und Krankheitsverlauf? Rechtlich und ethisch ist außerdem zu klären, wie sich das Selbstbestimmungsrecht des Patienten zur Fürsorgepflicht des Arztes verhält und wie im Konfliktfall beide Prinzipien gegeneinander abzuwägen sind.

Die Regelungen des neuen Patientenverfügungsgesetzes sollen sowohl für den Patienten als auch für den Arzt Rechtssicherheit schaffen. Einerseits soll die Autonomie des Patienten gegenüber dem Arzt gestärkt werden, andererseits sollen der behandelnde Arzt und andere an der Behandlung Beteiligte klar und leicht erkennen können, welche Bindungskraft und welche Folgen eine Patientenverfügung für sie hat.

Das in Österreich geltende Verbot der Sterbehilfe auf Verlangen (§ 77 StGB) wie auch das Verbot der Suizidbeihilfe (§ 78 StGB) bleiben von dem neuen Gesetz unberührt. Entsprechende Verfügungen bleiben auch in Zukunft unwirksam. Ziel des Gesetzes ist es aber, das Selbstbestimmungsrecht des Patienten im Rahmen des strafrechtlich Zulässigen zu stärken. Das gilt insbesondere für die Sondenernährung. Gegenstand von Patientenverfügungen können nach dem österreichischen Gesetz zwar ausschließlich medizinische, keine pflegerischen Maßnahmen sein. Die Sondenernährung gehört aber, wie sich aus dem geltenden Recht klar ergibt², zu den medizinischen und nicht zu den pflegerischen Maßnahmen.

In der Frage der Reichweitenbegrenzung nimmt das österreichische Patientenverfügungsgesetz eine relativ liberale Position ein. Im Gegenzug werden an die Verbindlichkeit von Patientenverfügungen hohe - und für den Patienten auch kostspielige - Anforderungen gestellt. Auf diese Weise sollen Missbrauchsmöglichkeiten, z.B. ökonomischer oder sozialer Druck auf Patienten, durch Errichtung einer Patientenverfügung auf lebenserhaltende Maßnahmen zu verzichten, unterbunden werden. Der österreichische Gesetzgeber ist also darum besorgt, in jedem Fall das staatlich garantierte Recht auf Leben zu schützen. Dabei soll der Grundsatz »in dubio pro vita« aber auch nicht so ausgelegt werden, dass aus dem Lebensrecht eine Lebenspflicht gemacht wird, welche zur paternalistischen Bevormundung des Patienten durch den Arzt oder seine Umgebung führt.

2. Problemstellung

Dass Patienten ihr Selbstbestimmungsrecht auch in Form von Patientenverfügungen ausüben können, steht im Grundsatz außer Streit. Abgeleitet wird das Patientenrecht auf Selbstbestimmung aus § 16 des Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches (ABGB)³ und aus § 110 des österreichischen Strafgesetzbuches, welches eigenmächtige Heilbehandlungen verbietet. Weitere andere Regelungen kommen hinzu. Demnach ist der Arzt, außer in Notfallsituationen, dazu verpflichtet, vor jeder Behandlung die Zustimmung des Patienten einzuholen. Die Entscheidung eines Patienten, mit der er eine Behandlung ablehnt, ist im Allgemeinen verbindlich und muss vom Arzt selbst dann befolgt werden, wenn er persönlich anderer Meinung ist, auch dann, wenn die Behandlung medizinisch indiziert ist und der Verzicht darauf zum Tod des Patienten führen kann. Generell gilt also, dass das Selbstbestimmungsrecht des Patienten die ärztliche Behandlungspflicht begrenzt.

Auch Patientenverfügungen für den Fall, dass der Patient selbst sich nicht mehr rechtswirksam äußern kann, sind von der österreichischen Rechtsordnung bereits anerkannt, z.B. in § 10 Abs. 1 Z. 7 des Krankenanstalten- und Kuranstaltengesetzes (KAKuG). Ausdrücklich werden Patientenverfügungen auch in Art. 18 der österreichischen Patientencharta erwähnt. Dabei handelt es sich um eine Vereinbarung zwischen dem Bund und den meisten Ländern zur Sicherstellung der Patientenrechte. Patienten haben demnach das Recht, »in Vorhinein Willensäußerungen abzugeben, durch die sie für den Fall des Verlustes ihrer Handlungsfähigkeit das Unterbleiben einer Behandlung oder bestimmter Behandlungsmethoden wünschen, damit bei künftigen medizinischen Eingriffen soweit wie möglich darauf Bedacht genommen werden kann«.

Die zitierte Formulierung ist freilich dehnbar, was in der Praxis zu Rechtsunsicherheit führt. Was heißt im konkreten Fall »Bedacht nehmen«, und was genau meint »soweit wie möglich«? Für die konkrete Auslegung und Beachtung von Patientenverfügungen gibt das bisherige Recht keine präzisen Anhaltspunkte. Unklar ist bisher z.B. welche formellen und inhaltlichen Standards eine Patientenverfügung erfüllen muss, um für den behandelnden Arzt verbindlich d.h. zwingend zu befolgen zu sein. Im konkreten Einzelfall sind unterschiedliche Konflikte zwischen Arzt und Dritten, z.B. An-

gehörigen denkbar, wenn über die Befolgung oder Nichtbefolgung einer Willensäußerung des Patienten Uneinigkeit herrscht. Ethische Konflikte können durch unterschiedliche religiöse oder weltanschauliche Positionen verstärkt werden, welche in die Beurteilung der konkreten Situation und die tatsächlichen oder vermeintlichen Interessen des Patienten einfließen.

Auch von österreichischen Rechtswissenschaftlern wird die Bindungswirkung von Patientenverfügungen unterschiedlich eingeschätzt.⁴ Da es bislang keine Entscheidungen österreichischer Gerichte zu dem anstehenden Fragenkomplex gibt, ist die Unsicherheit recht groß. Auch die Sinnhaftigkeit eines Patientenverfügungsgesetzes wird in Österreich unterschiedlich eingeschätzt. Während manche Experten, die aus den geltenden Bestimmungen schon bislang eine hohe Verbindlichkeit und Reichweite von Patientenverfügungen ableiten, die Befürchtung äußern, ein Patientenverfügungsgesetz könnte zu Verschlechterungen der Rechtslage führen und die Autonomie des Patienten beschneiden, fürchten andere Experten, die ärztliche Verantwortung und Fürsorgepflicht könnte zu Lasten des Patienten und seines Lebensschutzes eingeschränkt werden. Der Schutz des Patienten vor Bevormundung könnte durch Bevormundung des Arztes erkaufte werden. Von beiden Positionen werden nicht nur rechtliche, sondern auch ethische Gesichtspunkte geltend gemacht.

3. Entstehungsgeschichte

Im Mai 2001 veranstaltete der österreichische Nationalrat eine Enquete zum Thema »Solidarität mit unseren Sterbenden - Aspekte einer humanen Sterbebegleitung in Österreich«, Der Schwerpunkt der Beratungen lag auf einer Stärkung von Palliative Care. In der Folge wurde noch im selben Jahr die sogenannte Familienhospizkarenz eingeführt.⁵ 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.

Außerdem verabschiedete der Nationalrat eine Entschließung, nach welcher auf der Basis des geltenden Rechts praxisorientierte Lösungen für mehr Rechtssicherheit auf dem Gebiet der Patientenverfügungen erarbeitet und der allfällige legislative Handlungsbedarf ermittelt werden sollten. Damit war von 2001 bis 2003 eine vom damals zuständigen Bundesministerium für soziale Sicherheit und Generationen eingesetzte Arbeitsgruppe befasst. Ursprünglich dachte man daran, auf der Grundlage des geltenden Rechts einen nicht verbindlichen Leitfaden für Ärzte und andere am Behandlungsgeschehen Beteiligte zu erstellen. Ein eigenes Patientenverfügungsgesetz hielt man zunächst nicht für notwendig. Trotz inhaltlich weitgehender Übereinstimmung konnte man sich in der Arbeitsgruppe jedoch schlussendlich nicht auf eine gemeinsame Richtlinie einigen, weshalb dann das Bundesministerium für Gesundheit und Frauen in Abstimmung mit dem Bundesministerium für Justiz einen Entwurf für ein Patientenverfügungsgesetz verfasst hat. Nach der üblichen allgemeinen Begutachtung und weiteren Beratungen mit Experten aus unterschiedlichen Disziplinen wurde der abgeänderte Entwurf im Februar 2006 vom Ministerrat beschlossen und in den Nationalrat eingebracht. Das Thema der Patientenverfügungen wurde auch in der österreichischen Bioethikkommission beraten, die aber keine Stellungnahme zum Gesetzesentwurf abgegeben hat.

4. Inhalt

Eine Patientenverfügung im Sinne des neuen österreichischen Gesetzes ist »eine Willenserklärung, mit der ein Patient eine medizinische Behandlung ablehnt und die dann wirksam werden soll, wenn er im Zeitpunkt der Behandlung nicht einsichts-, urteils- oder äußerungsfähig ist« (§ 2 [I]). Sie kann nur höchstpersönlich errichtet werden. Das österreichische Patientenverfügungsgesetz unterscheidet zwischen verbindlichen und beachtlichen Patientenverfügungen. Als beachtlich, d.h. als Orientierungshilfe für den behandelnden Arzt bei der Ermittlung des Patientenwillens, gelten alle Verfügungen, welche nicht die strengen Auflagen für verbindliche Patientenverfügungen erfüllen.

Die Errichtung einer verbindlichen, d.h. vom Arzt unbedingt zu befolgenden Verfügung, ist ein

Notariatsakt. Sie hat in jedem Fall schriftlich vor einem Rechtsanwalt, einem Notar oder einem rechtskundigen Mitarbeiter der Patientenvertretungen (Patientenanwaltschaften) zu erfolgen (§ 6 PatVG). Dabei ist der Patient – so die durchgängige Bezeichnung des Gesetzes für die Person, welche die Patientenverfügung errichtet – über die Folgen der Patientenverfügung sowie über die Möglichkeit des jederzeitigen Widerrufs zu belehren. Außerdem muss die Verfügung alle fünf Jahre erneuert werden (§ 7 PatVG). Vor Errichtung hat eine umfassende ärztliche Aufklärung zu erfolgen, die schriftlich zu dokumentieren ist. Dabei hat der Arzt auch das Vorliegen der Einsichts- und Urteilsfähigkeit des Patienten zu bescheinigen (§ 5 PatVG). Auch soll er darlegen, dass und aus welchen Gründen der Patient die Folgen der Patientenverfügung zutreffend einschätzt. Beispielsweise kann dem Patienten eine frühere oder aktuelle Erkrankung oder diejenige eines Angehörigen vor Augen stehen. Auch bei Erneuerung der Patientenverfügung ist eine erneute ärztliche, schriftlich zu dokumentierende Aufklärung gefordert.

Neben den genannten formalen Anforderungen muss eine verbindliche Patientenverfügung bestimmte inhaltliche Bedingungen erfüllen. In ihr »müssen die medizinischen Behandlungen die Gegenstand der Ablehnung sind, konkret beschrieben sein oder eindeutig aus dem Gesamtzusammenhang der Verfügung hervorgehen. Aus der Patientenverfügung muss zudem hervorgehen, dass der Patient die Folgen der Patientenverfügung zutreffend einschätzt« (§ 4 PatVG).

Patientenverfügungen, welche nicht alle genannten Voraussetzungen erfüllen, gelten als beachtlich. Sie sind bei der Ermittlung des Patientenwillens umso mehr zu beachten, je eher sie die Voraussetzung einer verbindlichen Verfügung erfüllen (§ 9 PatVG). Unwirksam werden Patientenverfügungen, wenn sie nicht frei und ernstlich erklärt oder durch Irrtum, List, Täuschung oder physischen oder psychischen Zwang veranlasst wurden, wenn ihr Inhalt gegen Bestimmungen des Strafrechts verstößt (Tötung auf Verlangen, Suizidbeihilfe), aber auch, wenn »der Stand der medizinischen Wissenschaft sich im Hinblick auf den Inhalt der Patientenverfügung seit ihrer Errichtung wesentlich geändert hat« (§ 10 III PatVG). Ihre Wirksamkeit verliert eine Patientenverfügung außerdem, wenn sie der Patient selbst widerruft »oder zu erkennen gibt, dass sie nicht mehr wirksam sein soll« (§ 10 [2] PatVG). Zum Schutz vor Missbrauch enthält

das Gesetz Verwaltungsstrafbestimmungen (§ 15 PatVG).

Die medizinische Notfallversorgung bleibt von diesem Patientenverfügungsgesetz allerdings unberührt, sofern der mit der Suche nach einer Patientenverfügung verbundene Zeitaufwand das Leben oder die Gesundheit des Patienten ernstlich gefährden würde (§ 12 PatVG).

Die Reichweite von Patientenverfügungen ist in diesem Gesetz nicht auf die Sterbephase bei einem irreversibel zum Tode führenden Grundleiden beschränkt. Grenzen werden lediglich durch das Strafrecht, aber auch aufgrund besonderer Rechtsvorschriften gezogen, die einem Patienten die Pflicht auferlegen, sich einer Behandlung zu unterziehen. Das betrifft z.B. Bestimmungen des Seuchenschutzes oder auch Situationen in der Psychiatrie.

5. Rechtliche und ethische Bewertung

Das österreichische Patientenverfügungsgesetz ist aus meiner Sicht grundsätzlich zu begrüßen, weil es sowohl für Patienten als auch für Ärzte und Dritte für die Errichtung und Abwendung von Patientenverfügungen mehr Rechtssicherheit schafft. Entstehungsgeschichte und Wortlaut des Gesetzes zeigen freilich auch, wie schwierig es ist, einer vergleichsweise liberalen Position, die sich durchaus aus dem Verbot der eigenmächtigen Heilbehandlung (§ 110 StGB) ableiten lässt, Geltung zu verschaffen. Um das Gesetz überhaupt auf den Weg zu bringen, mussten im Verlauf der Beratungen immer wieder Zugeständnisse an die Bedenkenträger gemacht werden, welche im Zweifelsfall die Patientenautonomie gemäß der Maxime »in dubio pro vita« der ärztlichen Fürsorgepflicht unterordnen möchten. Demgegenüber lässt sich argumentieren, dass der Respekt vor der Selbstbestimmung des Patienten »geradezu eine Implikation der Fürsorge« ist."

Um den immer wieder geäußerten Sorgen und Einwänden zu begegnen, wurden die gesetzlichen Anforderungen an verbindliche Patientenverfügungen schrittweise verschärft. Hatte man bereits zu einem frühen Zeitpunkt der Beratungen die ärztliche Aufklärungs- und Dokumentationspflicht in den Gesetzentwurf aufgenommen, wurde in der Schlussphase der Beratungen von bestimmter Seite die Hinzuziehung eines Rechtsanwalts oder Notars durchgesetzt.⁷ Frühere Entwürfe sahen für

verbindliche Patientenverfügungen zwar auch die Schriftlichkeit vor, sahen aber lediglich vor, dass die Formerfordernisse denen eines Notariatsaktes gleichkommen sollten. Das endgültige Gesetz macht die Errichtung einer verbindlichen Patientenverfügung zu einem gebührenpflichtigen Akt.

Schon die zwingend vorgeschriebene ärztliche Beratung gehört nicht zum Leistungskatalog der Krankenkassen und dürfte 50 bis 100 Euro kosten. Die Notarskosten werden sich vermutlich auf 250 bis 300 Euro belaufen. Dieselben Kosten entstehen bei jeder, spätestens nach fünf Jahren geforderten Erneuerung. Ethisch und sozialpolitisch betrachtet ist das österreichische Gesetz in diesem Punkt unausgewogen. Für die Bezieher kleiner Einkommen und Renten können die Kosten zu einem ernsthaften Hindernis werden. Aus diesem Grund hat übrigens die sozialdemokratische Fraktion im Nationalrat gegen das Gesetz gestimmt, auch wenn sie seine Grundintention unterstützt. Dass man anstelle eines Notars auch einen rechtskundigen Mitarbeiter einer der bei den Bundesländern angesiedelten Patientenanwaltschaften hinzuziehen kann, die bislang bei der Errichtung von Patientenverfügungen kostenlos mitgewirkt haben, bedeutet eine nachträgliche, wenngleich halbherzige Abschwächung der gesetzlichen Bestimmung.

Viele der bereits bestehenden Patientenverfügungen, die nach bisherigem Recht durchaus als verbindlich betrachtet werden können, werden mit Inkrafttreten des neuen Gesetzes zu »beachtlichen« Verfügungen abgestuft. Das muss in der Praxis nicht zwingend zu einer Verschlechterung für die Patienten führen, weil auch die beachtlichen Verfügungen zu befolgen sind, vor allem dann, wenn sie detailliert und auf eine konkrete Krankheitssituation bezogen sind. Wer freilich sicher gehen will, dass seine Verfügung tatsächlich wirksam wird, muss sie nun nochmals als verbindliche Patientenverfügung errichten. Das gilt übrigens auch für Patienten, die bisher schon aus religiösen Gründen, d.h. unter Berufung auf das Recht auf Religionsfreiheit, bestimmte Behandlungen unabhängig von der Krankheitssituation generell verweigern konnten. Man denke an die Zeugen Jehovas, die jede Bluttransfusion ablehnen.

Die gesetzliche Bestimmung, wonach der aufklärende Arzt festzustellen hat, dass und aus welchen Gründen derjenige, der eine Patientenverfügung errichten möchte, deren Folgen zutreffen einzuschätzen vermag, sollte in der Praxis nicht zur paternalistischen Bevormundung missbraucht wer-

den. Ob z.B. jemand konkrete eigene Krankheits-erfahrungen hat oder an eine frühere oder akute Erkrankung eines Angehörigen denkt, darf für die Beurteilung der Einsichtsfähigkeit keine ausschlaggebende Rolle spielen. Es gibt – so ist doch wohl das österreichische Verbot der unerlaubten Heilbehandlung zu verstehen - in Fragen der eigenen Gesundheit das Recht auf (vermeintliche) Unvernunft." Die Verweigerung einer Heilbehandlung ist nach § 110 StGB auch ohne jede Angabe von Gründen zulässig und von ärztlicher Seite zu respektieren.

Inhaltlich ist zu beachten, dass nach dem neuen österreichischen Gesetz nur die Ablehnung von bestimmten Behandlungen Gegenstand einer Patientenverfügung sein kann, nicht aber die positive Forderung nach einer bestimmten Behandlung. Insbesondere haben Patienten keinen Anspruch auf medizinisch nicht indizierte Behandlungen. Ihr Selbstbestimmungsrecht stößt hier an seine Grenzen. Maßnahmen im Bereich der Pflege, insbesondere die Grundversorgung mit Nahrung und Flüssigkeit, soweit sie Teil der Pflege sind, unterliegen nicht dem Anwendungsbereich des österreichischen Patientenverfügungsgesetzes. Anders steht es jedoch, wie bereits ausgeführt wurde, mit der Sondenernährung, bei der es sich in jedem Fall um eine medizinische Maßnahme handelt, auch dann, wenn die Versorgung bei gelegter Sonde durch Pflegepersonal erfolgt. Ein Patient hat daher nicht nur das Recht, das Legen einer Sonde zu verweigern, sondern auch, die Beendigung einer über längere Zeit erfolgten Sondenernährung zu erzwingen. Der dann unweigerlich nach gewisser Zeit eintretende Tod gilt nicht als Suizid, die Einstellung der Sondenernährung auf ausdrückliches Verlangen des Patienten nicht als - in Österreich verbotene - Suizidbeihilfe.

Es ist aus meiner Sicht zu begrüßen, dass gerade in der Frage des Sondenernährung durch das neue Gesetz der rechtliche Spielraum für Patientenverfügungen gewahrt bleibt. Erfreulich ist auch, dass der Gesetzgeber der Versuchung widerstanden hat, die Reichweite von Patientenverfügungen auf »irreversibel zum Tode führende Grundleiden« und die »Sterbephase« zu begrenzen. Abgesehen davon, dass eine derartige Reichweitenbegrenzung im Widerspruch zu Paragraph 110 des österreichischen Strafgesetzbuches stünde, wonach jeder medizinische Eingriff gegen den erklärten Willen des Patienten eine unerlaubte Heilbehandlung ist, wäre sie einigermassen praxisfern. Häufig genug

ist ein Patient multimorbid, d.h. er hat mehrere Grundleiden, die in Summe gegen eine weitere Therapie und gegen lebensverlängernde Maßnahmen sprechen, ohne dass die Einzeldiagnosen für sich genommen unausweichlich zum Tod führen müssen. Wer die Reichweite von Patientenverfügungen begrenzen will, provoziert letztlich nur neue Rechtskonflikte darüber, was im Einzelfall unter Todesnähe zu verstehen ist.

Dem Grundsatz »in dubio pro vita« tragen die Bestimmungen Rechnung, wonach eine Patientenverfügung unwirksam wird, wenn sie der Patient selbst widerruft oder zu erkennen gibt, dass sie nicht mehr wirksam sein soll (§ 8 PatVG), oder auch, wenn sich der Stand der medizinischen Wissenschaft im Hinblick auf den Inhalt der Patientenverfügung seit ihrer Errichtung wesentlich geändert hat (§ 10 [1] 3 PatVG). Es genügt freilich nicht, dass die Medizin überhaupt irgend einen Fortschritt erzielt hat. Damit ließe sich nämlich im Zweifelsfall jede Missachtung einer Patientenverfügung von ärztlicher Seite rechtfertigen. Der geltend gemachte Fortschritt muss schon für die in der Patientenverfügung beschriebene Krankheits-situation relevant sein. Im konkreten Einzelfall mag die Beurteilung aber auch künftig eine Interpretationssache sein.

Das gilt auch für die Frage, anhand welcher Kriterien sich entscheiden lässt, ob ein nicht mehr entscheidungs- oder äußerungsfähiger Patient zu erkennen gibt, dass seine Patientenverfügung nicht mehr wirksam sein soll. Man denke an einen Alzheimerpatienten, der zu einem früheren Zeitpunkt erklärt hat, er wolle im Zustand völliger Demenz nicht mehr weiterleben, nun aber, nachdem dieser Zustand eingetreten ist, keine Anzeichen von subjektiv empfundenem Leiden erkennen lässt. Oder lassen sich, um ein anderes Beispiel zu wählen, Vitalfunktionen bei Wach-Koma-Patienten als personale Äußerung des mutmaßlichen Patientenwillens interpretieren? Das österreichische Gesetz ist in dieser Frage zu unbestimmt. Der deutsche Nationale Ethikrat hat in seiner Stellungnahme Kriterien vorgeschlagen, wonach trotz Anzeichen von Lebenswillen die Bindungswirkung einer Patientenverfügung bei Demenzerkrankungen bestehen bleiben soll: 1. Die medizinische Entscheidungssituation ist in der Verfügung hinreichend konkret beschrieben, 2. die Patientenverfügung nimmt auf die in Frage stehenden Anzeichen von Lebenswillen ausdrücklichen Bezug und schließt deren Entscheidungserheblichkeit aus, 3. die Patientenver-

fügung ist schriftlich abgefasst oder in vergleichbarer Weise verlässlich dokumentiert, 4. der Errichtung der Verfügung ist eine geeignete Beratung vorausgegangen." Das dritte und das vierte Kriterium werden durch das österreichische Patientenverfügungsgesetz ohnehin in einer strikten Form gefordert. Es ist m.E. zu überlegen, die beiden erstgenannten Kriterien bei einer späteren Novelle des Gesetzes oder auf dem Wege einer Verordnung zu übernehmen.

Generell ist zu bedenken, dass ein Patientenverfügungsgesetz zwar in etlichen Fällen für mehr Rechtssicherheit sorgen kann. Es werden aber genügend Situationen bleiben, bei denen eine verbindliche und eindeutige Verfügung nicht vorliegt und wo es auch künftig schwierig bleibt, den mutmaßlichen Patientenwillen zu ergründen und zu befolgen. Die meisten Patientenverfügungen werden auch in Zukunft nur eine Orientierungshilfe und nicht rechtlich strikt verbindlich sein. Für die verantwortlichen Ärzte bleiben Entscheidungsspielräume. Daher ist die Koppelung einer Patientenverfügung an eine Vorsorgevollmacht ratsam, in der ein Patient für den Fall seiner Entscheidungsunfähigkeit eine Person seine Vertrauens benennt.

Hier ist nun darauf hinzuweisen, dass solche Vorsorgevollmachten nicht Gegenstand des österreichischen Patientenverfügungsgesetzes sind. Diese Materie wird vielmehr im Entwurf einer Novelle des österreichischen Sachwalterrechts behandelt (§ 284 b-d Sachwalterrechts-Änderungsgesetz 2006). Dabei fällt auf, dass der Gesetzentwurf für die Bestellung eines Sachwalters geringere Formvoraussetzungen als für die Errichtung einer verbindlichen Patientenverfügung vorsieht. Zwar ist ebenfalls Schriftlichkeit im Sinne eines Notariatsaktes gefordert, nicht aber die Hinzuziehung eines Rechtsanwalts oder Notars. Tritt der Fall ein, für den die Vorsorgevollmacht erteilt wurde, hat der Bevollmächtigte »dem Willen des Vollmachtgebers, wie er im Bevollmächtigungsvertrag zum Ausdruck gebracht wird, zu entsprechen« (§ 284 d [1] Sachwalterrechts-Änderungsgesetz 2006). Die Novelle ist noch nicht vom Parlament verabschiedet worden.

In Österreich gibt es einen partei übergreifenden Konsens, die aktive Sterbehilfe abzulehnen, Palliativmedizin und Hospizbewegung zu fördern sowie den Patientenwillen und Patientenrechte zu

stärken. Gerade deshalb verdient das neue Patientenverfügungsgesetz grundsätzlich Unterstützung. Das Recht auf Leben bedeutet keine Pflicht zum Leben um jeden Preis. Der Grundsatz des Lebensschutzes legitimiert weder ethisch noch rechtlich die Bevormundung und Entmündigung von Patienten. Sofern die Grenzen geachtet werden, die das österreichische Strafrecht gegenüber aktiver Sterbehilfe und Suizidbeihilfe zieht, ist die Freiheit der Menschen zu achten. Wer glaubt, mündige Bürger vor sich selbst schützen zu müssen, gibt letztlich der Forderung nach einer Liberalisierung der Euthanasie neue Nahrung.

Es bleibt rechtlich und moralisch ein Unterschied, ob jemand verfügt, dass man ihn sterben lässt, oder aber, dass man ihn tötet. Dennoch: auch die ausgefeiltesten Gesetze werden nicht verhindern, dass wir an den Grenzen des Lebens in ethische Dilemmata geraten, in denen das Urteil, ob es sich um ein Sterbenlassen oder eine aktive Herbeiführung des Todes handelt, eine Frage des Blickwinkels ist. »Ein ethisch verantwortungsvoller Umgang mit Sterben und Tod lässt sich nicht durch Präzisierung von Gesetzesformulierungen erreichen, sondern setzt eine Reflexion und Integration des Sterbens in unser alltägliches Leben voraus.«¹⁰

Die Achtung vor dem Selbstbestimmungsrecht und der Gewissensfreiheit des Patienten ist nicht nur ein allgemeiner ethischer Grundsatz, sondern zutiefst christlich. Nach christlicher Überzeugung ist das Leben zwar als gute Gabe Gottes zu achten und zu schützen. Der Glaube an die Auferstehung von den Toten führt im Christentum aber auch zu einer eigentümlichen Relativierung des Lebens. So gewiss es von Gott kommt, ist es doch nicht das höchste Gut. Nach christlicher Auffassung wird das natürliche Leben überboten durch das Mit-Christus-Sein, das Leben und Tod umschließt. Weil nach der Botschaft des Neuen Testaments Liebe stärker ist als der Tod und uns nichts von der Liebe Gottes scheiden kann, ist das natürliche Dasein kein absoluter Wert.

*Univ.-Prof. Dr. Ulrich Körtner
Institut für Systematische Theologie
Rooseveltplatz 10
A-1090 Wien
Institut für Ethik und Recht in der Medizin
Spitalgasse 2-4
A-1090 Wien*

Anmerkungen

1. BGBl Nr.55, 8.5.2006. Der Gesetzestext ist online abrufbar unter <http://risl.bka.gv.at/authenticfindbgbl.aspx?name=entwurfefornarepdf&bgblnr=BGBI.%20I%20Nr.%2055/2006>.
2. Vgl. u.a. § 84 (4) des österreichischen Gesundheits- und Krankenpflegegesetzes (GuKG).
3. »Jeder Mensch hat angeborne, schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte, und ist daher als eine Person zu betrachten. Slavery oder Leibeigenschaft, und die Ausübung einer darauf sich beziehenden Macht, wird in diesen Ländern nicht gestattet.«
4. Vgl. dazu die Beiträge in *öhr. Kopetzki* (Hg.), Antizipierte Patientenverfügungen. »Patiententestament« und Stellvertretung in Gesundheitsangelegenheiten (Schriftenreihe Recht der Medizin, Bd. 10), Wien 2000; *H. Barta*/*G. Kalchschmid* (Hg.), Die Patientenverfügung - Zwischen Selbstbestimmung und Paternalismus, Wien 2005; *F. Kerschner*, Arzthaltung bei Patientenverfügungen. RdM 5, 1998, 131-134.
5. Vgl. dazu *Bundespressedienst* (Hg.), Hospiz- und Palliativführer Österreich. Selbstbestimmt leben. Bis zuletzt, Wien 2002, 19fT.
6. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Sterben hat seine Zeit. Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus evangelischer Sicht. Ein Beitrag der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD (EKD-Texte 80), Hannover 2005, 17.
7. Der deutsche Nationale Ethikrat ist demgegenüber mehrheitlich der Auffassung, dass die Gültigkeit einer Patientenverfügung *nicht* davon abhängig gemacht werden sollte, dass der Errichtung eine fachkundige - sei es ärztliche, sei es rechtliche - Beratung vorausgegangen ist. Vgl. *Nationaler Ethikrat*. Patientenverfügung - Ein Instrument der Selbstbestimmung. Stellungnahme, Berlin 2005, 33.
8. Was medizinisch vernünftig ist oder nicht, hängt vielfach von subjektiven oder weltanschaulichen Einstellungen ab. Man mag z.B. die Ablehnung von Bluttransfusionen bei den Zeugen Jehovas auch theologisch für falsch, da biblisch-exegetisch unbegründet halten. Innerhalb seines Überzeugungssystems handelt ein Zeuge Jehovas durchaus rational.
9. A.a.O. (Anm. 7), 34.
10. *G. Ehninger*, Wer stirbt wann? Soviel gilt der Patientenwille. FAZ, 31.1.2005.

Bibliographie

Bibel und Ethik

Ellens, Harold J.: Sex in the Bible. A New Consideration. Oxford: Greenwood Publishing Group 2006 (April). Ca. 216 S. Ca. f 25,99.

Fuchs, Ottmar: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift. Stuttgart: Kohlhammer 2005. 480 S. € 30,-.

Mayordomo, Moises: Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 188). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 300 S. € 75,-.

van Meegen, Sven: Alttestamentliche Ethik als Grundlage einer heutigen Lebensethik. Ein Beitrag zum interreligiösen Dialog. Münster: LIT 2005. 440 S. € 34,90.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik, mit theologischem Schwerpunkt

Betz; Hans D. / Browning, Don S. / Janowski, Bernd / Iüngel, Eberhard (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (Bd. 8). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 983 S. € 214,-.

Evers, Dirk: Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche. Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (März). Ca. 438 S. Ca. € 70,-.

Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch (Konkretionen. Bd.2). Regensburg: Pustet Verlag 2005. 318 S. € 29,90.

Hermes, Eifert: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 502 S. E 49,-.

Horgan, Terry/Timmons, Mark (Hg.): Metaethics after Moore. Oxford University Press 2006. 416 S. f 55,-.

Körtner, Ulrich H.J. / Klein, Andreas (Hg.): Die Wirklichkeit des Geistes. Konzeptionen und Phänomene des Geistes in Philosophie und Theologie der Gegenwart. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2006. 180 S. E 22,90.

Laube, Martin: Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zur Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs. Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (März). Ca. 650 S. Ca. € 110,-.

Lauster, Jörg: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 220 S. E 44,90.

Leicht, Robert: In Wahrheit frei. Protestantische Profile und Positionen. Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (Mai). Ca. 250 S. Ca. € 29,-.

Schreiber, Karin: Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung (Religion in Philosophy and Theology 21). Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (März). Ca. 332 S. Ca. E 59,-.

Suharjanto, Dewi M.: Die Probe auf das Humane. Zum theologischen Profil der Ethik Franz Böckles. Berlin: de Gruyter 2005. 265 S. € 34,90.

Ulrich, Hans G.: Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik. Münster: LIT 2005. 752 S. E 59,90.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit philosophischem Schwerpunkt

Abaelard, Peter: Scito te ipsum [Ethica]. Erkenne dich selbst. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2006. 178 S. € 34,80.

Almog, Joseph: What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem. Oxford University Press 2005. 160 S. f 18,50.

Audi, Robert: The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value. Princeton University Press 2005. 256 S. £ 14,95.

Bergmann, Frithjo: Freiheit leben. Freiburg: Arbor-Verlag 2005. 384 S. E 18,80.

Boehme, Tim C.: Ethik und Genießen. Kant und Lacan. Wien: Turia & Kant 2005. 235 S. E 22,-.

Boghossian, Paul: Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism. Oxford University Press 2006. 128 S. E 25,30.

Coady, David (Hg.): Conspiracy Theories. The Philosophical Debate. Aldershot: Ashgate 2006. 194 S. f 40,-.

- Copp, David* (Hg.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford University Press 2006. 672 S. E 71,30.
- Dahlem, Michael*: *Self-Identity and Human Happiness* (American University Studies. Philosophy Vol. 198). Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2005. 125 S. E 49,-.
- Dalferth, Ingo* / *U. / Stoellger, Philipp* (Hg.): *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 400 S. E 60,-.
- David, Michael* / *Kleinberg, Levin*: *Gestures of Ethical Life. Reading Hölderlin's Question of Measure After Heidegger*. Stanford University Press 2005. 592 S. £ 44,50.
- Davidson, Donald*: *The Essential Davidson*. Oxford University Press 2006. 300 S. E 23,60.
- di Giovanni, George*: *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*. Cambridge University Press 2005. 392 S. £ 45,-.
- Eckt, Andreas* / *Ludwig, Bernd* (Hg.): *Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas* (beck'sche reihe 1652). München: C. H. Beck 2005. 264 S. E 14,90.
- Eisenbach, Gerhard K.*: *Physische und moralische Weltansicht. Schopenhauer als Kritiker der Aufklärung* (Beiträge zur Philosophie). Heidelberg: Carl Winter Verlag 2005. 160 S. E 25,-.
- Engelhard, Kristina* / *Heidemann, Dietmar H.* (Hg.): *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*. Berlin: de Gruyter 2005. 431 S. E 98,-.
- Fechtrup, Hermann* / *Schule, Friedbert* / *Sternberg, Thomas* (Hg.): *Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper*. 1904-1997 (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung. Bd. 6). Münster: LIT 2005. 240 S. E 24,90.
- Feiner, Andrea*: *Einführung in das Induktionsproblem. Humes induktive Skepsis und moderne Antworten*. Tönning: Der Andere Verlag 2005. 240 S. E 31,90.
- Fischer-Harriehausen, Hermann*: *Hat Apel Kant widerlegt? Ein Beitrag zur Kritik der Transzendentalpragmatik*. Berlin: Verlag am BEATION 2005. 46 S. E 10,-.
- Forrai, Gdbor* / *Kampis, George* (Hg.): *Intentionality. Past and Future*. (Value Inquiry Book Series 173). Amsterdam / New York: Rodopi 2005. 181 S. E 40,-.
- Fricke, Christel* / *Schütt, Hans P.* (Hg.): *Adam Smith als Moralphilosoph*. Berlin: de Gruyter 2005. 386 S. E 98,-.
- Fröhlich, Günter*: *Nachdenken über das Gute. Ethische Positionen bei Aristoteles, Cicero, Kant, Mill und Scheler*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006 (März). Ca. 160 S. Ca. E 16,90.
- Girard, René*: *Die verkannte Stimme des Realen. Eine Theorie archaischer und moderner Mythen*. München: Carl Hanser Verlag 2005. 231 S. E 23,50.
- Grenberg, Jeanine*: *Kant and the Ethics of Humility. A Story of Dependence, Corruption and Virtue*. Cambridge University Press 2005. 289 S. £ 45,-.
- Hahn, Barbara*: *Hannah Arendt. Leidenschaften. Menschen und Bücher*. Berlin Verlag 2005. 143 S. € 18,-.
- Hetherington, Stephen* (Hg.): *Epistemology Futures*. Oxford University Press 2006. 340 S. £ 50,-.
- Hilt, Annette*: *Ousia - Psyche - Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit* (Symposion. Bd. 125). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. 432 S. E 48,-.
- Kersting, Wolfgang*: *Gerechtigkeit und Lebenskunst. Philosophische Nebensachen*. Paderborn: Menüs Verlag 2005. 221 S. E 24,80.
- Kersting, Wolfgang*: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft Verlag 2006. 460 S. E 45,-.
- Köchy, Kristian* / *Stederoth, Dirk* (Hg.): *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem*. München: Carl Alber 2006. 386 S. € 29,-.
- Kupke, Christian* (Hg.): *Levinas' Ethik im Kontext* (Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche). Berlin: Parados Verlag 2005. 190 S. E 15,-.
- Kurbacher, Frauke A.*: *Selbstverhältnis und Weltbezug. Urteilskraft in existenz-hermeneutischer Perspektive* (Philosophische Texte und Studien. Bd. 79). Hildesheim: Olms Verlag 2005. 318 S. E 48,-.
- Lee, Daniel E.*: *Freedom vs. Intervention: Six Tough Cases*. Lanham: Rowman & Littlefields 2005. 160 S. \$ 60,-.
- Matthen, Mohan*: *Seeing, Doing and Knowing. A Philosophical Theory of Sense Perception*. Oxford University Press 2005. 384 S. £ 40,-.
- Papineau, David*: *The Roots of Reason. Philosophical Essays on Rationality, Evolution and*

- Probability. Oxford University Press 2006. 252 S. £ 15,-.
- Schmalz; Tad M.*: Reflections of Descartes. Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe. London: Routledge 2005. 251 S. £ 55,-.
- Schmidt, Sarah*: Die Konstruktion des Endlichen. Schleiermachers Philosophie der Wechselwirkung Quellen und Studien zur Philosophie. Bd. 67). Berlin: de Gruyter 2005. 422 S. E 9,-.
- Schüling, Hermann*: System und Evolution des menschlichen Erkennens. Ein Handbuch der evolutionären Erkenntnistheorie (Die Mechanisierung und Automation der erkennenden Akte und Operationen. Bd. 8). Hildesheim: Olms Verlag 2005. 214 S. E 49,80.
- Schweitzer; Albert*: Die Religionsphilosophie Kants. Von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Hildesheim: Olms Verlag 2005. 325 S. E 38,-.
- Seebaß. Gottfried*: Handlung und Freiheit. Philosophische Aufsätze. Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (Mai). Ca. 400 S. Ca. € 45,-.
- Sontheimer, Kurt*: Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin. München: PiperVerlag 2005. 293 S. € 19,90.
- Strüver; Peter*: Ethik, esthetik, Normalität und Vernunft. Über die (gewollte/ungewollte) Einingung menschlicher Erkenntnis. Münster: LIT 2005. 288S. € 29,90.
- Sturma, Dieter*: Philosophie des Geistes. Leipzig: Reclam 2005. 140 S. € 9,90.
- Svare, Helge*: Body and Practice in Kant (Studies in German Idealism, Vol. 6). Berlin: Springer 2006. 328 S. € 165,85.
- Valls, Andrew* (Hg.): Race and Racism in Modern Philosophy. Cornell University Press 2005. 294 S. \$ 45,-.
- Volk, Christian*: Urteilen in dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von HannahArendts »Banalität des Bösen«, Berlin: Lukas Verlag 2005. 151 S. € 16,90.
- Wiggershau, Rolf*: Jürgen Habermas. Reinbek: Rowohlt Taschenbuchverlag 2005. 156 S. E 8,50.
- Wilke, Matthias*: Die Kierkegaard Rezeption Emanuel Hirschs. Eine Studie über die Voraussetzungen der Kommunikation christlicher Wahrheit. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 600 S. € 100,-.
- Williams, Bernard A.O.*: Descartes. The Project of Pure Enquiry. London: Routledge 2005. 336 S. £ 50,-.
- Zager, Werner* (Hg.): Mut zum eigenen Denken. Immanuel Kant – neu entdeckt. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlags gesellschaft 2006. 130 S. E 14,90.
- Zude, Heiko U'*: Paternalismus. Fallstudien zur Genese des Begriffs (Angewandte Ethik. Bd. 5). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2006. 256 S. € 36,-.

Alltagmoral, Alltagsethos, Phänomenologie der Moral

- Athanassoulis, Nafsika*: Morality, Moral Luck, and Responsibility. Fortune's Web. Hampshire: Palmgrave Macmillan 2005. 200 S. £ 45,-.
- Buchheim. Thomas*: Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2006. 210 S. € 14,80.
- Doris, Iohn M.*: Lack of Character. Personality and Moral Behavior. Cambridge University Press 2005. 284 S. € 26,30.
- Feldman. Richard / McDaniel, Kris / Raibley, Jason R. / Zimmermann, Michael I.* (Hg.): The Good, the Right, Life and Death. Essays in Honor of Fred Feldman. Aldershot: Ashgate 2006 (März). Ca. 236 S. Ca. £ 45,-.
- Fischer, Iohn M. /Wettstein, Howard K.* (Hg.): Free Will and Moral Responsibility (Midwest Studies in Philosophy). Oxford: Blackwell 2005. 300 S. £ 20,-.
- Gini, Al*: Why it's Hard to be Good. London: Routledge 2006. 160 S. £ 15,-.
- Keese, Christoph*: Verantwortung jetzt. Wie wir uns und anderen helfen und nebenbei unser Land in Ordnung bringen. München: C.Bertelsmann Verlag 2006. 272 S. € 16,-.
- Mayer, Frederick*: Güte als Lebensweise. Wien: Böhlau 2006. Ca. 112 S., ca. € 19,90.
- Millgram, Elijah*: Ethics Done Right. Practical Reasoning as a Foundation for Moral Theory. Cambridge University Press 2005. 360 S. £ 45,-.
- Pihlstrom, Sami*: Pragmatic Moral Realism. A Transcendental Defense. (Value Inquiry Book Series 171). Amsterdam / New York: Rodopi 2005. 171 S. € 40,-.
- Reath, Andrews*: Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. Oxford University Press 2006. 300 S. £ 50,-.
- Redelift, Nanneke* (Hg.): Contesting Moralities. Science, Identity, Contlict. UCL Press 2005. 216 S. £ 35,-.

Shafer-Landau, Russ: Moral Realism. A Defence. Oxford University Press 2005. 332 S. £ 17,-.
Sinnott-Armstrong, Walter: Moral Skepticism. Oxford University Press 2005. 288 S. £ 30,-.
Wallace, R. Jay: Normativity and the Will. Selected Essays on Moral Psychology and Practical Reason. Oxford University Press 2006. 360 S. € 31,90.

Historische Fragen und Ethik

Baumann, Immanuel: Dem Verbrechen auf der Spur. Eine Geschichte der Kriminologie und Kriminalpolitik in Deutschland 1880 bis 1980. Göttingen: Wallstein Verlag 2006. 430 S. € 46,-.
Bavaj, Riccardo: Von links gegen Weimar. Linkes antiparlamentarisches Denken in der Weimarer Republik. Bonn: J. H. W. Dietz Nachf. Verlag 2005. 535 S. E 38,-.
Böhme, Jörn / Kriener, Tobias / Sterring, Christian: Kleine Geschichte des israelitisch-palästinensischen Konflikts. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag 2006. 128 S. E 9,80.
Büsser, Fritz: Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung (Bd.2). Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005. 372 S. € 30,-.
Dahlheim, Werner: Julius Caesar. Die Ehre des Kriegers und die Not des Staates. Paderborn: Schöningh 2005. 321 S. E 24,90.
Dramm, Sabine: V-Mann Gottes und der Abwehr. Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 303 S. € 22,95.
Flasch, Kurt: Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch. Berlin: Alexander Fest Verlag 2000. 445 S. E 34,-.
Friedrich, Martin: Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert (Zugänge zur Kirchengeschichte. Bd. 8). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 296 S. E 13,90.
Geisel, Christof: Auf der Suche nach dem dritten Weg. Das politische Selbstverständnis der DDR-Opposition in den 80er Jahren. Berlin: Ch. Links Verlag 2005. 331 S. E 24,90.
Giesler, Gerd / Hüsmert, Ernst (Hg.): Carl Schmitt. Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien. Berlin: Akademie Verlag 2005. 587 S. E 49,80.
Goehrke, Carsten: Russischer Alltag. Eine Geschichte in neun Zeitbildern vom Frühmittel-

ter bis zur Gegenwart (Sowjetische Moderne und Umbruch. Bd. 3). Zürich: Chronos Verlag 2005. 554 S. e 39,80. *Graf, Friedrich W. / Schluchter, Wolfgang (Hg.):* Asketischer Protestantismus und der Geist des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 311 S. E 49,-.

Hacke, Jens A.: Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik (Bürgertum. Bd. 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006 (März). Ca. 320 S. Ca. € 39,90.

Harris, James A.: Of Liberty and Necessity. The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy. Oxford University Press 2005. 260 S. £ 40,-.

Havemann, Nils: Fußball unterm Hakenkreuz. Der DFB zwischen Sport, Politik und Kommerz. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005. 473 S. E 19,90.

Hein, Bastian: Die Westdeutschen und die Dritte Welt. Entwicklungspolitik und Entwicklungsdienste zwischen Reform und Revolte 1959-1974. München: Oldenbourg Verlag 2005 (Diss.). 334 S. € 39,80.

Heyer, Andreas: Die französische Aufklärung um 1750. Bd. I: Die Diskurse der französischen Aufklärung in der Mitte des 18. Jahrhunderts zwischen Tradition und Innovation. Berlin: Uni Edition 2005. 292 S. e 27,90. / Bd. 2: Bio-bibliographisches Handbuch. Berlin: Uni Edition 2005. 375 S. € 29,90.

Lackmann, Thomas: Das Glück der Mendelssohns. Geschichte einer deutschen Familie. Berlin: Aufbau Verlag 2005. 576 S. E 24,90.

Marschies, Christoph: Ist Theologie eine Lebenswissenschaft? Einige Beobachtungen aus der Antike und ihre Konsequenzen für die Gegenwart. Hildesheim: Olms Verlag 2005. 48 S. E 8,-.

Meyer, Lukas H.: Historische Gerechtigkeit. (Ideen & Argumente). Berlin: de Gruyter 2005. 370 S. € 49,95.

Polanyi, Karl: Chronik der großen Transformation. Artikel und Aufsätze 1920-1945 (Menschliche Freiheit, politische Demokratie und die Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Faschismus. Bd. 3). Marburg: Metropolis Verlag 2005. 339 S. E 29,80.

Schilling, Manuel: Das eine Wort Gottes zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchen-

- kampf bis zum Fall der Mauer. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2005. 326 S. € 34,90.
- Schöllgen, Gregor*: Jenseits von Hitler. Die Deutschen in der Weltpolitik von Bismarck bis heute. Berlin: Propyläen Verlag 2005. 400 S. € 24,90.
- Vierbücher, Heinrich*: Armenien 1915. Was die kaiserliche Regierung den deutschen Untertanen verschwiegen hat. Die Abschachtung eines Kulturvolkes durch die Türken. Bremen: Donat Verlag 2005. 103 S. € 12,-.
- Wenzke, Rüdiger* (Hg.): Staatsfeinde in Uniform? Widerständiges Verhalten und politische Verfolgung in der NVA. Berlin: Ch. Links Verlag 2005. 656 S. € 29,90.
- Wolfrum, Edgar*: Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag 2006. 694 S. € 29,50.
- Wolfrum, Edgar*: Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte in 24 Bänden. Die Bundesrepublik Deutschland 1949-1990 (Bd.23). Stuttgart: Klett-Cotta Verlag 2005. 652 S. € 42,-.
- Wood Jr., James E.*: Church and State in Historical Perspective. A Critical Assessment and Annotated Bibliography. Oxford: Greenwood Publishing Group 2005. 660 S. £ 74,-.
- Woyke, Wichard* (Hg.): China - eine Weltmacht im Aufbruch? Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag 2006. 128 S. € 8,80.
- Gröger, Wolfgang / Grützner; Kurt / Kiehn, Claudia / Schiewek, Werner* (Hg.): Handbuch Polizeiseelsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006 (April). Ca. 264 S. Ca. € 29,90.
- Hake, Joachim / Manderscheid, Hejo* (Hg.): Wie viel Caritas braucht die Kirche - wie viel Kirche braucht die Caritas? Stuttgart: Kohlhammer 2005. 160 S. € 15,-.
- Juhant, Jancz*: Globalisierung, Kirche und post-moderner Mensch. Münster: LIT 2005. 192 S. € 19,90.
- Pietzsch; Henning*: Jugend zwischen Kirche und Staat. Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit in Jena 1970-1989. Köln: Böhlau 2005. 390 S. € 34,90.
- Wood Jr., James E.*: Church and State in the Modern World. A Critical Assessment and Annotated Bibliography. Oxford: Greenwood Publishing Group 2005. 664 S. £ 74,-.

Ökumene und Weltreligionen

- Baudler, Georg*: Gewalt in den Weltreligionen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 219 S. € 34,90.
- Benedikt XVI.*: Gott ist die Liebe. Die Enzyklika »Deus caritas est« - ökumenisch kommentiert. Freiburg i.Br.: Herder 2006 (April). Ca. 144 S. Ca. € 9,90.
- Bennett, Clinton*: Muslims and Modernity. An Introduction to the Issues and Debates. London / New York: Continuum 2005. 320 S. £ 18,99.
- Cohen, Mark R.*: Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter. München: C. H. Beck 2005. 224 S. € 24,90.
- Fornet-Betancourt, Raul* (Hg.): Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen (Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Bd. 22). Frankfurt a.M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2005. 248 S. € 17,90.
- Holz, Klaus*: Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft. Hamburg: Hamburger Edition 2005. 113 S. € 12,-.
- Hunter, Shireen T. / Malik, Huma* (Hg.): Modernization, Democracy and Islam. Oxford: Greenwood Publishing Group 2005. 376 S. £ 63,-.
- Narir-Ali, Michael*: Conviction and Conflict. Islam, Christianity and World Order. London / New York: Continuum 2006. 256 S. £ 14,99.
- Dogmatik und ihre Bedeutung für die Ethik**
- Flores d'Arcais, Paolo / Ratering Joseph*: Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus (Wagenbachs Taschenbücherei). Berlin: Klaus Wagenbach Verlag 2006. 112 S. € 9,90.
- Rahner, Karl*: Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthroposophie und Eschatologie (Bd. 12). Freiburg i.Br.: Herder 2005. 637 S. E 90,-.
- Kirche, Gemeinde, Diakonie, Kirchenrecht, Religionssoziologie**
- Baumann-Holre. Ruth*: Positionspapier zum Thema Sterbehilfe. Zürich: Dialog Ethik 2005. 16 S. € 12,-.

- Reifeld, Helmut* (Hg.): Ehe, Familie und Gesellschaft - Ein Dialog mit dem Islam. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung 2006. 138 S.
- Schleicher, Hans-Georg*: Südafrikas neue Elite. Die Prägung der ANC-Führung durch das Exil. Hamburg: Institut für Afrika-Kunde 2005. 367 S. € 22,-.
- Wrogemann, Henning*: Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zu Begründung und Praxis des Aufrufes zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs. Frankfurt a.M.: Otto Lembeck 2006 (April). Ca. 432 S. Ca. € 25,-.

Anthropologie - theologisch, philosophisch, naturwissenschaftlich

- Aßmann, Alexander*: Die Andersheit. Über kritische Theorie in Frankreich und Deutschland (Papy-Rossa Hochschulschriften 61). Köln: Papy-Rossa-Verlag 2005. 160 S. € 16,-.
- Aus der Au, Christina* (Hg.): Menschsein denken. Anthropologien in theologischer Perspektive. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2005. 120 S. € 20,50.
- Bak, Zanghyon*: Das Menschen- und Weltbild bei Feuerbach und Marx. Zur Begründung der Solidarität (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Bd. 59). Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2006. 245 S. € 42,50.
- Cassirer, Ernst*: An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture (Hamburger Ausgabe Bd. 23). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2006 (Frühjahr). Ca. 276 S. Ca. € 76,-.
- Duncker, Hans-Rainer* (Hg.): Beiträge zu einer aktuellen Anthropologie (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt. Bd. 19). Wiesbaden: Steiner Verlag 2005. 512 S. € 96,-.
- Giordano, Christian ZPatry, Jean-Luc* (Hg.): Wertkonflikte und Wertwandel. Eine pluridisziplinäre Begegnung (Freiburger Sozialanthropologische Studien. Bd. 6). Münster: LIT 2005. 168 S. € 19,90.
- Löhrer, Guido* (Hg.): Philosophische Anthropologie und Lebenskunst. Rainer Marten in der Diskussion. München: Wilhelm Fink Verlag 2005. 216 S. € 29,90.

Nannini, Sandro: Seele, Geist und Körper. Historische Wurzeln und philosophische Grundlagen der Kognitionswissenschaften (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Bd. 60). Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2006. 302 S. € 49,80.

- Persson, Ingmar*: The Retreat of Reason. A Dilemma in the Philosophy of Life. Oxford University Press 2006. 580 S. £ 50,-.
- Reinhard, Wolfgang I Stagl, Justin* (Hg.): Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.v. Bd. 8) Wien: Böhlau 2006. 776 S. € 69,-.
- Scherer, Georg*: Philosophische Anthropologie (Faszination Philosophie). Bamberg: C.C. Buchner 2005. 160 S. € 12,80.
- Taylor, James S*: Personal Autonomy. New Essays. Cambridge University Press 2005. 360 S. £ 45,-.
- Wolf, Kurt*: Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie (Ursprünge des Philosophierens. Bd. 13). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 210 S. € 25,-.

Lebenslauf, Lebensalter, Sozialisation

Thane, Pat (Hg.): Das Alter. Eine Kulturgeschichte. Darmstadt: Primus Verlag 2005. 320 S. € 39,90.

Sexualität, Ehe, Familie

- Amann, Gabriele I Wipplinger, RudolJ* (Hg.): Sexueller Missbrauch. Überblick zu Forschung, Beratung und Therapie. Ein Handbuch. Tübingen: dgvt-Verlag 2005, 1072 S. € 58,-.
- Robertson, CK*. (Hg.): Religion and Sexuality. Passionate Debates. Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2006. 255 S. € 27,20.
- Straub, Eberhard*: Das zerbrechliche Glück. Liebe und Ehe im Wandel der Zeit. Berlin: Wolf Jobst Siedler jr. Verlag 2005. 144 S. E 16,-.
- Taraba, Sylvia*: Das Spiel, das nur zu zweit geht. Die Seltsame Schleife von Sex und Logik (Logik. Bd. I). Heidelberg: Carl-Auer-Verlag 2005. 323 S. € 26,95.

Wiesemann, Claudia: Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft. München: C. H. Beck 2006. 215 S. € 16,90.

Pädagogik und Ethik, Psychologie und Ethik

Bracken, Patrick / Thomas, Philipp: Postpsychiatry. Mental Health in a Postmodern War. Oxford University Press 2005. 250 S. £ 29,95.

Cavell, Marcia: Becoming a Subject. Reflections in Philosophy and Psychoanalysis. Oxford University Press 2006. 200 S. £ 25,-.

Ehrhardt, Christiane: Religion, Bildung und Erziehung bei Schleiermacher. Eine Analyse der Beziehungen und des Widerstreits zwischen den »Reden über die Religion« und den »Monologen«. Berlin: de Gruyter 2005. 334 S. € 46,90.

Foucault, Michel: Die Macht der Psychiatrie. Vorlesungen am College de France 1973-1974. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 600 S. E 36,-.

Gruber, Howard E. / Bödeker, Katja (Hg.): Creativity, Psychology and the History of Science (Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 245). Berlin: Springer 2005. 532 S. \$ 229,-.

Hilt, Annette / Nielsen, Cathrin (Hg.): Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. Ca. 432 S. Ca. E 32,-.

Illouz, Eva: Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Adorno-Vorlesungen 2004. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006. 170 S. € 14,80.

Schubert, Volker: Pädagogik als vergleichende Kulturwissenschaft. Erziehung und Bildung in Japan. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 182 S. € 22,90.

Zaretsky, Eli: Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse. Wien: Zsolnay Verlag 2006. 622 S. € 39,90.

Feministische Ethik

Alcoff/Martin, Linda: Visible Identities. Race, Gender, and the Self (Studies in Feminist Philosophy). Oxford University Press 2006. 352 S. £ 45,-.

Biller-Adorno, Nikola (Hg.): Karriere und Kind. Erfahrungsberichte von Wissenschaftlerinnen.

Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005. 328 S. € 24,90.

Burbach, Christiane / Döge, Peter (Hg.): Gender-mainstreaming. Lernprozesse in wissenschaftlichen, kirchlichen und politischen Organisationen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006 (März). Ca. 240 S. Ca. E 24,90.

Groszholz, Emily R. (Hg.): The Legacy of Simone de Beauvoir. Oxford University Press 2006. 240 S. € 23,60.

Hackett, Elizabeth / Haslanger, Sally (Hg.): Theorizing Feminism. A Reader. Oxford University Press 2006. 608 S. £ 25,-.

King, Ursula / Beattie, Tina (Hg.): Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives. London / New York: Continuum 2005. 288 S. £ 19,99.

Martin Alcoff, Linda: Race, Gender, and the Self. Oxford University Press 2006. 352 S. £ 45,-.

Mullin, Amy: Reconceiving Pregnancy and Child-care (Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy). Cambridge University Press 2005. 224 S. £ 45,-.

Potter, Elizabeth: Feminism and Philosophy of Science. An Introduction. London: Routledge 2006. 160 S. £ 50,-.

Natur, Schöpfung und Ethik

Askani, Hans-Christoph: Schöpfung als Bekenntnis (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 50). Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (April). Ca. 250 S. Ca. € 80,-.

Mumford, Stephen: Laws in Nature. London: Routledge 2006. 248 S. £ 65,-.

Thomas, Günter: Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das »Leben in der zukünftigen Welt«. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2006 (1. Quartal). Ca. 480 S. Ca. € 49,90.

Tymieniecka, Anna-Teresa (Hg.): Human Creation Between Reality and Illusion. Berlin: Springer 2006. 300 S. EI33,-.

Bioethik / Medizinethik

Ach, Johann S. / Pollmann, Arnd (Hg.): No Body is Perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Perspektiven. Bielefeld: Transcript Verlag 2006 (März). Ca. 320 S. Ca. € 25,80.

- Akins, Kathleen I Brook, Andrew* (Hg.): Cognition and the Brain. The Philosophy and Neuroscience Movement. Cambridge University Press 2005. 350 S. £ 40,-.
- Amundson, Ron*: The Changing Role of the Embryo in Evolutionary Thought (Cambridge Studies in Philosophy and Biology). Cambridge University Press 2005. 296 S. E 70,40.
- Aretz, Stefan I Guttmann, Jens I Heinrichs, Bert I Propping, Peter I Schumacher, Johannes I Tautpitz, Jochen*: Prädiktive genetische Testverfahren. Naturwissenschaftliche, ethische und rechtliche Aspekte (Ethik in den Biowissenschaften. Bd. 2). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. 120 S. E 13,-.
- Bathyanay, Alexander I Elitzur; Avshalem* (Hg.): Mind and its Place in the World. Non-Reductionist Approaches to the Ontology of Consciousness. (Phenomenology and Mind, Vol. 7). Heusenstamm: Ontos Verlag 2005. 323 S. E 94,-.
- Battin, Margaret P.*: Ending Life. Ethics and the Way We Die. Oxford University Press 2005. 384 S. £ 45,-.
- Birkenbach, Jerome I Wachbroit, Robert I Wassermann, David*: Quality of Life and Human Difference. Genetic Testing, Health Care and Disability. Cambridge University Press 2005. 288 S. £ 40,-.
- Bogner, Alexander*: Grenzpolitik der Experten. Vom Umgang mit Ungewissheit und Nichtwissen in pränataler Diagnostik und Beratung. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft Verlag 2005. 242 S. E 28,-.
- Dederer, Hans-Georg I Heyer, Martin*: Präimplantationsdiagnostik, Embryonenforschung, Therapeutisches Klonen. Ein vergleichender Überblick zur Rechtslage in ausgewählten Ländern (Ethik in den Biowissenschaften. Bd. 2). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. 120 S. E 13,-.
- DeGrazia, David*: Human Identity and Bioethics. Cambridge University Press 2005. 312 S. E 25,30.
- Düweil, Marcus I Mieth, Dietmar I Rehmann-Sutter, Christoph I* (Hg.): Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude (International Library of Ethics, Law and the New Medicine, Vol. 28). Berlin: Springer 2006. 384 S. E 144,45.
- Glover, Jonathan*: Choosing Children. The Ethical Dilemmas of Genetic Intervention. Oxford University Press 2006. 120 S. E 15,60.
- Grün, Klaus-Jürgen I Roth, Gerhard* (Hg.): Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 168 S. E 14,90.
- Hartmann, Fritz*: Vom Diktat der Menschenverachtung 1946 zur »Medizin ohne Menschlichkeit« 1960. Zur frühen Wirkungsgeschichte des Nürnberger erzteprozesses. (Medizinethische Materialien Heft 161). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2005. 23 S. E 6,-.
- Hilpert, Konrad I Mieth, Dietmar* (Hg.): Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (Quaestiones disputatae Bd. 217). Freiburg: Herder 2006. 480 S. E 36,-.
- Hinkley, Charles C*: Moral Conflicts of Organ Retrieval. A Case of Constructive Pluralism (Value Inquiry Book Series 172). Amsterdam / New York: Rodopi 2005. 209 S. E 47,-.
- Ilklic, Ihan*: Begegnung und Umgang mit muslimischen Patienten. Eine Handreichung für die Gesundheitsberufe. (Medizinethische Materialien Heft 160). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2005. 99 S. E 6,-.
- Kaufmann, Matthias I Sosoe, Lukas* (Hg.): Gattungsethik - Schutz für das Menschengeschlecht? (Treffpunkt Philosophie. Bd. 5). Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2005. 424 S. E 49,80.
- Lenk, Christian/Jakovljevic, Anna-Karina*: Ethik und optimierende Eingriffe am Menschen. (Medizinethische Materialien Heft 159). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2005. 45 S. E 6,-.
- Illis, Ana S. I Johnson, Sandra* (Hg.): Legal Perspectives on Bioethics. London: Routledge 2006. 256 S. £ 65,-.
- Mattei, Jean-Francois*: Das menschliche Genomethisch betrachtet (Blickpunkt Ethik. Bd. 1). Münster: LIT 2005. 152 S. E 14,90.
- Pfleiderer; Georg I Rehmann-Sutter, Christoph* (Hg.): Zeithorizonte des Ethischen. Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik. Stuttgart: Kohlhammer 2006 (1. Quartal). Ca. 280 S. Ca. E 25,-.
- Rasmussen, Lisa* (Hg.): Ethics Expertise. History, Contemporary Perspectives and Applications (Philosophy and Medicine, Vol. 87). Berlin: Springer 2005. 279 S., E 102,-.
- Roetz, Heiner* (Hg.): Cross-Cultural Issues in Bioethics. The Example of Human Cloning. Ams-

- terdam / New York: Rodopi 2006. 470 S. E 98,-.
- Sarkar, Sahotra*: Biodiversity and Environmental Philosophy. An Introduction (Cambridge Studies in Philosophy and Biology). Cambridge University Press 2005. 288 S. £ 45,-.
- Sass, Hans-Martin*: Abwägungsprinzipien zum Cloning menschlicher Zellen. (Medizinethische Materialien Heft 163). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2006. 21 S. € 6,-.
- Sass, Hans-Martin*: Gesundheitskulturen im Internet. E-Health-Möglichkeiten, Leistungen und Risiken (Medizinethische Materialien Heft 166). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2006. E 6,-.
- Sass, Hans-Martin*: Medizinische Ethik bei Notstand, Krieg und Terror. Verantwortungskulturen bei Triage, Endemien und Terror (Medizinethische Materialien Heft 165). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2006. € 6,-.
- Sörensen, Mare*: Krankheit und Gerechtigkeit (Rechtsphilosophische Schriften. Bd. 14). Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2006. 96 S. € 24,50.
- Stoecker, Ralf*: Der Hirntod. Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation (Praktische Philosophie. Bd. 59). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2006 (Frühjahr). Ca. 384 S. Ca. € 34,-.
- Strätling, Meinolfus*: Die gesetzliche Regelung der Patientenverfügung in Deutschland. (Medizinethische Materialien Heft 162). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2005. 51 S. € 6,-.
- van Hooff, Stan*: Caring about Health. Aldershot: Ashgate 2006 (April). Ca. 226 S. Ca. £ 45,-.
- Vollmann, Jochen*: Klinische Ethikkomitees und klinische Ethikberatung im Krankenhaus. Ein Praxisleitfaden über Strukturen, Aufgaben, Modellen und Implementierungsschritte. (Medizinethische Materialien Heft 164). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2006. € 6,-.
- Wasserloos, Arnd*: Wessen Gene, wessen Ethik? Die genetische Diversität des Menschen als Herausforderung für Bioethik und Humanwissenschaften. Berlin: Weißensee Verlag 2005. 285 S. € 34,-.

Ökologie und Umwelt

- Steffler, Christian I Gethmann, Carl F.I Heinloth, Klaus I Rumpf!, KlauslWitt, Andreas*: Ethische

- Probleme einer langfristigen globalen Energieversorgung (Studien zu Wissenschaft und Ethik 2). Berlin: de Gruyter 2005. 360 S. € 88,-

Tierethik

- Gerick, Nicole*: Recht, Mensch und Tier. Historische, philosophische und ökonomische Aspekte des tierethischen Problems (Das Recht der Tiere und der Landwirtschaft. Bd. 4). Baden-Baden: Nomos Verlag 2005. 262 S. € 49,-.

Kultur und Ethik, Religion und Ethik

- Boyd, Robert / Richerson, Peter J.*: The Origin and Evolution of Cultures (Evolution and Cognition Series). Oxford University Press 2005. 464 S. £ 45,-.
- Chignell, Andrew / Dole, Andrew* (Hg.): God and the Ethics of Belief. New Essays in the Philosophy of Religion. Cambridge University Press 2005. 304 S. £ 40,-.
- Dufving, Michael G.*: Problemlösen und Philosophieren. Eine zeichenphilosophische Kulturkritik. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2005. 300 S. € 24,90.
- Elm, Ralf* (Hg.): Vernunft und Freiheit in der Kultur Europas. Ursprünge, Wandel, Herausforderungen. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2006 (Frühjahr). Ca. 320 S. Ca. € 38,-.
- Kaatsch, Hans-Jürgen / Rosenau, Hartmut / Theobald, Werner* (Hg.): Kultur und Religion. Beiträge zu einer Ethik des Dialogs. Münster: LIT 2005. 88 S. e 14,90. *Klausen, Jytte*: Europas muslimische Eliten. Wer sie sind und was sie wollen. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2006. 306 S. € 29,90.
- Lienemann, Wolfgang / Zwahlen, Sara* (Hg.): Kollektive Gewalt. Kulturhistorische Vorlesungen. 2003/2004 (Bd. 104). Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2006. 212 S. € 40,-.
- Lübbe, Hermann*: Die Zivilisationsökumene. Unaufhaltsame Globalisierung (Kulturwissenschaftliche Interventionen. Bd. 6). Berlin: Kulturverlag Kadmos 2005. 192 S. E 19,90.
- Onfray, Michel*: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß. München: Piper Verlag 2006. 319 S. € 14,-. *Renn, Joachim / Srubar, Ilja / Wenzel, Ulrich* (Hg.): Kulturen

- vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 419 S. E 49,90.
- Rorty, Richard/ Vattimo, Gianni:* Die Zukunft der Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006. 114 S. € 16,80.
- Rüsen, Lörrn:* Kultur macht Sinn. Orientierung zwischen Gestern und Morgen. Köln: Böhlau 2006. Ca. 250 S. Ca. € 27,90.
- Spinner, Iohannes:* Die Situation der Menschenwürde in der westlichen Kultur. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin 2005 (Diss.). 260 S. € 28,90.
- Stern, Fritz:* Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag 2005. 490 S. € 24,50.
- Tvlot; Edward B.:* Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Nachdruck. Hildesheim / Zürich / New York: Edition Olms Verlag 2005. 966 S. € 136,-.
- Vieta, Silvio:* Europäische Kulturgeschichte. Eine Einführung. München: Wilhelm Fink Verlag 2005. 480 S. € 39,90.
- White, Norton:* A Philosophy of Culture: The Scope of Holistic Pragmatism. Princeton University Press 2005. 216 S. £ 12,50.
- Yonghae, Kim:* Zur Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte auf einer interreligiösen Metaebene (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Bd. 24). Frankfurt a.M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2005. 324 S. € 24,90.
- Sozialethik, soziale Ordnung, Soziologie und Ethik**
- Anderson, IoeL/ Christman. Iohn* (Hg.): Autonomy and the Challenges to Liberalism. Cambridge University Press 2005. 400 S. € 77,40.
- Bannenberg, Britta I Rössner, Dieter:* Kriminalität in Deutschland. München: C. H. Beck 2005. 125 S. € 7,90.
- Blank, Stefan:* Verständigung und Versprechen. Sozialität bei Habermas und Derrida. Bielefeld: Transcript Verlag 2006 (März). Ca. 240 S. Ca. € 26,80.
- Böschchen, Stefan/ Kratzer, Nick/ May, Stefan:* Nebenfolgen. Analysen zur Konstruktion und Transformation moderner Gesellschaften. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft Verlag 2005. 240 S. € 25,90.
- Breuer, Stefan:* Max Webers tragische Soziologie. Aspekte und Perspektiven. Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (März). Ca. 380 S. Ca. E 50,-.
- Brunkhorst, Hauke/ Costa, Sergio* (Hg.): Jenseits von Zentrum und Peripherie. Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft. Mering: Rainer Hampp Verlag 2005. 257 S. E 24,80.
- Corsten, Michael/Rosa, Hartmut/ Schrader, Ralph* (Hg.): Die Gerechtigkeit der Gesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 348 S. € 32,90.
- Duncan, Craig/ Machan, Tibor R.:* Libertarianism. For and Against. Lanham: Rowman & Littlefields 2005. 192 S. \$ 49,95.
- Errichiello, Oliver C./ Zschiesche, Arnd:* Die Angestellten im 21. Jahrhundert. Hamburg: Moderne Heimat Verlag 2005. 270 S. E 9,-.
- Fish, Jonathan S.:* Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality. Aldershot: Ashgate 2005. 240 S. £ 45,-.
- Fuchs, Peter:* Das System >'error« Versuch über eine kommunikative Eskalation der Modeme. Bielefeld: Transcript Verlag 2005. 120 S. € 13,80.
- Galson, Willam A.:* The Practice of Liberal Pluralism. Cambridge University Press 2005. 216 S. £ 45,-.
- Hanschitz; Rudolf-Christian:* Sicherheit - Mythos der Modeme. Eine Phänomenologie der Fahrlässigkeit (Fermenta philosophica). Freiburg i.Br.: Karl Alber 2005. 204 S. € 22,-.
- Heyting, Frieda/ Winch, Christopher* (Hg.): Conformism and Critique in Liberal Society. Oxford: Blackwell 2005. 240 S. £ 20,-.
- Hull, Richard:* Deprivation and Freedom. A Philosophical Enquiry. London: Routledge 2006. 256 S. £ 65,-.
- Jaeggi, Rahel:* Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005. 268 S. € 24,90.
- Kelek, Necla:* Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2006. 212 S. € 18,90.
- Knodt, Michele/ Fink, Barbara:* Europäische Zivilgesellschaft. Konzepte, Akteure, Strategien (Bürgergesellschaft und Demokratie. Bd. 18). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 411 S. € 44,90.

Wielgig, Sabine (Hg.): Migration und Weltgeschichte. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag 2006. 128 S. € 9,80.

Machan, Tibor R.: Libertarianism Defended. Aldershot: Ashgate 2006 (März). Ca. 250 S. Ca. € 50,-.

Mihr, Volker / Tennstedt, Florian / Winter, Heidi (Hg.): Sozialreform als Bürger- und Christenpflicht. Aufzeichnungen, Briefe und Erinnerungen des leitenden Ministerialbeamten Robert Bosse aus der Entstehungszeit der Arbeiterversicherung und des BGB (1878 -1892). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 412 S. € 45,-.

Mührel, Eric: Philosophische Reflexionen zur professionellen Haltung in der Sozialen Arbeit. Essen: Blaue Eule Verlag 2005. 216 S. E 28,-.

Notle, Paul: Riskante Modeme. Die Deutschen und der neue Kapitalismus. München: C. H. Beck 2006. 256 S. E 19,90.

Runkel, Gunter / Burkart, Günter (Hg.): Funktionssysteme der Gesellschaft. Beiträge zur Systemtheorie von Niklas Luhmann. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 329 S. € 29,90.

Sayer, R. Andrew: The Moral Significance of Class. Cambridge University Press 2005. 247 S. £ 45,-.

Schirmmayer, Frank: Minimum. Vom Vergehen und Neuentstehen unserer Gemeinschaft. München: Karl Blessing Verlag 2006. 250 S. € 16,-.

Schmidt, Walter: Option für die Armen? Erkenntnistheoretische, sozialwissenschaftliche und sozialethische Überlegungen zur Armutsbekämpfung (Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik). Mering: Rainer Hampp Verlag 2005. 399 S. € 32,89.

Schmitt, Annette: Bedingungen gerechten Handelns. Motivations- und handlungstheoretische Grundlagen liberaler Theorien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 265 S. E 24,90.

Stubblefield, Anna: Ethics along the Color Line. Cornell University Press 2005. 216 S. \$ 40,-.

Surowiecki, James: Die Weisheit der vielen. Warum Gruppen klüger sind als Einzelne und wie wir das kollektive Wissen für unser wirtschaftliches, soziales und politisches Handeln nutzen können. München: C. Bertelsmann Verlag 2005. 384 S. E 22,90.

Wieviorka, Michel: Die Gewalt. Hamburg: Hamburger Edition 2005. 230 S. € 25,-.

Politik, politische Ethik

Bensedrine, Sihem / Mestiri, Omar: Despoten vor Europas Haustür. Warum der Sicherheitswahn den Extremismus schürt. München: Antje Kunstmann Verlag 2005. 224 S. € 16,90.

Bredt, Stephan: Die demokratische Legitimation unabhängiger Institutionen. Vom funktionalen zum politikfeldbezogenen Demokratieprinzip (Neue Staatswissenschaften). Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (Mai). Ca. 520 S. Ca. € 70,-.

Brock, Gillian / Brighouse, Harry: The Political Philosophy of Cosmopolitanism. Cambridge University Press 2005. 300 S. € 25,30.

Foisneau, Luc / Merle, Jean-Christophe / Sorell, Tom (Hg.): Leviathan. Between the Wars. Hobbes' Impact on Early Twentieth Century Political Philosophy (Rechtsphilosophische Hefte. Beiträge zur Rechtswissenschaft, Philosophie und Politik. Bd. 11). Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2005. 167 S. € 31,-.

Forster, Greg: John Locke's Politics of Moral Consensus. Cambridge University Press 2005. 336 S. £ 4,-.

Frank, Jill: A Democracy of Distinction. Aristotle and the Work of Politics. University of Chicago Press 2005. 199 S. € 18,90.

Frech, Siegfried / Schmid, Josef (Hg.): Sozialstaat. Reform, Umbau, Abbau? Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag 2006. 192 S. € 16,80.

Gärtner, Heinz: Internationale Sicherheit. Definitionen A-Z. Baden-Baden: Nomos Verlag 2005. 184 S. E 29,-.

Gerns, Willi (Hg.): Philosophie und Politik. Festschrift für Robert Steigerwald. Essen: Neue Impulse-Verlag 2005. 418 S. € 19,89.

Hübinger, Gangolf: Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006 (März). Ca. 264 S. Ca. € 24,90.

Iustenhoven, Heinz-Gerhard / Stuben, Joachim (Hg.): Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik (Bd. 28). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 450 S. Ca. € 40,-.

Kaiser, André / Leidhold, Wolfgang (Hg.): Demokratie - Chancen und Herausforderungen im 21. Jahrhundert (Beiträge zur empirischen Demokratieforschung). Münster: LIT 2005. 160 S. € 9,90.

Macedo, Stephen/Williams, Melissa S. (Hg.): Political Exclusion and Domination (Nomos 46).

- New York University Press 2005. 368 S. € 54,90.
- Malovic, Nenad*: Politische Repräsentation und transzendente Wahrheit. Eric Voegelin im öffentlichen Diskurs: politische Institutionen einer pluralistischen Gesellschaft als Verwirklichung der transzendenten Wahrheit. Dissertation.de 2005. 296 S. e 43,- (pdf-Datei € 21,50).
- Petersen, Thomas*: Der Wert der Freiheit. Deutschland vor einem neuen Wertewandel? Freiburg i.Br.: Herder 2005. 152 S. € 15,-.
- Prunier, Gerard*: The Ambiguous Genocide. Crisis in Worlds Politics. Cornell University Press 2005. 212 S. \$ 24,-.
- Rinderle, Peter*: Der Zweifel des Anarchisten. Für eine neue Theorie von politischen Verpflichtungen und staatlicher Legitimität. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2005. 369 S. € 49,-.
- Schmitz, Heinz-Gerd*: Die dunkle Seite der Politik. Philosophische Theorien des Despotismus, der Diktatur und des Totalitarismus (Philosophische Schriften. Bd. 62). Berlin: Duncker & Humblot 2005. 180 S. € 64,-.
- Schüßler, Wemer / Sturm, Erdmann* (Hg.): Macht und Gewalt. Annäherung im Horizont des Denkens von Paul Tillich. Münster: LIT 2005. 128 S. € 19,90.
- Weiss, János*: Die Konstitution des Staates. Zu einer staatsrechtlichen Reformulierung der kritischen Theorie (Europäische Hochschulschriften 20, Philosophie. Bd. 691). Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Verlag 2006. 424 S. € 68,50.
- nes theologischen Dialogs (Beiheft der Zeitschrift für Mission Nr. 6). Frankfurt a.M.: Verlag Otto Lembeck 2006 (April). Ca. 160 S. Ca. € 14,80.
- Lutz-Bachmann, Matthias / Niederberger, Andreas* (Hg.): Krieg und Frieden im Prozess der Globalisierung. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft Verlag 2005. 200 S. E 24,-.
- Mappes-Niediek, Norbert*: Die Ethno-Falle. Der Balkan-Konflikt und was Europa daraus lernen kann. Berlin: Ch. Links Verlag 2005. 220 S. € 14,90.
- Musallam, Adnan A.*: From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism. Oxford: Greenwood Publishing Group 2005. 280 S. f 25,99.
- Trimondi, Victoria / Trimondi, Victor*: Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse. München: Wilhelm Fink Verlag 2006. 597 S. € 39,90.
- Verenkotte, Clemens*: Das Ende der friedlichen Gesellschaft. Deutschlands Illusionen im globalen Krieg. München: Droemer Knaur Verlag 2005. 335 S. € 19,90.
- von den Steinen, Ulrich*: Unzufrieden mit dem Frieden. Militärseelsorge und Verantwortungsethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006 (April). Ca. 197 S. Ca. € 24,90.
- Woyke, Wichard* (Hg.): Krieg und Frieden. Prävention, Krisenmanagement, Friedensstrategien. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag 2006. 114 S. E 8,80.

Recht, Rechtsethik

Friedensethik, Krieg und Frieden

- Baberowski, Jörg* (Hg.): Moderne Zeiten? Krieg, Revolution und Gewalt im 20. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag 2006 (März). Ca. 210 S. Ca. € 26,90.
- de Waal, Alex / Flint, Julie*: A Short History of a Long War. African Arguments. London: Zed Books 2006 (März). Ca. 176 S. Ca. £ 12,-.
- Frech, Siegfried / Trummer, Peter I.* (Hg.): Neue Kriege. Akteure, Gewaltmärkte, Ökonomie. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag 2006. 192 S. € 16,80.
- Kamphausen, Erhard / Köberlin, Gerhard* (Hg.): Gewalt und Gewaltüberwindung. Stationen ei-
- Alexander, Larry*: Is There a Right of Freedom of Expression? (Cambridge Studies in Philosophy and Law). Cambridge University Press 2005. 216 S. E 24,70.
- Alexy, Robert* (Hg.): Juristische Grundlagenforschung. Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (TVR) vom 23.-25. September 2004 in Kiel (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 104). Stuttgart: Steiner Verlag 2005. 200 S. € 44,-.
- Bäcker, Carsten / Baufeld, Stefan*: Objektivität und Flexibilität im Recht. Tagung des Jungen Forums (JFR) der IVR in Kiel im September 2004 und in Hagen im April 2005. Stuttgart: Steiner Verlag 2005. 200 S. € 44,-.

Binnmore, Ken: Natural Justice. Oxford University Press 2005. 224 S. £ 18,-.

Brune, Guido: Menschenrechte und Menschenrechtsethos. Zur Debatte um eine Ergänzung der Menschenrechte durch Menschenpflichten (Bd. 27). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 190 S. € 29,-.

Cromartie, Alan / Skinnnet, Quentin (Hg.): Thomas Hobbes. Writings on Common Law and Hereditary Right. Oxford University Press 2005. 263 S. £ 55,-.

Fanzun, Jon A.: Die Grenzen der Solidarität. Schweizerische Menschenrechtspolitik im Kalten Krieg. Zürich: NZZ Buchverlag 2005. 464 S. € 39,-.

Gans, Eduard: Naturrecht und Universalrechtsgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 530 S. € 10,-.

Gierhake, Katrin: Begründung des Völkerstrafrechts auf der Grundlage der Kantischen Rechtslehre (Schriften zum Strafrecht, Heft 167). Berlin: Duncker & Humblot 2005. 318 S. E 76,-.

Glaser, Andreas: Nachhaltige Entwicklung und Demokratie. Ein Verfassungsrechtsvergleich der politischen Systeme Deutschlands und der Schweiz (Recht der Nachhaltigen Entwicklung I). Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 435 S. € 69,-.

Graf, Friedrich W.: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze. München: C. H. Beck 2005. 100 S. € 12,-.

Grothe, Ewald: Zwischen Geschichte und Recht. Deutsche Verfassungsgeschichtsschreibung 1900-1970. München: Oldenbourg Verlag 2005. 486 S. € 64,80.

Harke, Jan D.: Vorenthaltung und Verpflichtung. Philosophische Ansichten der Austauschgerechtigkeit und ihr rechtshistorischer Hintergrund (Schriften zur Rechtstheorie, Heft 225). Berlin: Duncker & Humblot 2005. 105 S. € 62,-.

Hornle, Tatjana: Grob anstößiges Verhalten. Strafrechtlicher Schutz von Moral, Gefühlen und Tabus. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2005. 522 S. € 74,-.

Autoren

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.

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

Hartmut Kreß, Dr. theol., geb. 1954, ist Professor für Systematische Theologie / Ethik an der Universität Bonn.

Torsten Meireis, Dr. theol, geb. 1964, Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, gegenwärtig tätig als Assistent am Institut für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften, Münster.

Settimio Monteverde, VDM, MAE, geb. 1966, ist Anästhesiepfleger und Dozent für Medizin und Pflegeethik.

Volker Stümke, Dr. theol., geb. 1960, ist Dozent für evangelische Sozialethik an der Führungsakademie der Bundeswehr, Hamburg und Lehrbeauftragter für Systematische Theologie an der Universität Hamburg.

Einleitung

Vor nunmehr 30 Jahren stellte Heinz-Eduard Tödt anlässlich der Vorstellung seiner Theorie ethischer Urteilsfindung in dieser Zeitschrift mit kritischem Blick auf die seinerzeit populären Konzeptionen der Situationsethik heraus: Die Annahme, die Kriterien einer Entscheidung würden aus der Situation selbst, »aus dem Augenblick hervorspringen« eine zu abstrakte Verkürzung der Problematik darstelle. »Versteht man die Situation aber nicht bloß abstrakt, sondern konkret, dann erkennt man auch die großen Schwierigkeiten, die jede qualifizierte Situationsanalyse zu bewältigen hat«. Tödts Entscheidungsmuster ist in der Folgezeit nicht ohne Widerspruch geblieben, die Bedeutung einer präzisen Situationsanalyse wird jedoch allenthalben zugestanden: Wer urteilen und entscheiden möchte, muss wissen, was der Fall ist. Während Tödt selbst sich dabei noch skeptisch über die Verwendbarkeit von Erkenntnissen aus den jeweiligen Fachdisziplinen äußerte, da der Widerstreit von Expertengutachten und das Fehlen von Vergleichsmaßstäben letztlich den Einzelnen doch wieder auf seine eigene Wahrnehmung der konkreten Situation zurückwerfe, haben gerade die Problemlagen in der biomedizinischen Ethik gezeigt, wie unverzichtbar eine genaue Kenntnis der Faktenlage ist. Diese zu erlangen, sind Ethikerinnen und Ethiker auf präzise Beschreibungen angewiesen und müssen dazu auf die Erkenntnisse anderer Fachrichtungen zurückgreifen - auch wenn ebenso unbestritten sein dürfte, dass diese Beschreibungen nicht selbst bereits an die Stelle einer ethischen Urteilsbildung treten können.

Präzisierungen im Blick auf aktuelle Debatten zu leisten ist vor diesem Hintergrund ein wichtiges Ziel der Zeitschrift für Evangelische Ethik. Im Bereich der Wirtschafts- und der Bioethik präsentieren die Studien und der Bericht dieses Hefts Vorschläge zu einer genaueren Situationsanalyse: Andreas Busch unterzieht in seinem Beitrag die in der politischen Diskussion oft uninterfragt vorgebrachte Auffassung einer kritischen Überprüfung, nach der im Zeitalter der Globalisierung nationale Wirtschaftstile und Traditionen, insbesondere das »Modell Deutschland« mit seiner zurückhaltenden Fiskalpolitik, einer auf strikte Preisstabilitätspolitik bedachten unabhängigen Bundesbank und einem hohen Maß von Kooperation in den Arbeitsbeziehungen nicht mehr zukunftsfähig sei. Seine Studie mahnt dabei zur Zurückhaltung gegenüber allzu zugespitzen schnellen Folgerungen: Weder erweist es sich unter den Bedingungen der Globalisierung als unumgänglich, nationale Besonderheiten aufzugeben, noch aber kann eine Wirtschaftsordnung angesichts weltweiter Veränderungen in der Statik verharren. Allerdings scheint, so seine vorsichtige Schlussfolgerung, ein Wandel im System naheliegender als ein Wandel des Systems.

Weyma Lübke und Lukas Ohly nehmen jeweils Präzisierungen auf dem Gebiet der biomedizinischen Ethik vor, und zwar nicht im Blick auf die naturwissenschaftlichen Grundlagen, sondern auf die jeweils gebrauchten Beschreibungsmuster. Gerade die Studie von Weyma Lübke zum Diskriminierungsvorwurf als moralischem Vorwurf in der Debatte um die vorgeburtliche Selektion genetisch geschädigter Föten macht dabei eindringlich deutlich, wie sehr Tödts Mah-

nung, die Situation nicht einfach als eine objektive Größe zu verstehen, sondern als abhängig von den Erfahrungen von Einzelnen oder Gruppen zu begreifen, ihr Recht hat. Über eine Analogiebildung zur Frage der Partnerwahl kommt Lübke zu dem Schluss, dass ein moralischer Tadel der Pränataldiagnostik und der nachfolgenden Selektion, der auf die Behauptung abzielt, hierbei würden Menschen mit Behinderungen diskriminiert, großen Begründungslasten ausgesetzt sieht. Insbesondere gilt es zu prüfen, in wie weit nicht ein solcher Diskriminierungsvorwurf sich selbst als Diskriminierung gegen die betroffenen Frauen richten könnte. Darüber hinaus stellt sie kritisch in Frage, in wieweit solche Diskriminierungsvorwürfe überhaupt Grundlage rechtlicher Regelungen sein sollten - eine angesichts des gerade in Kraft getretenen deutschen Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes eine sehr aktuelle Frage. Lukas Ohly wiederum setzt sich mit der Problematik auseinander, unter welchen Bedingungen Menschenrechte sprachlogisch sinnvoll auf Embryonen übertragen werden können. In der Aufnahme von Saul Aarons Kripkes referenztheoretischen Überlegungen kommt er zu dem Schluss, dass die Übertragung von Menschenrechten auf noch nicht im Uterus der späteren Mutter eingenistete Embryonen abzulehnen sei.

Zur Situationsanalyse gehört immer auch eine Auseinandersetzung mit aktuellen politischen Entwicklungen. Da hier der europäischen Ebene eine wachsende Bedeutung zukommt, berichtet Kathrin Hatzinger vom Büro der EKD in Brüssel in lockerer Folge in der ZEE über relevante Diskussionslagen auf der Ebene der EU.

Eine präzise Situationsanalyse schließlich bildet auch den Anlass für den Kommentar von Traugott Jähnichen. Die Ergebnisse einer von Volkhard Krech durchgeführten Bochumer Studie zur religiösen Vielfalt in Nordrhein-Westfalen geben für ihn Anlass, die Frage dem Beitrag der Religionen zur gesellschaftlichen Integration unter den Bedingungen religiöser Pluralität erneut auf die Agenda politisch-ethischer Reflexion zu setzen.

Mit dem Erscheinen dieses Heftes kann die Zeitschrift für Evangelische Ethik auf 50. Jahrgänge ihres Erscheinens zurückblicken. Aus diesem Anlass laden die Herausgeber und der Verlag zusammen mit der Evangelischen Akademie zu Berlin am 1. Dezember 2006 ganz herzlich zu einer Jubiläumsveranstaltung ein, die zu gleichen Teilen dem Rückblick auf 50 Jahre ethische Diskussion im deutschen Sprachraum und dem Ausblick auf kommende Aufgabenfelder und Herausforderungen gewidmet sein soll. Ein detailliertes Programm ist am Ende dieses Heftes abgedruckt. Im Namen der Herausgeber möchte ich an dieser Stelle allen Autorinnen und Autoren für ihr Engagement für diese Zeitschrift herzlich danken, aber natürlich auch allen Leserinnen und Lesern, die der ZEE über die Jahre hin die Treue gehalten haben und – so hoffen wir – auch weiter halten werden.

Reiner Anselm

Pluralität der Religionen und gesellschaftlicher Zusammenhalt

Institutionenökonomische Perspektiven

Von Traugott Jähnichen

Vor zehn Jahren führten Otfried Höffe und Hans Küng eine heftige Auseinandersetzung über die Bedeutung der Religionen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Während Höffe auf die sinkenden Bindekräfte der Religionen, vor allem der christlichen Kirchen in modernen Gesellschaften, verwies und deutliche Skepsis gegenüber den religionenübergreifenden Integrationsmöglichkeiten äußerte, kritisierte Küng die Vernachlässigung bzw. sogar die Ignorierung der Religionen durch Höffe und stellte angesichts der desintegrierenden Rolle von fundamentalistischen und rigoristischen Formen der Religionen die Verpflichtung auf ein den Religionen gemeinsames Weltethos, wie vom Parlament der Weltreligionen 1993 in Chicago verabschiedet, als grundlegende Basis des Zusammenlebens unter den Bedingungen religiöser und weltanschaulicher Pluralität heraus.' Im Blick auf die Entwicklungen und spektakulären Ereignisse der letzten zehn Jahre und der aktuellen, oft hektischen Versuche in unserer Gesellschaft, Integrationsgipfel und -maßnahmen unter Einbeziehung von Vertretern der Religionsgemeinschaften zu organisieren, ist die hiermit bezeichnete Kontroverse nach wie vor virulent. In den folgenden Überlegungen soll versucht werden, unter Berücksichtigung empirischer Daten und in Anknüpfung an die neuere ökonomische Institutionentheorie einen Problemfortschritt über die bezeichnete Kontroverse hinaus zu formulieren.

Empirisch gehaltvolle Untersuchungen zur religiösen Pluralität in der Bundesrepublik Deutschland gibt es nur für begrenzte Regionen, die gesicherte und repräsentativste Untersuchung hat in diesem Sommer ein Team unter Leitung von Volkhard Krech an der Ruhr-Universität Bochum zum Thema »Religiöse Vielfalt in NRW« vorgelegt.' Danach hat die Religionsdiversität in den letzten drei Jahrzehnten in erheblicher Weise zugenommen. In NRW lassen sich nach der Bochumer Studie rd. 228 religiöse Organisationen oder Strömungen mit 7000 Gemeinden oder Ortsgruppen ausmachen, der insgesamt rd. 75,4 % der NRW-Bevölkerung angehören. Nach wie vor sind die beiden großen christlichen Kirchen die mitgliederstärksten Organisationen, der römisch-katholischen Kirche gehören rd. 42 %, den evangelischen Landeskirchen rd. 28,4 % der Gesamtbevölkerung an. Damit gehören knapp über 70 % der Bevölkerung den beiden großen christlichen Kirchen an, allerdings steigt die Anzahl anderer Religionsgemeinschaften kontinuierlich an. Wesentlicher Grund für die zunehmende Pluralisierung ist die Migration: Die meisten Muslime - knapp 6 % der NRW-Bevölkerung sind Muslime, von ihnen ist ungefähr die Hälfte,

exakt 2,78 % der Bevölkerung, in religiösen Organisationen engagiert - sind erst seit dem Beginn der 1960er Jahre eingewandert, dasselbe gilt für Angehörige der orthodoxen Kirchen, der östlichen Religionen wie auch für die starke Zunahme der jüdischen Gemeinden durch Migranten aus der ehemaligen Sowjetunion. Die Bedeutung der Migration für die Bevölkerungsstruktur in NRW lässt sich daran ablesen, dass rd. 20 % der Bevölkerung einen Migrationshintergrund hat, d.h. dass entweder sie selbst oder mindestens ein Elternteil aus einem Land außerhalb der Bundesrepublik Deutschland zugewandert ist.

Im Blick auf das Teilnahmeverhalten der Migranten lässt sich ein im Vergleich zur länger angesiedelten Bevölkerung deutlich gesteigertes religiöses Engagement feststellen: Gleichgültig, ob es sich um Muslime, Juden, orthodoxe Christen, katholische Christen aus Südeuropa oder evangelische Christen, die als Spätaussiedler in die Bundesrepublik eingewandert sind, handelt: ihr aktives religiöses Teilnahmeverhalten ist jeweils um ein Vielfaches höher als bei der übrigen Bevölkerung. Aus diesem Befund lässt sich als empirisch gut gesichertes Faktum festhalten, dass aktive Religiosität gerade bei Migranten als ein wichtiger Identitätsfaktor fungiert, so dass es durch die Migration zu einer Pluralisierung wie zu einer Intensivierung des religiösen Lebens in NRW gekommen ist. Vorsichtig lässt sich als Ergebnis formulieren, dass die gesteigerte Pluralität nur bedingt zu einer quantitativen Ausweitung religiöser Aktivitäten führt, Religiosität bei Migranten jedoch zu einem starken Identitätsmarker wird, was im Übrigen im globalen Maßstab der Fall zu sein scheint. Aufgrund einer tendenziell weiteren Zunahme der Bevölkerung mit Migrationshintergrund ist somit auch kurz- und mittelfristig eine weitere Zunahme der Pluralisierung und Intensivierung des religiösen Lebens in Deutschland zu erwarten.

Die grundlegende gesellschaftspolitische Frage, ob und inwieweit religiöse Pluralität Konflikte nährt oder eher Toleranz und ein multireligiöses Zusammenleben lehrt, lässt sich gegenwärtig kaum gesichert beantworten. Dennoch weist die Bochumer Untersuchung darauf hin, dass sich in den Jahren 2000 bis 2004 die Häufigkeit religionsrechtlicher Konflikte an den Verwaltungsgerichten im Vergleich zum Zeitraum 1995 bis 1999 stark zugenommen hat. Die häufigsten religionsrelevanten Konflikte vor Gericht beziehen sich auf Schulkonflikte sowie auf Auseinandersetzungen im Blick auf das öffentliche Baurecht. Dabei stehen neben muslimischen Gemeinden insbesondere Spätaussiedlergemeinden der Evangeliumschristen-Baptisten im Mittelpunkt der Konflikte.

Angesichts dieser Entwicklungen ist die Bedeutung der Religionen für die gesellschaftliche Entwicklung offenkundig deutlich relevanter, als es Höffes Vermutung entspricht, dass der religiöse Pluralismus »uns keine großartigen Koexistenzfähigkeiten mehre" abfordere. Damit ist jedoch nicht per se das Küng'sche Projekt Weltethos bestätigt, das wesentlich auf eine normative Integration moderner Gesellschaften setzt, indem aus den religiösen Traditionen auf dem Weg der Religionsdialoge ein Weltethos entwickelt werden soll.

Um diese Fragestellung zu erörtern, soll im Folgenden auf die ökonomische Institutionentheorie zurückgegriffen werden. Die Bezugnahme auf einen ökonomischen Theorieansatz mag in diesem Zusammenhang befremdlich erscheinen." Es ist jedoch daran zu erinnern, dass das Wirtschaftssystem über einen bedeutenden Erfahrungsvorsprung im Umgang mit fremden Kulturen und Religionen verfügt. Indem der Handel als organisierte Form der Begegnung mit Fremden im Gegensatz zu Raub oder Krieg zu verstehen ist, haben Wirtschaftsakteure gelernt, sich stets auf andere Kulturen einzustellen und in friedlicher Weise zum wechselseitigen Vorteil zu

kooperieren. In diesem Sinn hat Montesquieu vom »doux commerce« gesprochen und die potenzielle Konfliktbegrenzung, die dem Handel innewohne, herausgestellt. Gegenüber dieser allzu optimistischen Perspektive ist allerdings an Karl Marx zu erinnern, der sarkastisch die Rede vom »doux commerce« im Blick auf die Eroberung und Ausbeutung der Kolonien durch die Europäer seit dem 16. Jahrhundert aufgegriffen hat." Trotz dieser Einschränkung ist die Nähe des Wirtschaftssystems zu Formen transkultureller Kooperation bemerkenswert und kann zumindest auf ökonomische Theorieperspektiven neugierig machen.

Die Institutionenökonomie befasst sich mit Analysen der Gestaltung und Evolution sowie des ökonomisch effizienten Einsatzes von Institutionen. Institutionen werden hier verstanden als Arrangements für den Austausch von Gütern, Leistungen und Verfügungsrechten. Die Transaktionskostentheorie, deren wichtigster Vertreter Oliver E. Williamson ist, analysiert im Rahmen der Nutzung der ökonomischen Institutionen des Wirtschaftssystems - Märkte, Bürokratien und Zwischenformen - die Einsparung von Transaktionskosten, d.h. aller bei einer Transaktion anfallenden Anbahnungs-, Vereinbarungs-, Abwicklungs-, Anpassungs- und Kontrollkosten. Dementsprechend kann die Organisationsvielfalt erklärt werden »by the fact that transactions differ in their attributes, on account of which their governance needs vary.«? Aus ethischer Sicht ist in diesem Zusammenhang interessant, dass der institutionentheoretische Ansatz durch explizit anthropologische Verhaltensannahmen bestimmt ist. Die anthropologischen Grundannahmen der Institutionenökonomie sind »begrenzte Rationalität« und »Opportunismus«, in späteren Publikationen ergänzt durch das Konzept der »Würde« des Menschen."

In Anlehnung an den organisationstheoretischen Imperativ der Institutionenökonomie lässt sich im Blick auf das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen folgender Imperativ formulieren: »Organisiere das gesellschaftliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen so, dass die begrenzte Rationalität nur sparsam eingesetzt werden muss, das Zusammenleben vor den Risiken des Opportunismus geschützt wird und eine Kultur der Kommunikation in Entsprechung zur Würde des Menschen etabliert wird.«

Dieser Imperativ ist skizzenhaft zu entfalten. Die Beachtung begrenzter Rationalitätsstandards bedeutet in diesem Zusammenhang, einerseits auf kulturspezifische Ausprägungen von Rationalität Rücksicht zu nehmen und sich vor diesem Hintergrund darüber Rechenschaft abzulegen, dass der Zugriff auf Rationalität, insbesondere auch der Zugriff auf die praktische Vernunft, nur begrenzt erfolgen kann. Praktisch Vernunft ist in dieser Perspektive als »knappes Gut« zu charakterisieren. Diese Überlegung ist kritisch gegenüber solchen Positionen vorzubringen, welche von weitreichenden Voraussetzungen ausgehen, wie sie etwa Theorien der Anerkennung des Fremden zugrunde liegen. Auch das Projekt »Weltethos« muss sich in diesem Zusammenhang fragen lassen, inwieweit es in der Gefahr steht, die Prozesse der Identitätsbildung großer Teile der Religionsgemeinschaften und damit die Standards der praktischen Vernunft zu überfordern. Demgegenüber ist im Sinne der einschränkenden Annahme begrenzter Rationalität eher auf eine Haltung der Toleranz zu verweisen, die in Anlehnung an die lateinische Wortbedeutung das Erdulden oder das Ertragen anderer Religionen und Lebensmuster impliziert.

Aus der Handlungsmaxime »Schutz vor Opportunismus« ist die Überlegung abzuleiten, dass ein reales oder erwartbares normverletzendes Verhalten von Einzelnen diesen nach Möglichkeit keine Vorteile verschaffen darf, da sich sonst andere Akteure ebenfalls zu normverletzenden Verhaltensweisen ermuntert sehen könnten. Da in modernen, in der Regel hochanfälligen Ge-

sellschaften auch einzelnen Akteuren ein hohes Defektierungspotenzial zukommen kann, welches Kooperationen zerstören kann, sind alle gesellschaftlichen Institutionen, gerade auch diejenigen, welche das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen regeln, einem Opportunismustest zu unterziehen. Daraus folgt, dass vorrangig solche Regeln des Zusammenlebens empfohlen werden können, die eine Kooperation zum wechselseitigen Vorteil aller ermöglichen, um opportunistisches Verhalten durch die Schaffung von Anreizen für allgemeine Vorteilserwartungen einzugrenzen. Die Regeln des Zusammenlebens unterschiedlicher Religionen sollten dementsprechend - hier ist an entsprechende Vorschläge Höffes anzuknüpfen - im Rahmen einer »bescheidenen Moral- -für jeden vorteilhaft«, begründet werden.

Diese Überlegung lässt sich in rechtlicher wie in zivilgesellschaftlicher Perspektive konkretisieren. Zum einen sind auf der rechtlichen Ebene Modifikationen des bisherigen Religionsrechts anzustreben, um eine strikte Gleichbehandlung und damit wechselseitige Vorteile aller Religionsgemeinschaften zu ermöglichen. Eine solche Gleichberechtigung setzt voraus, dass sich die Religionsgemeinschaften selbständig als Organisationen in dem Funktionsbereich des Religionssystems verorten, sich damit selbst begrenzen und ohne Anspruch auf eine rechtlich gewährte Dominanz als gleichberechtigte Organisationen im Verbund mit anderen Religions- und Überzeugungsgemeinschaften ihren gesellschaftlichen Ort finden." Von staatlicher Seite erfordert dies, das deutsche Religionsrecht so zu modifizieren, dass in Kontinuität zu den das Staatskirchenrecht prägenden Rechtstraditionen auch andere Religionsgemeinschaften einen vor dem Gesetz gleichberechtigten Zugang zu diesen Rechten finden können. Als Konkretion ist hier an die Kopftuchdebatte zu erinnern: Da kein analoges Verbot Lehrern und Lehrerinnen das Tragen von Ordenstrachten, Kreuzen oder anderen religiösen Symbolen verbietet, verweigert eine entsprechende Rechtsregelung Muslimen eine ebenbürtige Stellung und unterminiert faktisch das Religionsrecht.

Ein modifiziertes Religionsrecht ist die Voraussetzung für die Etablierung von in der Form von Anreizen strukturierten Kooperationsregeln unterschiedlicher Religionsgemeinschaften, bildet jedoch nicht allein die Gewähr für dauerhafte Kooperationen. Ergänzend müssen Formen der Selbstbindung der Religionsgemeinschaften hinzukommen, d.h. öffentlich und transparent abgegebene Selbstverpflichtungen, aus deren Einhaltung sich in hohem Maße die gesellschaftliche Reputation der entsprechenden Religionsgemeinschaften speist. Im Rahmen solcher Selbstbindungen sind erwartbare Verhaltensweisen und grundlegende Normen der jeweiligen Religionsgemeinschaft transparent darzustellen, so dass das jeweilige Verhalten der Organisation und ihrer Mitglieder sowie entsprechende Verlautbarungen kritisch gemessen und bewertet werden können.

Im Rahmen dieser öffentlichen Selbstbindungen von Religionsgemeinschaften kann auch den von Küng hervorgehobenen interreligiösen Dialogen eine wichtige Funktion zukommen. Solche Dialoge, die sich auf Fragen des Alltagslebens, des gemeinsamen sozialen Handeins, der religiösen Erfahrung oder auch auf den theologischen Diskurs beziehen, können im Idealfall zu religionenübergreifenden Selbstbindungen der beteiligten Partner führen und erhöhen aufgrund der dialogischen Verständigung in besonderer Weise die öffentliche Reputation der Beteiligten. Die Form der Selbstbindung beinhaltet einen starken Schutz vor Opportunismus, da alle Seiten in der Regel einen beträchtlichen Aufwand betreiben, um sich im Rahmen solcher Dialoge zu profilieren und einen nicht unbeträchtlichen Teil ihrer Reputation aus diesen zivilgesellschaftlichen Diskursen gewinnen. Religionsrecht und zivilgesellschaftlicher Dialog können somit die sich

wechselseitig ergänzenden Formen sein, um Verhaltens- und Kooperationsregeln von Religionsgemeinschaften zu stabilisieren, die normverletzendes Handeln strikt sanktionieren und auf diese Weise einen Schutz vor opportunistischem Handeln bieten.

Die dritte Maxime thematisiert die Würde der Menschen, die hier im Sinne der Achtung vor dem Wahrheitsverständnis der Vertreter jeweils anderer Religionsgemeinschaften auszulegen ist. Der Begriff »Achtung« bezeichnet nach Kant die positiv gefühlsmäßige, unmittelbare Willensbestimmung durch das Sittengesetz, wodurch die Achtung den Eigensinn der Einzelnen bricht.¹¹ Achtung vor dem Wahrheitsverständnis des Anderen übersteigt die Haltung der Toleranz, da sie die Fähigkeit zur Selbstrelativierung der eigenen Praxis und der eigenen religiösen Erfahrung impliziert. Da die externe Konstitution als charakteristisch für alle religiösen Glaubensweisen bezeichnet werden kann¹², steht die eigene religiöse Praxis und Erkenntnis jeweils einem ihr unverfügbaren Grund gegenüber und nötigt zu einer Selbstkritik gegenüber möglichen Verabsolutierungstendenzen der eigenen Tradition. Die in einer solchen Selbstrelativierung wurzelnde Achtung vor dem Wahrheitsverständnis des Anderen schließt einen theologischen Streit um die Wahrheit nicht aus, sondern ermöglicht ihn erst. Die Verteidigung des eigenen Wahrheitsanspruches und die Anfragen an andere Glaubensweisen, wie sie zumindest für die Dialogebene des theologischen Diskurses kennzeichnend sind, können offen kommuniziert werden, wenn dies auf der Grundlage der wechselseitigen Achtung geschieht. Einschränkend bleibt auch hier die Gefahr der Überforderung der Rationalitätsstandards zu beachten, wengleich zu erwarten ist, dass auf der Grundlage einer sich entwickelnden interreligiösen Dialogkultur entsprechende Verhaltensweisen eingeübt und schließlich vorausgesetzt werden können.

Der skizzierte Imperativ für das gesellschaftliche Zusammenleben der Religionen verdankt sich einer institutionenökonomischen Perspektive, die auf explizit normativen und anthropologischen Grundannahmen fußt. Im Rahmen einer theologisch-ethischen Bewertung müsste näher untersucht werden, ob und inwiefern die genannten Annahmen mit entsprechenden theologischen Basisüberzeugungen zu vermitteln sind. Auf jeden Fall ist die Zielperspektive einer allgemein gültigen Kooperationsordnung eine Grundlage, welche das hier vorgestellte Konzept mit theologischen Motiven verknüpft. In diesem Zusammenhang ist auf den für das Verständnis des Politischen maßgeblichen Denker der Christentumsgeschichte, Augustin, zu verweisen, der im 19. Buch von »De civitate Dei« aufgezeigt hat, dass und wie Menschen mit divergierenden Weltdeutungen unter unvollkommenen irdischen Bedingungen miteinander auskommen können. Das Streben nach unterschiedlichen Zielen in der Lebensführung und damit eine gewisse Pluralität von Lebensauffassungen sind nach Augustin durchaus rational zu verantworten. Daher darf der Staat kein genuin moralisches Staatsfundament einfordern, allerdings ist für alle Bürger plausibel zu machen, dass ein relativ gerechter und gut funktionierender Staat allen Vorteile bietet. Das Motiv der Strukturierung von gesellschaftlichen Kooperationsregeln in der Form von Anreizen lässt sich somit zumindest in nuce bereits bei Augustin nachweisen.

Die von Augustin vertretene und bis heute grundlegende Konsequenz lautet, dass der Staat nicht das gute Leben der Menschen realisieren wollen darf, sondern dass er allen Bürgern angemessene Voraussetzungen für das jeweils eigene Streben nach dem guten Leben zu sichern hat, in erster Linie eine intakte Gesellschaftsordnung. Auf dieser Basis, so die Weiterführung dieses Denkens, sind solche zivilgesellschaftlichen Projekte zu initiieren, welche den Austausch und den Dialog der Religionen fördern und eine Haltung der wechselseitigen Achtung wachsen lassen.

Insofern ist die von Höffe entwickelte These, für einen »Zusammenhalt in elementarer Gerechtigkeit sorgen auch im nächsten Jahrhundert Institutionen, vor allem der demokratische Rechts- und Verfassungsstaat«¹³, daneben die Sprache, das Schul- und Hochschulwesen sowie Kunst, Wissenschaft und Philosophie¹⁴ durch den Verweis auf die aktive Rolle der Religionen zu ergänzen. Angesichts einer Pluralisierung und Intensivierung religiösen Lebens sind sowohl die konfliktgeladenen wie die integrierenden Funktionen der Religionen zu beachten und zu bearbeiten, wobei neben der Weiterentwicklung des Religionsrechtes auch der öffentlichen Kommunikation von Selbstbindungen der Religionsgemeinschaften und dem Dialog der Religionen eine wichtige Rolle zukommt. Diese Perspektive lässt sich mit Hilfe des skizzierten organisationsethischen Imperativs für alle Beteiligten überzeugend plausibilisieren.

Prof Dr. Traugott Jähnichen
Ruhr- Universität Bochum
Evangelisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre
D-44780 Bochum
traugott.jaehnichen@rub.de

Anmerkungen

1. Vgl. *Otfried Höffe*, Individuum und Gemeinsinn - Thesen zu einer Sozialethik des 21. Jahrhunderts, in: Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? Hrsg. von Erwin Teufel, Frankfurt/M. 1996, insbes. 25f.; 35f.
2. Vgl. *Hans King*, Die Verantwortung der Religionen und der Kirchen, in: Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? A.a.O., 286-293.
3. Vgl. www.religion-plural.org
4. *Höffe*, a.a.O., 25.
5. Ökonomische Theorien, insbesondere der rational-choice-Ansatz, werden seit rund drei Jahrzehnten zunehmend für religiöse Phänomene fruchtbar gemacht. Vgl. dazu *Traugott Jähnichen*, »Kirche, Geld und Seelenheil.« Theologische Anmerkungen zur ökonomischen Theorie der Religion, in: Pastoraltheologie 88. Jg., H.6/1999, 218-237, *Hubert Knoblauch*, Über den Tellerrand hinaus – Empirische Religions- und Kirchensoziologie im internationalen Kontext, in: Praktische Theologie H.112004, 33-37 sowie den Sammelband: Ökonomie und Religion. Fatal Attraction - Fortunate Correction, hg. von Heinz Schmidt, Heidelberg 2006.
6. Vgl. *Karl Marx*, Das Kapital, Erster Band (MEW 23), Berlin 1972,780: »Wo sie (die Holländer) die Füße hinsetzten, folgte Verödung und Entvölkerung ... Das ist der doux commerce.« Bei Montesquieu findet sich der Hinweis auf den »doux commerce« in: De l'esprit des lois, Kap. XX.
7. *Oliver E. Williamson*, The Economics of Governance: Framework and Implications, in: E.G. Furubotn/IR. Richter, The New Institutional Economics. A Collection of Articles from the JITE, Tübingen 1991,55.
8. Der aus diesen anthropologischen Überlegungen abzuleitende organisatorische Imperativ lautet nach Williamson: »Organisiere Transaktionen so, dass, -begrenzte Rationalität< sparsam eingesetzt wird, die Transaktionen aber gleichzeitig vor den Risiken des -Opportunismus- geschützt werden.« (*Oliver E. Williamson*, Die ökonomischen Institutionen des Kapitalismus, Tübingen 1990, 36) Das Konzept der »Würde« ist vor allem hinsichtlich der Arbeitsorganisation und der Arbeitsmärkte eingeführt worden. Nach Williamson ist es aus ethischen, aber auch aus organisationspraktischen Gründen unzureichend, die Individuen lediglich als Instrumente zur Erzielung von Organisationszwecken zu betrachten, sondern es ist stattdessen eine »sensitivity to human needs for self- and social-regard« (*Williamson*, Economics of Governance, a.a.O; 60) zu entwickeln.
9. So *Höffe*, a.a.O., 19. In der Anerkennung einer solchen Moral »liegt der Preis der Moderne«, die nach der Aufklärung Religion und Tradition als letzte Grundlagen entmachtet hat.
10. Vgl. *Eitert Herms*, Art. »Religion. V. Religion in der Gesellschaft«, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 7, Sp. 295.
11. Vgl. *Immanuel Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, Zweites Buch, Zweites Hauptstück.
12. Vgl. *Christoph Schwobel*, Art. »Religion, IV. Religion und die Aufgabe der Theologie«, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 7, Sp.282.
13. *Höffe*, a.a.O., 20.
14. A.a.O.,24.

Globalisierung und nationale Wirtschaftsmodelle: kann das »deutsche Modell« überleben?

Von **Andreas Busch**

Die Debatte um die Globalisierung und ihre Auswirkungen auf die Handlungsfähigkeit von Nationalstaaten - ein Beispiel ist die in Deutschland im Frühsommer 2005 durch den SPD-Vorsitzenden Franz Müntefering angestoßene »Kapitalismus-Diskussion« über die Rolle von Beteiligungs-Gesellschaften - hat neben der aktuellen politischen Kontroverse auch die akademische Forschung in den letzten zehn Jahren stark beschäftigt.¹ Im Kern geht es bei dieser Debatte um die Frage, ob wachsende wirtschaftliche Integration Nationalstaaten dazu zwingt, sich in ihrer Politik einander beständig anzunähern - mit anderen Worten, ob die Zukunft durch Konvergenz gekennzeichnet ist oder durch anhaltende Diversität.?

Viele Studien sind in den letzten Jahren hier zu dem Ergebnis gekommen, dass im Hinblick auf staatliche Politikfelder (also Bereiche wie Wirtschaftspolitik, Verkehrspolitik, regulative Politik) Vorsicht gegenüber den oft zu hörenden Parolen der Unvermeidlichkeit umfassender Konvergenz geboten erscheint; deutet die Empirie doch eher auf »Persistenz nationaler Unterschiede« (Hay, 2000) und »unterschiedliche Reaktionen auf gemeinsame Herausforderungen« (Scharp und Schmidt, 2000), um die Titel zweier bekannter englischsprachiger Studien zu übersetzen. Kurz gefasst lautet die gute Nachricht hier: unterschiedliche nationale Strategien sind offenbar weiterhin möglich.

Doch wie sieht es aus im Hinblick auf die Charakteristika nationaler Wirtschaftsmodelle in ihrer Gesamtheit? Eine in den letzten Jahren beständig wachsende Literatur über solche Modelle (unter dem Stichwort *varieties of capitalism*) stellt die Frage nach Konvergenz oder Diversität auf diesem Level. Wird die Globalisierung also zur Angleichung der Charakteristika der (bisher unterschiedlichen) nationalen Wirtschaftsmodelle führen, oder werden diese ihre Eigenständigkeit und Unabhängigkeit behalten können?

Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich mit dieser Frage im Hinblick auf das deutsche Wirtschaftsmodell - das oft auch als »rheinischer Kapitalismus« bezeichnet wird - in vier Schritten. Zunächst beschreibt er dessen Entwicklung und Charakteristika, bevor kurz die Debatte um die Auswirkungen von Globalisierung nachgezeichnet wird. Im Hauptteil wird dann die »Überlebensfähigkeit« des »Modells Deutschland« diskutiert, bevor wir zu dem Schluss kommen, dass die Belege der Verfechter der »Niedergangshypothese« bis jetzt nicht ausreichend sind: ihre Behauptung bedarf weiterer Beweise.

1. Das »Modell Deutschland«

Der Begriff »Modell Deutschland« entstammt ursprünglich einem Wahlkampfeslogan der SPD von 1976, wurde aber in der sozialwissenschaftlichen Literatur schnell akzeptiert als bequeme Kurzformel für vor allem (aber nicht ausschließlich) wirtschaftlichen Charakteristika des bundesrepublikanischen Systems.'

Der Hauptgrund für die ursprüngliche Popularität des Modells war derselbe, der die SPD anzog, nämlich das vergleichsweise gute Abschneiden der bundesdeutschen Wirtschaft in den schwierigen 1970er Jahren. Damals wurden hier die vielfältigen ökonomischen Probleme (Zusammenbrechen des Wechselkurssystems von Bretton Woods, Ölpreisschocks, daraus folgender Inflationsdruck und steigende Arbeitslosigkeit) besser gelöst als in den meisten ähnlich strukturierten Industrieländern." Die Lage auf dem Arbeitsmarkt war akzeptabel (wenn auch nicht so gut wie sich das zumal eine sozialdemokratische Regierung gewünscht hätte); die Wachstumsraten waren gut durchschnittlich; und die Inflation sehr niedrig. Im Vergleich mit Ländern wie Großbritannien, den USA, Frankreich oder Italien schnitt die Bundesrepublik deutlich besser ab. So suggerierte der Begriff »Modell Deutschland« denn auch etwas, das andere Länder zum Vorbild nehmen könnten, etwas Nachahmenswertes.

Charakteristisch für das Modell waren eine vergleichsweise zurückhaltende Fiskalpolitik, die (auch aufgrund der föderalen Strukturen) keine Experimente mit keynesianischer Nachfragesteuerung unternahm; eine strikte Preisstabilitätspolitik, durchgeführt von der auf ihre Unabhängigkeit achtenden (und auch vor Konflikten mit der Regierung nicht zurückschreckenden) Bundesbank; sowie ein hohes Maß von Kooperation in den Arbeitsbeziehungen, das niedrige Streikraten zur Folge hatte und somit geringen inflationären Druck.

Der Druck des wirtschaftlichen Strukturwandels, insbesondere die Abkehr von der historisch gewachsenen Schwerindustrie, veränderte das Modell in den 1980er Jahren. Doch wurden auch im Wandel bestimmte Charakteristika sichtbar, die sich von den Veränderungen etwa im Thatcher'schen Großbritannien unterschieden: nämlich die Betonung von Koordination und Konsens, die als Kennzeichen eines Systems galten das schon Rudolf Hilferding (1910) als »organisierten Kapitalismus« beschrieben hatte.

Wie der Verweis auf Hilferding zeigt, hat das bundesrepublikanische Wirtschaftssystem historische Wurzeln, die weit über sie hinaus bis in das 19. Jahrhundert zurückreichen. Alexander Gerschenkron (1966) hat klassisch die Bedingungen beschrieben, unter denen die deutsche Industrialisierung relativ spät stattfand: über die Schwerindustrie (Kohle und Stahl) und damit kapitalintensiv und mit hohem Investitionsbedarf. Dieser wiederum schuf die engen Verbindungen zwischen Großunternehmen und Banken, die als »Hausbank-x-Modell« berühmt wurden und in dem einflussreiche Banken Unternehmen gewissermaßen »von der Wiege bis zur Bahre« begleiteten. Hans-Ulrich Wehler (1995: 662-680), beschreibt in seiner Gesellschaftsgeschichte detailliert, wie Kooperation zwischen Großunternehmen und Verbänden den »Korporativismus« des ausgehenden 19. Jahrhunderts entstehen ließ, wie die »Kartellbewegung« die Dynamik (und Volatilität) der späten Industrialisierung zu bändigen trachtete, und wie dies den Aufstieg des »Interventionsstaates« beförderte.

Staatliche Unterstützung für Kartelle war in der Bundesrepublik verschwunden, die stattdessen die Vorteile des Wettbewerbs betonte und mit einem starken Kartellamt auch erzwang. Die

»Soziale Marktwirtschaft« wurde jedoch weithin als ein System angesehen in dem die Rolle des Marktes durch staatliche und gesellschaftliche Kräfte gezähmt wurde – mit eindeutig positiven Folgen, wie der britische Ökonom und Politikwissenschaftler Andrew Shonfield (1965) in seinem berühmten Buch *Modern Capitalism* darlegte. Für ihn stand die Frage im Mittelpunkt, warum die westeuropäischen Volkswirtschaften seit den späten 1950er Jahren eindeutig besser abgeschnitten hatten als sowohl die Vereinigten Staaten wie auch Großbritannien. Shonfield richtete den Blick auf die institutionellen Eigenheiten des bundesdeutschen Systems und kam zu der Antwort, dass die bessere Wirtschaftsleistung auf ein System zentralisierter ökonomischer Entscheidungen zurückzuführen sei, das jedoch (im Gegensatz zu Frankreich mit seinem System indikativer Planung) nicht staatlich, sondern durch den privaten Sektor gelenkt sei. Er wies darauf hin, dass Verbände einen großen Einfluss hätten und auf langfristige Interessen fixiert seien, wodurch sie, gemeinsam mit den Banken, »halb-öffentliche« Aufgaben wahrnahmen.' Dies sei ein Element der Kontinuität seit der deutschen Industrialisierung, und ein Beleg dafür etwa das Wiedererstehen der drei deutschen »Großbanken« in den späten 1950er Jahren, die sich Versuchen der amerikanischen Besatzungsmacht zu ihrer Auflösung widersetzt hatten."

In den späten 1980er und frühen 1990er Jahren quälten sich die Vereinigten Staaten mit einer Debatte über ihren »Niedergang« - befördert durch Erfolge der japanischen Wirtschaft: – und glitten schließlich in eine Rezession; ähnlich erging es Großbritannien. Zur gleichen Zeit schien die Bundesrepublik die wirtschaftlichen Lasten der Vereinigung mit erstaunlicher Leichtigkeit zu schultern, wies bemerkenswerte Wachstumsraten auf, niedrige Inflation und sogar sinkende Arbeitslosigkeit. Als Folge schien das »Modell Deutschland« für ausländische Beobachter nachahmenswert: der britische Journalist Will Hutton (1996) empfahl das deutsche System zur Heilung britischer Probleme und landete damit einen unerwarteten Bestseller.

Eine eingehendere (wenn auch mit Button verglichen weniger populäre) Analyse des deutschen Systems legte auch der an der Harvard Business Schoollehrende Ökonom Michael Porter (1992a und 1992b) vor. Das U.S.-Wirtschaftssystem war nach seiner Ansicht gekennzeichnet durch Defizite bei der Allokation von Investitionskapital, und zwar sowohl innerhalb wie auch zwischen Firmen. Daraus ergebe sich ein komparativer Nachteil, der die langfristigen Wachstumsaussichten der Vereinigten Staaten behindern könnte. Porter argumentierte, dass - verglichen mit dem deutschen und japanischen Wirtschaftssystem - das amerikanische System kurzfristigen Erwägungen zuviel Gewicht beimesse, was zu ungenügenden Investitionen in *intangible assets* wie Training und Fortbildung der Mitarbeiter, Forschung und Entwicklung, Organisationsentwicklung und stabile Beziehungen mit den Zulieferern führe -lauter Faktoren mithin, die von zunehmender Wichtigkeit für die Wettbewerbsfähigkeit seien.

Der Hauptgrund für diesen Zustand, so Porter, sei die Fluidität des U.S.-Kapitals. Es werde hauptsächlich von institutionellen Investoren mit breitdiversifizierten Portfolios bereitgestellt, und deren Präferenz sei auf kurzfristige Profitabilität ausgerichtet. Daher fehle ihnen ein Anreiz, detaillierte Kenntnisse über ein Unternehmen zu gewinnen, wie das etwa durch die Übernahme von Sitzen im Aufsichtsrat zu erreichen sei. Folglich hätten sie auch keinen Einfluss auf Unternehmensentscheidungen, und daher seien rasche Portfolio-Umschichtungen attraktiv, wenn die Profitabilität eines Unternehmens kurzfristig schwanke. In den deutschen und japanischen Systemen gäbe es hingegen Anreize für »engagiertes« Kapital, wodurch stabile Lieferantenbeziehungen sowie ein langfristiger Investitions- und Planungshorizont für die Firmen entstehen könnten.

Die Bewunderung für das deutsche System, das sollte hinzugefügt werden, entstammt seiner Leistungsfähigkeit – und keiner intellektuellen Wertschätzung theoretischer Art, denn hinter diesem Modell steckte keine explizite Theorie. Und interessanterweise geriet das System in Leistungsschwierigkeiten just in dem Moment, als Hutton und Porter ihre Lobeshymnen auf das deutsche System schrieben: die Bundesbank vollführte eine geldpolitische Vollbremsung, was zu einem guten Teil Ausdruck ihres Konfliktes mit der Bundesregierung über die wirtschaftliche Handhabung der deutschen Vereinigung war. Die Bundesrepublik glitt Mitte der 1990er Jahre in eine tiefe Rezession, die Arbeitslosigkeit stieg, das Wachstum sank, und das noch vor kurzem so gelobte »Modell Deutschland« schien unter den Bedingungen wachsender Globalisierung seinen Glanz verloren zu haben.

2. Globalisierung, Konvergenz und Diversität

Wie bereits zu Beginn dieses Artikels angemerkt nahm die Diskussion um die Globalisierung während des letzten Jahrzehnts einen prominenten Platz sowohl in der akademischen wie allgemeinpolitischen Debatte ein. Im Kern ist diese Debatte eine um die zukünftige Rolle des Nationalstaats: können nationalstaatlich verfasste Demokratien unter Bedingungen wachsender wirtschaftlicher Interdependenz weiterhin ihr Schicksal selbst bestimmen, oder geschieht dies durch die Macht anonymer Märkte?

Der Prozess zunehmender ökonomischer Verflechtung war nicht plötzlich entstanden – schon seit einiger Zeit war der Außenhandel schneller als das Sozialprodukt gewachsen –, doch das Ende des Staatskommunismus und des Kalten Krieges sowie die Hinwendung der Reformstaaten zur Marktwirtschaft machten dies besonders deutlich. Als Folge der größeren außenwirtschaftlichen Öffnung (von der, das sollte nicht vergessen werden, die Bürger als Konsumenten profitierten) wuchs auch die Verwundbarkeit gegenüber externen Schocks. Direktinvestitionen aus dem Ausland wuchsen erheblich, was wiederum den Einfluss multinationaler Firmen und von Entwicklungen in anderen Ländern auf das inländische Wirtschaftsgeschehen verstärkte. Liberalisierte Finanzmärkte sahen sich revolutionären Veränderungen ausgesetzt – so wuchs etwa der Umsatz auf Devisenmärkten zwischen 1980 und 1995 um das 50fache. Entsprechend schrumpfte der Einfluss der Zentralbanken und ihrer Reserven auf das Marktgeschehen, scheinbar ein Symbol für die verminderte Rolle und Fähigkeit zu nationalstaatlicher Intervention.?

Die Wachstumsindustrie der akademischen Globalisierungsdiskussion konzentrierte sich auf die Frage, ob wachsende Interdependenz auch zunehmende Konvergenz der Politiken erzwingen werde oder ob dies nicht der Fall sei. Für beide Entwicklungspfade gab es plausible theoretische Argumente.

Die Befürworter der ersten Position argumentierten, dass Regierungen miteinander im Wettbewerb um mobiles Kapital lägen, das nach den höchsten Erträgen suche. Dies werde zu einer internationalen Angleichung der Nettoerträge führen und daher zu einem Steuerwettbewerb zwischen Ländern, die jeweils versuchten, Unternehmen die vorteilhaftesten Bedingungen zu schaffen. Der Wettbewerb werde jedoch nicht auf steuerliche Belange allein beschränkt bleiben, sondern sich auch auf die Regulierung des Arbeitsmarktes, der Sozialsysteme und der Umwelt

ausdehnen - denn alle haben einen Einfluss auf den erwarteten Nettoertrag des Kapitals - und hier ebenfalls für eine Angleichung sorgen. Da das Kapital der mobilste Produktionsfaktor sei, könnte es am leichtesten mit Abwanderung drohen und damit Regierungen zur Befolgung einer kapitalfreundlichen Politik zwingen (Frieden und Rogowski 1996). Da dieser Prozess in allen Ländern stattfindet, sei eine Konvergenz von Politik die notwendige Folge.

Gegenteilige Folgerungen zieht jedoch eine andere Gruppe von Wissenschaftlern, und ihre Überlegungen basieren auf theoretischen Argumenten über »Pfadabhängigkeit«, die von den Schulen der Institutionellen und Transaktionskosten-Ökonomie entwickelt worden sind." Sie argumentieren, dass spezifische nationale Charakteristika - etwa Unterschiede in nationalen Politikstilen oder institutionelle Konfigurationen - ein hohes Maß an Stabilität und Dauerhaftigkeit aufweisen. Ein Grund sei, dass rechtliche, politische und administrative Institutionen tief verwurzelt und das Ergebnis langer historischer Prozesse seien. Zudem seien sie meist auf die eine oder andere Weise miteinander verbunden und verstärkten sich so gegenseitig. Somit handele es sich bei ihnen nicht um die Produkte gegenwärtiger exogener Kräfte, sondern sie verkörperten historische Erfahrungen, weshalb sie über den historischen Moment und seine Bedingungen hinaus Bestand hätten (vgl. March und Olsen [1989], Waarden [1993]). Eine Konvergenz von Politik sei folglich nicht zu erwarten, vielmehr anhaltende Diversität.

Die akademische Debatte über Staatshandeln unter Bedingungen von Globalisierung ist bisher zu eher vorsichtigen Ergebnissen bezüglich des Ausmaßes von Konvergenz gekommen und hat eher das hohe Maß an Diversität in den Reaktionen auf gleichgerichtete Problemstellungen betont.¹⁰ Aber der öffentliche politische Diskurs folgt nicht notwendig den oft verschlungenen Pfaden detaillierter akademischer Erkenntnis. In vielen Ländern wurde die Debatte um Globalisierung politisch instrumentalisiert und zur Durchsetzung wirtschaftspolitischer Reformen benutzt. Die öffentlichen Diskurse betonten zumeist die Notwendigkeit von Veränderungen und beschränkten die Darstellung der Optionen des wirtschaftlich Möglichen auf Rezepte aus der neo-liberalen Küche (vgl. III). Die Betonung der unter Bedingungen von Globalisierung herrschenden Restriktionen sollte die Unterstützung für Reformen mobilisieren. Innerhalb des deutschen Systems führte das zu der Überzeugung, die der damalige Vorsitzende des Bundesverbandes der deutschen Industrie, Hans-Olaf Henkel, in einem Interview mit der Wochenzeitung *Die Zeit* 1997 so ausdrückte: »Unser Modell will keiner mehr.« (zit. nach Czada 1999: 408).

3. Die Debatte um die Überlebensfähigkeit des »Modell Deutschland«

3.1 Die Niedergangshypothese

Prognosen des Niedergangs wie die eben genannte fanden sich zunehmend auch in der akademischen Literatur. Das »Modell Deutschland« wurde, wie es in einem Buchtitel heißt, »vom Zukunfts- zum Auslaufmodell« (Beyer, 2003b). Solche Positionen wurden nicht zuletzt von derzeitigen und ehemaligen Mitarbeitern des Kölner Max-Planck-Instituts für Gesellschaftsforschung vorgelegt, weshalb man diese Position vielleicht auch die »Kölner Niedergangshypothese« nennen kann. Sie lautet knapp zusammengefasst: Änderungen in den konstitutiven Teilen des deutschen Systems untergraben dessen Funktionalität und Komplementarität. Diese Ände-

rungen sind »unkoordiniert« (Beyer, 2003a: 11) und müssen deshalb negative Folgen haben. Es kommt zur »Abwicklung der Deutschland AG« (Streeck und Höpner, 2003).

Noch radikalere Aussagen kommen aus amerikanischen Law Schools von Experten des *corporate law*: in einem einflussreichen und viel diskutierten Aufsatz deklarieren zwei Juristen aus Yale und Harvard »The end of history for corporate law« (Hansmann und Krakman, 2004). Das US-System, so behaupten sie, habe sich endgültig als normatives Leitbild durchgesetzt, und Alternativen wie das deutsche hätten versagt.

Die wichtigsten Argumente für Abstieg und Niedergang lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Auf dem Markt für Untemehmskontrolle habe es seit Mitte der 1990er Jahre weitreichende Veränderungen gegeben - Veränderungen in Unternehmensstrategien, v.a. im Finanzsektor. Der Fokus liege nun auf *shareholder value*, es sei zur Beseitigung von Übernahmehürden gekommen und zur Entflechtung von Unternehmensbeteiligungen - mithin zu einem »Niedergang des organisierten Kapitalismus« oder zumindest zu dessen »Desorganisation« durch die systematische Auflösung übergeordneter Bindungen (Höpner, 2004).
- Dem stehe im Bereich der Arbeitsbeziehungen eine Schwächung der Verbände durch sinkenden Organisationsgrad, sowohl auf Gewerkschafts- wie Arbeitgeberseite gegenüber. Streeck und Hassel (2003) fassen das in das Bild der »bröckelnden Säulen der Sozialpartnerschaft« und konstatieren, dass sich letztere vom Vor- zum Nachteil entwickelt habe, da sowohl Verbände wie auch Staat zu schwach seien zur Durchsetzung eigener Strategien, jedoch weiterhin stark genug zur Blockade. Das Resultat sei eine Politik für *insider*, die die Arbeitsmarktprobleme nicht löse - das Scheitern des »Bündnis für Arbeit« sei dafür exemplarisch.
- Im Bereich des Finanzsystems und der Banken komme es zu einem Strategiewechsel weg von der *Hausbank* in Richtung *investment banking*, da es Interessenkonflikte angesichts von Aktienbesitz bei Unternehmen gebe. ¹¹ *Investment banking* verspreche höhere Renditen, weshalb Banken Unternehmensbeteiligungen abstießen und Aufsichtsratssitze aufgaben - besonders akut in Fall der Deutschen Bank, die noch 1996 bei den 100 größten deutschen Unternehmen nicht weniger als 29 Aufsichtsratsvorsitzende gestellt hatte (Beyer und Höpner, 2003). Nur zwei Jahre später war die Zahl auf 17 gesunken, und 2001 erklärte die Bank in ihren Unternehmensgrundsätzen, in Zukunft keine Aufsichtsratsvorsitze mehr anzunehmen. Der Fokus lag nun auch hier eindeutig auf *shareholder value*.
- Politische Reformen unterstützten diese Entwicklung: 1998 fand das KonTraG, das »Gesetz zur Kontrolle und Transparenz im Untemehmsbereich« die Unterstützung aller Parteien - es war ursprünglich eine Initiative der oppositionellen SPD. Mit konzertierter Kritik von rechts und links an der »Macht der Banken-«, fand die »Deutschland AG« keine Verteidiger mehr im Deutschen Bundestag. 2001 wurde dann die Kapitalertragssteuer auf die Veräußerung von Unternehmensgewinnen abgeschafft - eine Maßnahme, die eindeutig ein Anreiz zur Auflösung von Querbeteiligungen und Großbeteiligungen - typische Merkmale der »Deutschland AG« - war.

- Schließlich kurz zur bereits erwähnte Position aus dem Gesellschaftsrecht, die vom »end of history for corporate law« spricht. Die beiden US-Autoren argumentieren, dass internationale Konvergenz auf ein ausschließlich an *shareholder* Interessen orientiertes Modell nicht nur wünschenswert und unausweichlich sei, sondern bereits weitgehend stattgefunden habe. Sie plädieren daher dafür, dieses Modell künftig als »Standard-Modell« zu bezeichnen - was natürlich alle anderen Modelle zu Abweichungen macht, aber das nur am Rande. Dieser Prozess fände weltweit statt, und sei vor allem dem Versagen der Alternativen zuzuschreiben, u.a. dem so genannten »arbeitnehmerorientierten« Modell, für das Deutschland mit seiner Mitbestimmung stehe, und dem »staatsorientierten« Modell, für das Japan und Frankreich stünden. Schlechte ökonomische Leistung und Abkehr vom Sozialismus hätten das letztere erledigt, der Interessengegensatz zwischen Arbeit und Kapital (und die daraus folgenden Unruhen) das deutsche Modell wettbewerbsunfähig gemacht.

Die beiden Autoren beziehen sich bei ihrem Urteil ausschließlich auf juristische Literatur aus dem Bereich Gesellschaftsrecht. Vielleicht sollte man sie auf die Vorteile interdisziplinären Forschens hinweisen und ihnen einen Besuch in einer sozialwissenschaftlichen Bibliothek nahe legen - dort würden sie nicht nur aufschlussreiche Außenhandelsstatistiken zur deutschen Wettbewerbsfähigkeit finden, sondern auch eine umfangreiche und in den letzten Jahren zunehmende Literatur von Politologen, Soziologen und Ökonomen zu den anhaltenden Unterschieden nationaler Wirtschaftsmodelle - was implizit die Hypothese vom Niedergang des »rheinischen Modells« (und erst recht die vom »Ende der Geschichte«) zumindest stark qualifiziert.

4. Nationale Wirtschaftsmodelle und ihr Fortbestehen

Etwa zur selben Zeit da die heimische Popularität des »Modell Deutschland« im Abnehmen begriffen war und Beiträge zur Globalisierungs- und Konvergenzdebatte die akademischen Zeitschriften und politischen Kommentarspalten zu füllen begannen, nahm eine neue Literatur ihren Aufschwung, die die Existenz und das Fortbestehen nationaler Spielarten des Kapitalismus (*varieties of capitalism*) in den Mittelpunkt ihrer Analyse stellte. In dieser Diskussion spielte das »Modell Deutschland« eine prominente Rolle.

Diese Literatur ist komplex und vielgestalt, und zwei Dinge kennzeichnen sie besonders: sie ist wahrhaft interdisziplinär ist - man findet Beiträge von Soziologen, Ökonomen und Politologen; und es gibt in ihr eine wachsende Ausdifferenzierung und eine rege Debatte.

So hat sich dieses Feld in den letzten gut zehn Jahren aus mehr journalistischen Anfängen in einen Zweig systematischer empirisch und theoretisch fundierter Forschung verwandelt.

Den Anfang machte 1991 der französische Ökonom und Präsident der Versicherungsgesellschaft *Assurances Générales de France* (AGF), Michel Albert mit seinem Buch »Kapitalismus contra Kapitalismus«. Es ist sicher kein Zufall, dass dieses Buch kurz nach dem Niedergang des Staatskommunismus erschien, als die Marktwirtschaft den endgültigen Sieg über das Konzept der Planwirtschaft errungen hatte. Albert (1992) unterschied darin zwischen einem »rheinischen« und einem »neo-amerikanischen« Modell der Marktwirtschaft und optierte aus Gründen überlegener ökonomischer und sozialer Performanz für das »rheinische« Modell. Da er Frankreich vor

der Entscheidung für eines der beiden Modelle sah, plädierte er für dessen Übernahme. Alberts Buch ist vom akademischen Standpunkt her in vielerlei Hinsicht zu kritisieren - seine Untersuchung ist nicht systematisch, seine Belege erfüllen nur den Standard von »anecdotal evidence«, und auf Detailebene gibt es manche Fehler. Dennoch traf das Buch wohl einen Nerv, wurde in viele Sprachen übersetzt, und dient oft als Referenzpunkt der folgenden Diskussion – wie nicht zuletzt der anhaltende Gebrauch des Ausdrucks »rheinischer Kapitalismus« zeigt.

In den folgenden Jahren wurde die Analyse in der ökonomischen Literatur verbreitert und besser unterfüttert im Hinblick auf die Organisation von Firmen, Unterschiede bei den Disziplinierungsmitteln und *agency-Probleme* (Moerland, 1995, De Jong, 1995). Ein Meilenstein war dann die Veröffentlichung des Buches *Varieties of Capitalism* von Hall und Soskice (2001), nicht nur, weil es der Debatte einen Namen gab, sondern auch, weil es eine differenzierte theoretische Grundierung bereitstellte. Hall und Soskice nahmen informationsökonomische und institutionenökonomische Herangehensweisen zum Ausgangspunkt und stellten das Unternehmen in den Mittelpunkt ihrer Analyse. Sie unterschieden zwischen zwei Typen von Marktwirtschaften, die sie »koordinierte« (darunter fallen neben Deutschland etwa Schweden, die Schweiz, die Niederlande und Japan) bzw. »liberale« (die angelsächsischen Länder: USA, Großbritannien, Kanada, Australien und Neuseeland) nennen. Dieses Modell ist das erste, das die Komplementarität der Teilsysteme (Finanzsystem, Arbeitsbeziehungen, Aus- und Fortbildung, Unternehmensbeziehungen) für die Performanz des Gesamtsystems betont und darauf die These »komparativer institutioneller Vorteile« aufbaut. Aus dieser Perspektive muss eine Konvergenz unwahrscheinlich erscheinen, weil dazu bestehende komparative Vorteile aufgegeben werden müssten. Der Ansatz wird auf einen weiten Bereich von Politikfeldern (u.a. Arbeitsmarkt, *corporate governance*, Arbeitgeberpräferenzen bei Sozialpolitik etc.) angewandt, kombiniert also Theorie und Empirie.

Neuere Beiträge fügen die Analyse der diskursiven Dimension hinzu (Schmidt, 2002) und erweitern die Zahl der betrachteten Länder sowie die Zahl der unterschiedlichen Typen (Amable, 2003). Über die präzise Typologie der *varieties of capitalism* besteht demnach noch keine Einigkeit. Doch der wichtigste Punkt in dieser Debatte ist, dass alle Beiträge starke Belege finden für die Existenz und das anhaltende Fortbestehen unterschiedlicher nationaler Wirtschaftsmodelle.

Das »Modell Deutschland« wird von dieser Literatur als Interaktion von vier ökonomischen Sub-Systemen analysiert:

Ein System der Unternehmensfinanzierung, das als »bank-orientiert« bezeichnet werden kann und das langfristiges Kapital (auch als »geduldiges Kapital« bezeichnet) bereitstellt. Im Gegenzug wird den Banken, die dieses Kapital bereitstellen, Einfluss auf das Unternehmen gewährt - zumeist über Sitze im Aufsichtsrat. Der Aktienmarkt spielt - im Gegensatz zum amerikanisch angelsächsischen Modell - nur eine untergeordnete Rolle in diesem Bereich.

Das System der Arbeitsbeziehungen ist durch ein starkes Element der Kooperation gekennzeichnet, was zu einem guten Teil auf die vergleichsweise starke Rolle der Verbände zurückzuführen ist. Ein Ergebnis ist ein hohes Maß an Beschäftigungsschutz, was wiederum zu relativ langer Beschäftigungsdauer in einem Betrieb führt.

Das Aus- und Weiterbildungssystem kombiniert die Vermittlung allgemeiner und firmenspezifischer Fertigkeiten, die oft hochspezialisiert sind.

Die Beziehungen zwischen Unternehmen bestehen aus einer Kombination von Wettbewerb und Kooperation, etwa bei der Festlegung von Standards, bei denen wiederum die Verbände eine wichtige Rolle spielen. Gegenseitiger Aktienbesitz hilft bei der Stabilisierung von langfristigen Zulieferbeziehungen, und gegenseitige Aufsichtsratssitze helfen bei der Beschaffung von detaillierten Kenntnissen über das jeweils andere Unternehmen auch ohne weitreichende Veröffentlichungspflichten.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das deutsche Wirtschaftssystem in erheblichem Maß auf nicht-marktlichen Koordinationsformen und starken »Netzwerken« basiert. Die konstitutiven Teile existieren dabei nicht unabhängig voneinander - erst durch ihre funktionale Interaktion und Komplementarität wird das System zum »Modell«:

»Geduldiges Kapital« (das nicht auf quartalsweise Profitmaximierung angewiesen ist) ermöglicht es Unternehmen, sich glaubwürdig auf ein hohes Maß an Beschäftigungssicherheit zu verpflichten, was es wiederum sowohl für Arbeitgeber wie Arbeitnehmer rational macht, in den Erwerb firmenspezifischer Fähigkeiten zu investieren - da man sich nicht vor *sunk investments* fürchten muss.

Durch Firmenkooperation geschaffene Aus- und Weiterbildungsstandards erhöhen den Wert des Modells, da sie es für Arbeitnehmer wahrscheinlicher machen, eine passende Beschäftigung innerhalb ihrer Branche zu finden, wie es für Unternehmen wahrscheinlicher wird, dass sie passend ausgebildete Beschäftigte finden. Die Firmenkooperation macht es zudem möglich, Detailinformationen über andere Unternehmen zu gewinnen, so dass der marktliche Korrekturmechanismus der »feindlichen Übernahme« (der im amerikanischen System dominiert) unnötig wird - was durch das Halten gegenseitiger Aktienpakete (den Ursprung des Spitznamens »Deutschland AG«) noch verstärkt wird. Ist ein Unternehmen von feindlichen Übernahmeversuchen sicher, so kann es sich leichter auf langfristige Geschäftsperspektiven konzentrieren, was wiederum für das »geduldige Kapital« und seine Interessen wichtig ist.

Ein Wirtschaftssystem mit diesen Charakteristika wird sich nicht allein nach den Interessen der Eigentümer richten, sondern auch die von Beschäftigten, Zulieferern, Kunden und der Gesellschaft als ganzer in Betracht ziehen. Es ist besonders gut geeignet, wettbewerbsfähig zu sein im Bereich der »diversifizierten Qualitätsproduktion«, in der inkrementelle Produktverbesserungen qualitativ hochwertiger Güter eine größere Rolle spielen als der Wettbewerb über den Preis (Streck, 1991).

5. Wandel und Beständigkeit im deutschen Wirtschaftssystem

Belegt die umfangreiche und wachsende Literatur zur Existenz verschiedener Spielarten der Marktwirtschaft (und ihrer anhaltenden Unterschiede) nun, dass die Vertreter der »Niedergangshypothese« irren? Eine solche Aussage wäre wohl zu weitgegriffen, aber zumindest zwei klare Kritikpunkte können hinsichtlich der Stabilität und Robustheit von deren Ergebnissen sicher vorgebracht werden:

Zum einen basieren viele ihrer Schlüsse auf dem (sich wandelnden) Verhalten einer ausgewählten Gruppe von Großunternehmen (wie Deutsche Bank, Allianz und - im Falle feindlicher Übernahmen - Mannesmann). Doch sind diese Firmen nicht typisch für die deutsche Wirtschafts-

struktur, in der die »Hausbank«-Beziehung immer noch von zentraler Wichtigkeit für eine große Zahl kleiner und mittlerer Unternehmen ist. Und dieser »Mittelstand« (Firmen mit weniger als 500 Beschäftigten und einem Umsatz von unter 50 Mio. Euro) stellt in Deutschland einen größeren Teil der Gesamtwirtschaft dar als in Großbritannien oder den USA – ist er doch für etwa 70 Prozent der Beschäftigung und etwa die Hälfte der Bruttowertschöpfung der Unternehmen verantwortlich.

Noch wichtiger aber erscheint, dass die Resultate der »Niedergangshypothese« durch Beobachtung eines Zeitraums gewonnen wurden, der wohl eher eine Ausnahme denn einen Normalzustand darstellt – nämlich die Periode des Aktienmarktbooms der späten 1990er Jahre bis 2002. Nach dem darauf folgenden Absturz der Aktienkurse hat sich das Marktgeschehen wieder normalisiert, und die Folgerungen müssen auf weitere Gültigkeit überprüft werden.

Nach dem Ende der Boom-Phase gibt es Hinweise auf Verhaltensänderungen wie auch auf Stabilität. Daher ist es im Moment unklar, ob die (zweifelloos stattfindenden) Veränderungen in der Bundesrepublik wirklich den Kern der systemischen Funktionalität des »Modell Deutschland« betreffen und schließlich sein Versagen verursachen. Bisher ist der Beleg dafür (noch?) nicht erbracht.

Eine ausführliche Diskussion aller betroffenen Politikbereiche kann im Rahmen dieses Artikels aus Platzgründen nicht erfolgen. Doch im Folgenden sollen einige Beobachtungen aufgezählt werden, die dazu geeignet sind, die Hypothese der systemischen Veränderung in Frage zu stellen und auf die beträchtliche Stabilität im Kern des »Modell Deutschland« hinzuweisen. Vier Bereiche sollen dabei angesprochen werden: die makroökonomische Lage; die anhaltende Kultur der Kooperation; Hinweise auf eine Umkehr gegenüber Strategien der Boom-Phase; und schließlich die Wichtigkeit politischer Entscheidungen.

Die Schwäche der makroökonomischen Leistungsdaten in der Bundesrepublik der letzten Jahre steht außer Frage. Doch erscheint es seltsam, dass zu ihrer Erklärung *makroökonomische* Erklärungsfaktoren so gut wie nie herangezogen werden. Also Folge wird die gesamte *malaise* von niedrigen Wachstumsraten und hoher Arbeitslosigkeit ausschließlich mikroökonomischen Faktoren, v.a. auf dem Arbeitsmarkt, zugeschrieben. Doch dies ist falsch. Denn es gibt erhebliche makroökonomische Nachteile, die der deutschen Wirtschaft nach der Einführung der Europäischen Währungsunion erwachsen sind und die zur schlechten Leistung beitragen.¹³ Zwei davon stechen hervor: zum einen verlor die Bundesrepublik das Privileg des niedrigsten Zinssatzes für Staatsschuldtitle (der gewissermaßen den »Boden« für das nationale Zinsniveau bildet); und zum anderen hat die Bundesrepublik, traditionell ein Land mit niedriger Inflation, nun mit die höchsten Realzinsen in der Eurozone. Der Grund für das erste Problem – den Verlust des relativen Vorteils – ist, dass im Vorfeld der Einführung der EWU die langfristigen Zinssätze der anderen Teilnehmerländer auf das (niedrigere) deutsche Niveau sanken – in der Annahme, dass die neue Währung ebenso inflationsicher sein werde wie die D-Mark. Der Grund für das zweite Problem ist, dass die Europäische Zentralbank nur das *nominale* Zinsniveau in der Eurozone setzt. Ein Mitgliedsland mit (vergleichsweise) niedriger Inflationsrate hat demnach ein höheres *reales* Zinsniveau (das sich aus der Subtraktion der Inflationsrate vom nominalen Zins ergibt), d.h. die realen Zinsen sind in Deutschland höher als in den Euro-Ländern mit höherer Inflation. Der traditionelle Vorteil niedriger Inflationsraten wird in dieser Beziehung plötzlich zum Nachteil. Man kann nur darüber spekulieren, warum diese Tatsachen im deutschen politischen Dis-

kurs keine Rolle spielen: die Furcht, die Unpopularität des Euro noch weiter zu erhöhen wäre ein offensichtlicher Grund; der Wunsch, nicht von der Notwendigkeit mikroökonomischer Reformen abzulenken ein anderer.

Bezogen auf die Debatte über die Transformation des »Modell Deutschland« hat Carola Frege (2003) zu Recht darauf hingewiesen, dass man ein Ende der traditionell kooperativen Haltung der Sozialpartner in der Tat als substantiellen Wandel bewerten müsste. In den Surveys, die sie mit Gewerkschaftsvertretern durchführte, findet sie jedoch keinen Beleg für einen solches Ende. Auch jüngere Entwicklungen aus dem Bereich der Lohnverhandlungen scheinen auf eine Fortführung dieser »Kooperationskultur« hinzuweisen, die ohne große Konflikte zu für beide Seiten akzeptablen Ergebnissen führt - trotz der organisatorischen Schwächung sowohl der Gewerkschafts- wie der Arbeitgeberseite. Die Gewerkschaften haben zum Beispiel in den Fällen Volkswagen, Siemens und DaimlerChrysler im Jahr 2004 jeweils schmerzliche Zugeständnisse im Hinblick auf massive Kostensenkungsforderungen der Arbeitgeberseite gemacht. Andere Beispiele für eine Fortdauer der kooperativen Grundhaltung finden sich bei der Kooperation der IG Metall mit den Metallarbeitgebern hinsichtlich eines gemeinsamen Pensionsfonds (Trampusch, 2004) oder beim Übereinkommen der großen deutschen Banken, ihre *ratings* für den Mittelstand zu koordinieren und damit die Kreditvergabe für diesen hochwichtigen Sektor der deutschen Wirtschaft zu erleichtern (Süddeutsche Zeitung, 9. Dez. 2004: 9). Wenn also Kooperation das Zentralstück des Modells der »koordinierten Marktwirtschaft« ist, dann deuten die hier erwähnten Beispiele auf ein hohes Maß an Kontinuität und wenig Wandel.

Weniger Kontinuität ist jedoch offensichtlich in Bezug auf die angeblich grundstürzenden Veränderungen hinsichtlich Unternehmens- und Bankenstrategien. Die Notierung deutscher Unternehmen an der *New York Stock Exchange* (NYSE) und der Umstieg vom Endkunden-Geschäft auf das *investment banking* erschienen die Erfolgsrezepte der späten 1990er Jahre. Doch das ist nun vorbei: die großen deutschen Banken haben nun vor, ihre *investment banking-Abteilungen* wieder zu verkleinern und zu versuchen, neue Endkunden zu gewinnen. Der Hauptgrund ist, dass die Erträge aus dem Endkundengeschäft stabiler sind als die aus dem *investment banking* - und dass sie ohne stabile Erträge Gefahr laufen, von Aktienanalysten herabgestuft zu werden, ihre Kapitalisierung zu schwächen und schließlich Opfer einer feindlichen Übernahme zu werden (Süddeutsche Zeitung, 18. Sept. 2004: 19). Und Unternehmen entdecken, dass die Kosten einer Notierung an der NYSE leicht deren Vorteile überwiegen können. Viele versuchen daher ein *delisting* – doch dies ist ein schwieriger Prozess. ¹⁴

Schließlich ist es auch wichtig, die Rolle politischer Entscheidungen (im Gegensatz zu marktlichen Entscheidungen) bei der Frage nach der Überlebensfähigkeit nationaler Wirtschaftssysteme nicht zu unterschätzen. Hier spielt neben der nationalen politischen Ebene in wachsendem Maße die europäische Ebene eine wichtige Rolle. Ob und wie erfolgreich diesbezügliche Interessen Einfluss auf letztere gewinnen ist von entscheidender Bedeutung. Ein Beispiel aus dem Bereich der Regulierung von *corporate governance* illustriert, auf welche Weise politischer Einfluss zur Verteidigung von Eigenschaften des »Modell Deutschland« genutzt werden kann: Der deutsche Aktienmarkt hat eine relativ niedrige Kapitalisierung, was bedeutet, dass deutsche Unternehmen vergleichsweise billig sind, wenn man zu ihrem Erwerb Aktien eines ausländischen Unternehmens einsetzt. An der Börse notierte deutsche Unternehmen werden pro Umsatzeinheit lediglich mit einem Viertel des Wertes einer vergleichbaren britischen Firma bewert-

tet, und pro Beschäftigtem mit nur einem Sechstel (Höpner und Jackson, 2001). Der Grund für diese Divergenz ist, dass die britischen Unternehmen sich ausschließlich auf Maximierung der Profitabilität konzentrieren, während für deutsche Unternehmen Profitabilität nur eines neben mehreren anderen Zielen (wie Umsatz, Marktanteil und Beschäftigung) darstellt. Was deutsche Unternehmen also auf Produktmärkten stark macht, schwächt sie auf dem Markt für Unternehmenskontrolle.

Der Versuch der Europäischen Kommission - geleitet vom Ziel der Kapitalmarktintegration -, die Regeln für Unternehmensübernahmen europaweit zu harmonisieren, war demnach eine Bedrohung des deutschen Systems. Die Kommission hatte dieses seit den frühen 1990er Jahren auf ihrem Programm, und es war Gegenstand intensiver Verhandlungen gewesen. Im Jahr 2001 veröffentlichte die Kommission einen (auf britischen Regeln beruhenden) Entwurf, der die Abschaffung aller Verteidigungsmechanismen gegen feindliche Übernahmen (wie eine Begrenzung des Stimmrechts bestimmter Klassen von Aktien, »goldene Aktien« oder mehrfaches Stimmrecht für bestimmte Aktienarten) vorsah." Die deutsche Regierung bekämpfte diesen Vorschlag, unterlag aber dreimal im Ministerrat mit einem Votum von 14 zu 1. Eine massive Mobilisierung führte jedoch schließlich zu einer sehr knappen Niederlage des Entwurfs im Europäischen Parlament. Weitere Beratungen waren die Folge, und im Dezember 2003 machte die italienische Ratspräsidentschaft einen Kompromissvorschlag, demzufolge alle Bestimmungen über Verteidigungsmechanismen für die Mitgliedsstaaten optional wären - was den ursprünglichen Entwurf völlig auf den Kopf stellte. Die Kommission opponierte auf das schärfste gegen diesen Kompromiss, konnte ihren Entwurf aber - angesichts der einstimmigen Position im Ministerrat - nicht mehr zurückziehen.

6. Schluss

Dieser Artikel kann kein endgültiges Urteil über die Überlebensfähigkeit des »Modell Deutschland« fällen. Sein Ziel war es, die Kontroverse über diese Überlebensfähigkeit darzulegen und die Hypothese über den unvermeidlichen »Niedergang« mit der neueren Literatur über die stabilen Unterschiede zwischen nationalen Wirtschaftssystemen zu konfrontieren. Ein Ergebnis ist, dass es zwar Wandel im deutschen Wirtschaftssystem gibt, doch dass Belege für fundamentale und dauerhafte Veränderungen bisher nicht überzeugend sind. Zugleich wäre es jedoch fragwürdig, eine unwandelbare Stabilität des »Modell Deutschland« für die Zukunft anzunehmen.

Veränderungen gibt es also, doch ob sie den Kern des deutschen Modells betreffen und die positiven Komplementaritäten seiner Subsysteme beeinträchtigen - die »komparativen institutionellen Vorteile« - bleibt unklar. Wie weiter oben angemerkt, war das Management von DaimlerChrysler im Juli 2004 in der Lage, Kostensenkungen von 500 Mio. Euro pro Jahr durchzusetzen. Ein entsprechendes Abkommen, das Lohnsenkungen mit langfristigen Beschäftigungszusagen koppelte, wurde binnen einer Woche erreicht. Dieses Beispiel scheint zu belegen, wie tief die Interaktions- und Tauschmuster zwischen den Tarifpartnern verwurzelt sind, und dass sie auch durch organisatorische Schwächungen beider Seiten nicht beeinträchtigt werden - obwohl theoretische Überlegungen weniger Kooperation und wachsende Radikalisierung als Ergebnis weniger »umfassender« Organisationen erwarten ließen (Olson, 1968). Wie Kathleen Thelen

(2000) dargelegt hat, sind nicht nur die Gewerkschaften, sondern auch die Arbeitgeber aus guten Gründen an der Aufrechterhaltung dieses Systems interessiert. Der Schluss, dass das deutsche System sich wandelt, aber kein systemischer Wandel stattfindet, wird auch von der neueren Literatur aus dem Bereich der Ökonomie und der Unternehmensstudien unterstützt."

Schließlich bleibt festzuhalten, dass Wirtschaftssysteme weitaus weniger ausschließlich den Entscheidungen anonymer Märkte ausgeliefert ist als oft in den öffentlichen Diskussionen über Globalisierung angenommen wird, denn viele für das Weiterbestehen von Wirtschaftssystemen wichtige Entscheidungen sind politischer Natur. Sowohl das *KonTraG* als auch die Entscheidungen über Unternehmensübernahmen auf der europäischen Ebene haben das gezeigt. Ob Eigenschaften des Wirtschaftssystems, die verteidigt werden können, letztlich auch verteidigt werden, hängt dann vor allem von politischem Willen und politischem Geschick ab.

Dr. Andreas Busch

Hertford College

Oxford OX1 3BW

United Kingdom

andreas.busch@hertford.ox.ac.uk

Abstract

Globalisation is often argued to erode differences between national varieties of capitalism and enforce convergence. This article takes up the debate - triggered by declining economic performance - about the viability of the »German model« of a co-ordinated market economy, systematising and summarizing the arguments about its alleged seminal transformation over the last decade. It goes on to identify a number of flaws in the respective literature and questions whether the case for fundamental change taking place in Germany has really been made in a lasting and convincing way. In addition it points to significant elements of continuity in areas such as industrial relations and emphasizes the importance of political decisions in determining the fate of national economic models.

Literatur

Albert, Michel, 1992: *Kapitalismus contra Kapitalismus*, Frankfurt am Main: Campus.

Amable, Bruno, 2003: *The Diversity of Modern Capitalism*, Oxford: Oxford University Press.

Berglof, Erik und Burkart, Mike, 2003: European takeover regulation, in: *Economic Policy* 18 (1), 171-213.

Beyer, Jürgen, 2003a: Einleitung: Unkoordinierte Modellpflege am koordinierten deutschen Modell, in: *Beyer*, 2003b, 7-35.

Beyer, Jürgen (Hrsg.), 2003b: *Vom Zukunfts- zum Auslaufmodell? Die deutsche Wirtschaftsordnung im Wandel*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Beyer, Jürgen/Hopnet; Martin, 2003: Corporate Governance und the Disintegration of Organised Capitalism in the 1990s, in: *West European Politics* 26 (4). (= Sonderheft Germany: Beyond the Stable State, hrsg. von Herbert Kitschelt und Wolfgang Streeck).

Busch, Andreas, 1999: Die Globalisierungsdebatte: Ein einführender Überblick über Ansätze und Daten, in: *Busch und Plümper*, (1999), 13-40.

Busch, Andreas, 2000: Unpacking the Globalization Debate: Approaches, Evidence and Data, in: *Colin Hay/David Marsh* (Hrsg.), *Demystifying Globalization*, Basingstoke: Macmillan, 21-48.

- Busch, Andreas*, 2003: Staat und Globalisierung. Das Politikfeld Bankenregulierung im internationalen Vergleich, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Busch, Andreas*, 2005: Shock-Absorbers under Stress: Parapublic Institutions and the Double Challenges of German Unification and European Integration, in: *Simon Green/William E. Paterson* (Hrsg.), *Governance in Contemporary Germany: The Semisovereign State Revisited*, Cambridge: Cambridge University Press, 94-114.
- Busch, Andrea, JPlümper, Thomas* (Hrsg.), 1999: Nationaler Staat und internationale Wirtschaft. Anmerkungen zum Thema Globalisierung, Baden-Baden: Nomos.
- Cernat, Lucian*, 2004: The emerging European corporate governance model: Anglo-Saxon, Continental, or still the century of diversity?, in: *Journal of European Public Policy* 11 (1), 147-166.
- Conley, Tom*, 2004: Globalisation and the politics of persuasion and coercion, in: *Australian Journal of Social Issues* 39 (2), 183-200.
- Czada, Roland*, 1999: Reformloser Wandel. Stabilität und Anpassung in politischen Akteursystem der Bundesrepublik, in: *Thomas Ellwein/Everhard Holtmann* (Hrsg.), *50 Jahre Bundesrepublik Deutschland (= PVS Sonderheft 30/1999)*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 397-412.
- De Jong, H. W.*, 1995: European Capitalism: Between Freedom and Social Justice, in: *Review of Industrial Organization* 10, 399-419.
- Frege, Carola M.*, 2003: Transforming German Workplace Relations: Quo Vadis Cooperation?, in: *Economic and Industrial Democracy* 24 (3), 317-347.
- Frieden, Jeffrey A./Rogowski, Ronald*, 1996: The Impact of the International Economy on National Policies: An Analytical Overview, in: *Robert O. Keohane/Helen V. Milner* (Hrsg.), *Internationalization and Domestic Politics*, New York/Cambridge: Cambridge University Press, 25-47.
- Gersekenkron, Alexander*, 1966: *Economic Backwardness in Historical Perspective. A Book of Essays*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 2. Aufl., 5-30.
- Goergen, Marc/Manjon, Miguel C./Renneboog, Luc*, 2004: Recent Developments in German Corporate Governance, vol. 41/2004 of *Finance Working Paper*, Brussels: European Corporate Governance Institute.
- Hackethal, Andreas/Schmidt, Reinhard H./Tyrell, Marcel*, 2003: Corporate Governance in Germany: Transition to a Modern Capital-Market-Based System", in: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 159, 664-674.
- Hall, Peter A./Soskice, David* (Hrsg.), 2001: *Varieties of Capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Hansmann, Henry/Kraakman, Reinier*, 2004: The End of History for Corporate Law, in: *leJrey N. Gordon/Mark I. Roe* (Hrsg.), *Convergence and Persistence in Corporate Governance*, Cambridge: Cambridge University Press, 33-68. (Zuerst erschienen in: *Georgetown Law Journal*, Vol. 89, January 2001, 439-467).
- Hay, Colin*, 2000: Contemporary capitalism, globalization, regionalization and the persistence of national variation, in: *Review of International Studies* 26 (4), 509-531.
- Hay, Colin/Rosamond, Ben*, 2002: Globalisation, European Integration and the Discursive Construction of Economic Imperatives, in: *Journal of European Public Policy* 9 (2), 147-167.
- Held, David/McGrew, Anthony/Goldblatt, David/Perraton, Jonathan*, 1999: *Global Transformations. Politics, Economies and Culture*, Cambridge/Oxford: Polity.
- Hilferding, Rudolf*, 1910: *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung.
- Hirst, Paul/Thompson, Grahame*, 1996: *Globalization in Question. The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge: Polity.
- Hutton, Will*, 1996: *The State We're In*, London: Vintage.
- Höpner, Martin*, 2004: *Der Organisierte Kapitalismus in Deutschland und sein Niedergang. Unternehmenskontrolle und Arbeitsbeziehungen im Wandel*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 300-321.
- Höpner, Martin und Jackson/Gregory*, 2001: An Emerging Market for Corporate Control? The Mannesmann Takeover and German Corporate Governance, vol. 01/4 of *MPIfG Discussion Papers*, Köln: Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung.
- Katzenstein, Peter*, 1987: *Policy and Politics in West Germany. The Growth of a Semisovereign State*, Philadelphia: Temple University Press.
- March, James Gi/Olsen, Iohan P.*, 1989: *Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*, New York: Free Press.
- Moerland, Pieter W.*, 1995: Alternative disciplinary mechanisms in different corporate systems, in: *Journal of Economic Behavior and Organization* 26, 17-34.
- North, Douglass C.*, 1990: *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- OECD*, 2001: *Measuring Globalisation. The Role of Multinationals in OECD Economies* (Bd. 1: Manufacturing Sector; Bd. 2: Services), Paris: OECD.
- Olson, Mancur*, 1968: *Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen*, Tübingen: LCB. Mohr (Paul Siebeck).

- Paque, Karl-Heinz*, 1995: Unemployment and the Crisis of the German Model: A Long-Term Interpretation, in: *Herbert Giersch* (Hrsg.), *Fighting Europe's Unemployment in the 1990s*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- Pohl, Manfred*, 1993: Die Entstehung und Entwicklung des Universalbanken systems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Norbert Klotten/Johann Heinrich von Stein* (Hrsg.), *Geld-, Bank- und Börsenwesen. Ein Handbuch*, Stuttgart: Schäffer-Poeschel, 39. Aufl., 187-193.
- Porter, Michael E.*, 1992a: *Capital choices: changing the ways America invests in industry*, Washington D.C.: Council on Competitiveness.
- Porter, Michael E.*, 1992b: *Capital Disadvantage: America's Failing Capital Investment System*, in: *Harvard Business Review*, September-October 1992, 65-82.
- Radrik, Dani*, 1997: *Has Globalization Gone Too Far?*, Washington D.C.: Institute for International Economics.
- Scharpf, Fritz; W.*, 1987: *Sozialdemokratische Krisenpolitik in Europa. Das »Modell Deutschland« im Vergleich*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Scharpf, Fritz W./Schmidt, Vivien A.* (Hrsg.), 2000: *Welfare and Work in the Open Economy. Band II: Diverse Responses to Common Challenges*, Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt, Vivien A.*, 2002: *The Futures of European Capitalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Schulze, Günther G./Ursprung, Heinrich W.*, 1999: *Globalisierung contra Nationalstaat? Ein Überblick über die empirische Evidenz*, in: *Busch und Plümper*, (1999), 41-89.
- Shonfield, Andrew*, 1965: *Modern Capitalism. The Changing Balance of Public and Private Power*, London, New York/Toronto: Oxford University Press.
- Streeck, Wolfgang*, 1991: *On institutional conditions of diversified quality production*, in: *Egon Matzner/Wolfgang Streeck* (Hrsg.), *Beyond Keynesianism. The Socio-Economics of Production and Full Employment*, Aldershot: Elgar, 21-61.
- Streeck, Wolfgang/Hassel, Anke*, 2003: *The Crumbling Pillars of Social Partnership*, in: *West European Politics* 26 (4), 101-124.
- Streeck, Wolfgang/Höpner, Martin* (Hrsg.), 2003: *Alle Macht dem Markt? Fallstudien zur Abwicklung der Deutschland AG*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Terberger, Eva*, 2003: *The German Financial System: Great Institutional Change und Little Effect?*, in: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 159, 707-716.
- Thelen, Kathleen*, 2000: *Why German employers cannot bring themselves to dismantle the German model*, in: *Torben Iversen/Jonas Pontusson/David Soskice* (Hrsg.), *Unions, Employers, and Central Banks: Macroeconomic Coordination and Institutional Change in Social Market Economies*, Cambridge: Cambridge University Press, 138-169.
- Trampusch, Christine*, 2004: *Vom Klassenkampf zur Riesterreute. Die Mitbestimmung und der Wandel der Interessen von Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden an der betrieblichen und tariflichen Sozialpolitik*, in: *Zeitschrift für Sozialreform* 50 (3), 223-254.
- Waarden, Frans van*, 1993: *Über die Beständigkeit nationaler Politikstile und Politiknetzwerke. Eine Studie über die Genese ihrer institutionellen Verankerung*, in: *Roland Czada/Manfred G. Schmidt* (Hrsg.), *Verhandlungsdemokratie, Interessenvermittlung, Regierbarkeit. Festschrift für Gerhard Lehbruch*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 191-212.
- Wehler, Hans-Ulrich*, 1995: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Band 3: Von der »Deutschen Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges: 1849-1914*, München: Beck.
- Wiesenthal, Helmut*, 2003: *German Unification and »Model Germany«: An Adventure in Institutional Conservatism*, in: *West European Politics* 26 (4), 37-58.
- Williamson, Oliver E.*, 1994: *Transaction Cost Economics und Organization Theory*, in: *NeU J. Smelser/Richard Swedberg* (Hrsg.), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press, 76-107.

Anmerkungen

1. Das Manuskript wurde im Juni 2005 abgeschlossen.
2. Zur Einführung in diese Debatte siehe z.B. Busch (1999).
3. Siehe als Beispiele etwa die Studien von Scharpf (1987), Paque (1995), Thelen (2000) oder Wiesenthal (2003).
4. Eine detaillierte Analyse dieses Zeitraums bietet Scharpf (1987).
5. Zum Konzept »para-öffentlicher Institutionen«, in denen Verbände eine große Rolle spielen und die als Charakteristikum des bundesdeutschen politischen Systems angesehen werden, siehe Katzenstein (1987) sowie jüngst Busch (2005).
6. Siehe zu dieser Episode etwa Busch (2003: Kapitel III), oder Pohl (1993: 187-193).
7. Mehr Informationen zu diesem Bereich finden sich etwa bei Hirst und Thompson (1996), Rodrik (1997), Held et al. (1999), Busch (2000) oder OECD (2001).
8. Ein Überblick über die diesbezügliche Literatur findet sich etwa in Schulze und Ursprung (1999).

9. Siehe hierzu etwa North (1990) und Williamson (1994).
10. Siehe dazu die zu Beginn des Artikels zitierte Literatur sowie Busch (2003) für eine ausführlichere Darstellung des diesbezüglichen Schrifttums.
11. Dies wurde beispielsweise beim Versuch einer feindlichen Übernahme von Thyssen durch Krupp im Jahr 1997 deutlich: damals beriet die Deutsche Bank den »Angreifer« Krupp, während sie gleichzeitig einen Aufsichtsrat beim Angriffsziel Thyssen hielt.
12. Zu den historischen Wurzeln und Vorläufern solcher parteiübergreifenden Koalitionen zur Kritik an der »Macht der Banken« siehe Busch (2003: 108-109 und 134-135).
13. Damit soll keinesfalls behauptet werden, dass aus der Einführung des Euro für Deutschland nur oder auch nur überwiegend Nachteile entstanden sind. Ganz klar gibt es auch Vorteile. Dass die deutsche Währung nicht alleine die Bürde der jüngst eingetretenen starken Wechselkursschwankungen des US-Dollar tragen musste (wie das in der Vergangenheit der Fall war), sondern dies über den Euro (und damit in weit geringerem Maße) geschah, ist nur der offensichtlichste.
14. Vgl. Süddeutsche Zeitung, 21. Sept. 2004: 27 und 16. Nov. 2004: 34.
15. Näheres zur EU Übernahme-Richtlinie findet sich z.B. bei Berglöfund Burkart (2003) oder Cernat (2004).
16. Siehe etwa Goergen et al. (2004), Hackethal et al. (2003) oder Terberger (2003). Angesichts der geringen, aber dennoch feststellbaren normativen Voreingenommenheit der beiden letzten Artikel zugunsten eines angelsächsischen Systems (eines »modernen« Systems, wie es im ersten der beiden heißt, während der zweite vom »begrenzten Erfolg der deutschen Reformen« spricht,) sind diese Ergebnisse besonders interessant.

Diskriminierung und Privatsphäre

Der Diskriminierungsvorwurf als moralischer Vorwurf in der Debatte um die vorgeburtliche Selektion genetisch geschädigter Föten.

Von Weyma Lübke

1. Rechtsverletzungsvorwurf vs. moralischer Vorwurf

Ich gehe aus von dem nicht untypischen Fall einer Frau, die sich nach einem pränataldiagnostischen Befund zum Abbruch ihrer Schwangerschaft entschließt. Sie wolle, so sagt sie, versuchen, nach einer erneuten Schwangerschaft ein »gesundes« Kind zur Welt zu bringen.

Mit der Frage, ob ein solcher Vorgang behinderend-diskriminierend ist, habe ich mich an anderer Stelle bereits auseinandergesetzt.¹ Ich bin dabei stärker, als es in Beiträgen von philosophischer Seite zu diesem Thema üblich ist, auf Rechtsfragen eingegangen. In einschlägigen Diskussionsveranstaltungen, die mittlerweile auch im deutschen Sprachraum zunehmend in Kooperation mit bzw. unter Einbeziehung von Vertretern der Behindertenbewegung stattfinden,² wird häufig zugestanden, dass man der Praxis der vorgeburtlichen Selektion nicht mit dem Mittel der strafrechtlichen Repression entgegen treten sollte. Dieses Zugeständnis geht aber nicht mit der Verabschiedung des Diskriminierungsvorwurfs aus dem reproduktionsethischen Diskurs einher. Offenbar löst sich die Kränkung, Besorgnis oder sonstige Widerständigkeit, die die anhaltende Relevanz des Themas bei Vertretern der Behindertenbewegung begründet, nicht schon deshalb auf, weil weder die Schwangere noch der behandelnde Arzt noch, offenbar, der Gesetzgeber aus Art. 3 Abs. 3 Satz 2 GG³ verpflichtet sind, eine Abtreibung nach pränataldiagnostischem Befund oder die Erhebung solcher Befunde zu unterlassen bzw. zu unterbinden.

Auf der (in Anm. 2) erwähnten Wittener Tagung erwies sich die Bejahung der einschlägigen Befugnisse der Beteiligten freilich zum Teil als wenig grundsätzlich. So wurde auf Nachfrage hin erläutert, die Abschaffung der (genetischen) Pränataldiagnostik sei »nicht durchsetzbar«, weshalb man sich in der Behindertenbewegung respektive im eigenen Verband auf das gesellschaftliche Bewusstmachen der Diskriminierungsproblematik und auf die Kritik einschlägiger Mängel des Beratungsgeschehens konzentriere (mangelnde Nondirektivität der Beratung, Vorherrschen des »medizinischen Modells« der Behinderung anstelle des »sozialen Modells«, u. a.). Das klingt nicht, als würde man Schwangeren beim Zugang zur Pränataldiagnostik bzw. zu einem Schwangerschaftsabbruch nach pränataldiagnostischem Befund nicht auch mit dem Mittel des gesetzlichen Verbots im Wege stehen wollen, wenn dieser Zugang nicht bereits fest etabliert wäre.

Von anderen Tagungsteilnehmern wurde denn auch darauf hingewiesen, dass der Diskriminierungsvorwurf selbst dann, wenn er nicht auf eine Veränderung der Rechtslage, sondern (zunächst?) auf ein bloßes »Bewusstmachen der Problematik« zielt, einer Klärung seines genauen Gehalts und einer Prüfung seiner Berechtigung bedarf. Und es wurde darauf bestanden, dass das Ergebnis der Prüfung, Betroffenenperspektive in Ehren, grundsätzlich auch lauten dürfen muss, dass der Vorwurf unberechtigt ist. Neben den Behinderten sind nämlich, unter anderen, auch die schwangeren

Frauen Betroffene in dieser Debatte; und wenn es denn ein Faktum ist, dass die Praxis der pränatalen Diagnose mit anschließendem Schwangerschaftsabbruch geeignet ist, bei Behinderten Kränkungsgefühle auszulösen, so ist es auch ein Faktum, dass die Äußerung solcher Gefühle in Form des Diskriminierungsvorwurfs geeignet ist, bei den an dieser Praxis Beteiligten Schuldgefühle auszulösen. Der Ausdruck »Diskriminierung« wird nun einmal im allgemeinen Sprachgebrauch wertend verwendet, also so, dass er einen (mindestens: moralischen) Vorwurf in sich trägt.' Wer aber Vorwürfe äußert, und sei es »bloß moralische« und nur unspezifisch adressierte.' muss sich gefallen lassen, dass sie geprüft werden. Personen oder auch Verbänden, die ernsthaft für die Nondirektivität der Beratung und damit, wie es scheint, für den Schutz der Schwangeren vor »sozialem Druck« plädieren, müsste dies sogar ein eigenes Anliegen sein.

2. Privatsphäre?

Nicht jedes zwischen Personen »unterscheidende« Verhalten (lat. »discrimen«, der Unterschied), aber auch nicht jedes Verhalten, das Menschen aufgrund bestimmter Merkmale wie etwa Geschlecht, Hautfarbe oder Behinderungsstatus unterscheidet, ist »diskriminierend«; vielmehr nur in ungerechtfertigter Weise unterscheidendes Verhalten. Wäre das richtig, dann wäre der Streit darüber, ob ein zwischen Personen unterscheidendes Verhalten diskriminierend ist, einfach ein Streit über die Haltbarkeit vorgebrachter Rechtfertigungsgründe.

Für bestimmte Verhaltensbereiche scheint diese Charakteristik nun aber nicht zu passen. Bei der Partnerwahl etwa, die ja ein unterscheidendes Verhalten ist, pflegt man von Diskriminierung nicht zu sprechen. Das liegt aber nicht daran, dass die Partnerwahl durch Rechtfertigungsgründe gedeckt wäre. Vielmehr muss die Lage so beschrieben werden, dass man in diesem Bereich der Zumutung, rechtfertigende Gründe für Ungleichbehandlung zu präsentieren, enthoben ist. D.h., das Fehlen einer Orientierung an rechtfertigenden Gründen gilt hier als legitim. Da der Diskriminierungsbegriff den Vorwurf der Illegitimität einschließt, müsste gelten, dass Diskriminierung in Bereichen, die in diesem Sinne sozial als »Privatsphäre« konstruiert sind, nicht möglich ist.

In der angelsächsischen Literatur zur Abtreibungsfrage spielt das Recht auf Privatsphäre, »the right to privacy«, eine prominente Rolle. Der Hauptgrund dafür ist eine Passage aus dem wohl berühmtesten Gerichtsurteil zu Fragen des Schwangerschaftsabbruchs überhaupt, dem 1973 ergangenen und bis heute in den entscheidenden Punkten nicht revidierten Urteil des *U.S. Supreme Court* im Fall *Roe v. Wade*. »Die Passage lautet: »State criminal abortion laws [...] that except from criminality only a life-saving procedure on the mother's behalf without regard to the stage of her pregnancy and other interests involved violate the Due Process Clause of the Fourteenth Amendment, which protects against state action the right to privacy, including a woman's qualified right to terminate her pregnancy,«?

Diese Verankerung des Rechts auf Schwangerschaftsabbruch in einem »Recht auf Privatsphäre« genannten Freiheitsgrundrecht ist nicht nur von Gegnern, sondern auch von einigen Befürwortern des Rechts auf Schwangerschaftsabbruch heftig kritisiert worden." Ein Hauptangriffspunkt der Kritiker war der folgende: Angesichts des Ausmaßes formeller und infor-

meiler sozialer Abhängigkeiten der Frau sei es lebensweltfern und gefährlich, zu unterstellen, es gebe irgendeine Sphäre, und sei es die der eigenen Sexualität und Reproduktion, in der Frauen »frei« entscheiden könnten. Unter anderem begünstige eine solche Unterstellung die Vorstellung, dass der Staat die reproduktive Freiheit der Frauen am besten achte, indem er sich aus jener angeblichen Privatsphäre heraushalte." Tatsächlich bedürfe es aber zur Sicherung der reproduktiven Freiheit vielfach staatlicher Maßnahmen zur aktiven Neutralisierung privater Abhängigkeitsverhältnisse - darunter Programme zur finanziellen Unterstützung von Frauen, denen eigene Mittel für eine Abtreibung nicht zur Verfügung stehen, ganz ebenso wie Programme zur Unterstützung von Frauen, die unter widrigen Umständen ein Kind gleichwohl bekommen wollen.

Auch wenn das Gericht selbst, wie spätere Entscheidungen belegen, das Recht auf Privatsphäre nicht im Sinne eines bloßen Abwehrrechts gegen staatliche Regulierung verstanden hat, so ist doch die Antwort auf die Frage, was genau es eigentlich ist, das man mit einem solchen Recht schützen möchte, nicht trivial. Handelt es sich, wie oben für den Bereich der Partnerwahl vermutet, um den Schutz einer von der Zumutung der Präsentation von Rechtfertigungsgründen - gleichgültig ob vor rechtlichen oder vor sozialmoralischen Instanzen - entlasteten Sphäre? Um eine Sphäre »höchstpersönlichen« Entscheidens, die »niemanden etwas angeht«? Und folgt daraus, dass Entscheidungen innerhalb dieser Sphäre auch keinem Diskriminierungsverbot unterliegen können?

In einer Diskussion über vorgeburtliche Diagnostik hat der Sozialpädagoge und Behindertenverbandssprecher Christian Judith auf die Frage, ob er grundsätzlich gegen Abtreibung sei, folgendermaßen geantwortet: »Nein. Ich halte sie dann für gerechtfertigt, wenn eine Frau sagt: Ich kann kein Kind bekommen. Aber diese Entscheidung darf nicht aufgrund von Qualitätsmerkmalen fallen.«!? Judith konstruiert also den Bereich der Entscheidung für oder gegen die Fortsetzung einer Schwangerschaft (auch innerhalb der ersten 12 Wochen) nicht als rechtfertigungsfreie Sphäre. Es gibt vielmehr gerechtfertigte und ungerechtfertigte Abbruchentscheidungen. Bei potentiellen Partnern dürfen »Qualitätsmerkmale« eine Rolle spielen - beim potentiellen Nachwuchs nicht. Warum? Oder ist Judiths Position so zu verstehen, dass der Blick auf Qualitätsmerkmale im Grunde auch bei der Partnerwahl moralisch nicht in Ordnung ist, aber praktisch (und damit auch rechtlich) nicht verhindert werden kann, während der Blick auf die Qualitätsmerkmale des Nachwuchses die Anwendung medizinischer Testverfahren voraussetzt, die man durchaus verbieten könnte?

Dies sind keine rhetorischen Fragen. Ich bin überzeugt, dass die Antworten nicht trivial sind und dass man beim Versuch einer gründlichen Klärung Fäden in die Hand bekommt, an denen ganze Knäuel von ernsthaften Problemen hängen. Es hilft nichts, als einzelne Fäden aufzunehmen und geduldig mit dem Entwirren zu beginnen. Im vorliegenden Beitrag bleibe ich zunächst beim Beispiel der Partnerwahl. Natürlich gibt es Unterschiede zum Bereich der Selektion nach vorgeburtlicher Diagnostik; aber Disanalogien müssten spezifisch daraufhin betrachtet werden, ob sie einen Unterschied in der Beurteilung des Diskriminierungsvorwurfs begründen. Ich komme darauf am Schluss des Beitrags zurück.

3. Emotionale vs. moralisch motivierte Zuwendung

Betrachten wir den Fall einer Frau, die eine erst kürzlich eingegangene Beziehung mit einem Mann nach dessen plötzlich eingetretener, unfallbedingter Querschnittslähmung auflöst. Sie wolle, so sagt sie, versuchen, eine neue Beziehung mit einem »gesunden« Partner einzugehen.

Nach meiner Erfahrung sind die Reaktionen auf dieses Beispiel unterschiedlich. Einige meinen, die Frau habe sicherlich das Recht, sich so zu entscheiden, aber moralisch gesehen sei ihre Entscheidung durchaus nicht einwandfrei. Andere hingegen scheuen sich, der Frau auch nur moralisch einen Vorwurf zu machen. Sie erklären, die Partnerwahl sei eine Sache der Liebe und der Rückzug der Frau zeige, dass es ihr an dieser fehle, nicht an Moral. Was das Recht der Frau auf ihre Entscheidung angeht, so ergibt sich auf Nachfrage stets, dass es nicht lediglich im Sinne einer Konstatierung der faktischen Rechtslage bejaht wird. Man hält es auch für richtig, dass die Auflösung einer Beziehung aus solchen Gründen nicht von Rechts wegen verboten ist. Gleichwohl wird die Entscheidung der Frau von Einigen als moralisch problematisch empfunden. Fragen wir also zunächst, warum dem moralischen Gebot, falls im gerade geschilderten Falle denn eines verletzt wurde, nicht auch mit rechtlichen Mitteln Nachdruck verliehen werden sollte.

Die naheliegendste Antwort ist, dass die zurückgewiesenen Personen nichts von einer Partnerbeziehung hätten, auf die sich der Andere nicht aus freien Stücken einlässt. Schließlich gehe es darum, vom Anderen als Partner innerlich angenommen zu werden, und solches Annehmen sei seiner Natur nach ein von außen nicht erzwingbarer Vorgang. Von eben diesem Vorgang muss jedoch, wenn der moralische Vorwurf seinen Sinn behalten soll, unterstellt werden, dass das Subjekt selbst ihn willkürlich vollziehen kann - nämlich notfalls in Orientierung am moralischen Gebot, das andernfalls dem Vorwurf zugrunde läge. Und es müsste plausibel sein, dass es sich bei einem solchen aus moralischen Motiven vollzogenen Annehmen des nunmehr behinderten Mannes als Partner um eine Form der inneren Zuwendung handelt, die dem Sinn der Partnerschaftsbeziehung entspricht. Eben dies scheint zu bestreiten, wer meint, in Angelegenheiten der Partnerwahl gebe es nichts zu tadeln, da es hier um Liebe gehe und nicht um Moral.

Ist die Differenzierung zwischen einer inneren Zuwendung aus Liebe und einer inneren Zuwendung aus moralischen Motiven überzeugend, und ist es überzeugend, dass einzig die erstere dem Sinn einer Partnerschaftsbeziehung entspricht?" Zunächst gilt es zu sehen, dass eine solche Zweiteilung, wollte man Beziehungen zu behinderten Angehörigen generell in sie einordnen, etwas überaus Lebensweltfernes hätte. Das wird evident, wenn wir uns die beiden Formen der Zuwendung als reine Typen vorstellen: die moralisch motivierte im Sinne des von Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* präsentierten Subjekts, das die gebotenen Handlungen »ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht« vollzieht (wodurch sie Kant zufolge »allererst ihren echten moralischen Wert« erhalten)"; die liebende Zuwendung dagegen im Sinne eines Subjekts, das in seiner Partnerbeziehung stets nach Maßgabe der aktuell gefühlten emotionalen Nähe agiert und jede moralisch gewillkürte, also etwa in Orientierung am Wert der »Verlässlichkeit« geleistete Überbrückung bzw. Stabilisierung schwankender Binnenlagen als Verrat am romantischen Liebesideal ablehnt.

Beziehungen von Partnern oder auch von sonstigen Angehörigen zu behinderten Menschen entsprechen, wie andere dauerhafte Nahbeziehungen auch, normalerweise weder dem einen noch dem anderen dieser beiden Zerrbilder. Sie sind nicht ohne jede Neigung, aber sie sind auch

nicht ohne jede moralische Anstrengung. In meinem Ausgangsbeispiel allerdings hatte die Beziehung gerade erst begonnen. Sie hatte noch keine Geschichte, in deren Verlauf sich hätte klären können, wie die Beteiligten die Beziehung im Hinblick auf Dauer, Gehalt und »Verbindlichkeit« auffassen und gestalten wollen. In solcher Lage kann es sehr wohl passieren, dass die noch instabile emotionale Bindung einer eventuellen moralischen Anstrengung nicht nachzuwachsen vermag und die Beziehung dann tatsächlich wider alle Neigung und daher auch eher schlecht als recht fortgesetzt wird.

Nun ist es eines, darauf hinzuweisen, dass solch angestrenzte Zuwendung dem behinderten Mann nichts bringe; ein anderes, darauf zu bestehen, dass sie von der Frau nicht eingefordert werden darf - und zwar weder rechtlich noch moralisch. Wer den moralischen Tadel aufrecht erhält, will, so scheint mir, der Frau auch nicht wirklich nahe legen, die Partnerschaft aus Pflichtgefühl fortzusetzen. Vielmehr handelt es sich wohl um eine Art moralischen Tadels *an der Emotionalität* der Frau, nämlich an dem Faktum, dass ihre emotionale Zuwendung zu einem anderen Menschen von einem Merkmal abhängt, von dem sie nach Meinung des Tadelnden nicht abhängen sollte. Ein solcher Tadel setzt voraus, dass die je eigene Emotionalität der moralischen Leitung, Gestaltung oder Prägung keineswegs grundsätzlich entzogen ist. Mit dieser These und ihren eventuellen ethischen Konsequenzen befasst sich der nächste Abschnitt. Zum Bisherigen halte ich folgendes fest: Die Privatsphärenthese, als These der Existenz einer von der Orientierung an rechtfertigenden Gründen für Ungleichbehandlung entlasteten Sphäre, wäre eine bloße Trivialität, wenn sie sich allein auf Bereiche bezöge, hinsichtlich derer wir uns selbst ohnehin nicht steuern können. Wenn es eine normativ interessante These sein soll, muss sie mehr als dies bedeuten.

4. Emotionale Abwendung und unmoralische Einstellungen

Unter der Voraussetzung, dass emotionale Zuwendung wie auch ihr Ende nicht vom Himmel fallen, hat es Sinn, die Frau zu fragen, *warum* sie die Beziehung auflöst. Dass die eingetretene Behinderung des Mannes für die Entscheidung der Frau eine Rolle spielt, ist bereits klar, denn die Frau wünscht sich stattdessen, wie sie es nennt, einen »gesunden« Partner. Aber warum?

Auf diese Frage kann es sicherlich verschiedene Antworten geben. Zwei mögliche Reaktionen möchte ich benennen, ungeachtet dessen, wie häufig sie sein mögen und ob sie tatsächlich offen geäußert würden. Antwort A: »Die Partnerschaft mit einem Rollstuhlfahrer bringt besondere Belastungen mit sich, jedenfalls gemessen an dem, was mir im Leben wichtig ist. Diese Belastungen möchte ich nicht tragen, wenn ich es vermeiden kann.« Antwort B: »Man muss doch den Tatsachen ins Auge sehen. Behinderte sollten besser überhaupt keine Partnerschaften eingehen. Am Ende entstehen da noch Kinder. Die Natur weiß schon, warum sie dafür sorgt, dass die Schwächsten nicht zu einer Belastung für die Gruppe werden.«

Ich unterstelle, dass in beiden Fällen die anfängliche emotionale Zuwendung der Frau zu dem jetzt behinderten Mann tatsächlich entfallen ist. Und in beiden Fällen kann die Frau das momentan wohl auch nicht ändern. Gleichwohl fallen solche emotionalen Reaktionen offenbar nicht vom Himmel, sondern sie ruhen mindestens *auch* auf so genannten »Einstellungen«. Auch diese sind nicht auf Knopfdruck änderbar. Aber es sind hier Lernprozesse möglich, auf die sich einzu-

lassen oder nicht einzulassen man in der Hand hat - auch wenn es sich dabei nicht um rein kognitive Prozesse handelt. Die Frau mit der sozialdarwinistischen Ideologie zum Beispiel wäre vermutlich rasch zu der Einsicht zu bringen, dass eine unfallbedingte Querschnittslähmung immerhin nicht erblich ist. Aber sozialdarwinistische Einstellungen sind kein bloßes Produkt naturwissenschaftlicher Desinformation und daher durch kognitive Lernprozesse allein auch schwerlich aufzulösen. Jedenfalls: dass die Sphäre innerer Einstellungen eine Sphäre wäre, vor der moralische Kritik grundsätzlich halt zu machen hätte, will im Blick auf diesen Fall nicht einleuchten.

Wenn wir zustimmen, dass man anderer Leute Partnerwahl nicht zu kritisieren hat, meinen wir also offenbar nicht, dass das für alle möglichen Einstellungen, die die Partnerwahl beeinflussen, ebenso gilt. Es ist lediglich so, dass aus der Kritisierbarkeit der Einstellungen nicht die Kritisierbarkeit der Auflösung der Beziehung folgt. Dass die Frau in dieser Angelegenheit ihren Gefühlen folgt, ist, so meine ich, legitim. Das gilt auch dann, wenn den Gefühlen Einstellungen zugrunde liegen, die zu kritisieren man sehr wohl berechtigt ist. Unter Umständen mag es sogar berechtigt sein, auf bestimmte Einstellungen oder vielmehr auf ihr Nachaußentreten mit den Mitteln des Rechts zu reagieren." Die Art der kritischen Reaktion ist offenbar eine Zweckmäßigkeitsfrage und hängt von sehr vielen, darunter oft auch schwer zu beurteilenden Gesichtspunkten ab; so etwa von der Einschätzung des je individuellen Lerneffekts von Repression im Unterschied zu Diskussion, von der Offensivität, mit der die Einstellung vertreten wird, von ihren Rekrutierungschancen im sozialen Umfeld, von ihrer Verhaltensnähe, von der Wichtigkeit der ggf. gefährdeten Rechtsgüter, bis hin zu den technischen Fragen von Tatbestandsformulierung, Beweisbarkeit und Kostenträchtigkeit der Durchsetzung.

Dies alles sind Gesichtspunkte, nach denen Gesellschaften Umfang und konkrete Schranken des so genannten Rechts auf Meinungsfreiheit regeln. John Stuart Mill, der vermutlich wirkungsreichste Advokat dieses Freiheitsrechts, hat im zweiten Kapitel von »On Liberty« (»Of the Liberty of Thought and Discussion«) einen weiteren Punkt hinzugefügt, den er tatsächlich für den Hauptgesichtspunkt hielt: Gesellschaften können nie ganz sicher sein, ob die Meinungen, die in ihnen dominant vertreten werden, moralische Wahrheiten sind oder vielmehr die jeweils aktuelle Form der Unterdrückung der Wahrheit.¹⁴ Jedes »Unterbinden einer Erörterung«, so Mill, sei eine Anmaßung von Unfehlbarkeit und beraube die Gesellschaft nicht nur der Möglichkeit, Irrtum gegen Wahrheit auszutauschen, sondern vor allem auch der Gelegenheit, eine deutliche Vorstellung der Gründe des dominant für wahr Gehaltenen zu entwickeln und lebendig zu halten. Mill hat diese Warnung im übrigen nicht nur gegen staatliche, also mit Mitteln des Rechts operierende, sondern ebenso auch gegen sozialmoralische Formen der Meinungsunterdrückung gerichtet.

Ohne dieses Thema – eines aus dem Knäuel der großen Themen, von dem ich anfangs sprach - hier grundsätzlich diskutieren zu wollen, möchte ich darauf hinweisen, dass Mills Argument für die Meinungsfreiheit nicht die Struktur der Privatsphärenthese hat. Es ist die soziale Nützlichkeit des freien Meinungs austauschs, die Mill hier geltend macht; nicht die These, Meinungsäußerungen seien Teil einer Sphäre der Höchstpersönlichkeit, in der Kritik von außen nichts zu suchen habe. Sucht man in »On Liberty« nach der Privatsphärenthese, dann muss man im dritten Kapitel nachlesen (»Of Individuality, as one of the Elements of Well-Being«). Das ist das Kapitel über die freie Entfaltung der Persönlichkeit. Ich möchte daraus nicht referieren, sondern

gleich die Verbindung zu dem hier diskutierten konkreten Problem herstellen. Am unmittelbarsten zeigt sie sich, wenn wir uns fragen: Offenbart denn neben der sozialdarwinistischen Ideologie der Frau im Fall B auch die Antwort der Frau im Fall A eine kritikwürdige Einstellung?

5. Emotionale Abwendung und persönliche Lebensentwürfe

Im Fall A hatte die Frau als Grund für ihre Entscheidung angegeben, die Partnerschaft mit einem Rollstuhlfahrer passe nicht zu dem, was »ihr im Leben wichtig« sei. Nehmen wir an, dass die Frau auf die Frage nach denjenigen ihrer Lebensführungsideale, die sie durch eine Partnerschaft mit einem Rollstuhlfahrer gefährdet sehe, mitteilt, sie führe ein sehr wenig häusliches Leben, sei vielmehr dauernd unterwegs, und zwar als Auslandskorrespondentin auch in Krisengebieten, sie sei auch überhaupt nicht jemand, der sich vor allem in der Zuwendung zu einzelnen Menschen verwirkliche, vielmehr in der Zuwendung zu größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen, kurz: an ihrer Seite sei allenfalls für einen mobilen, unabhängigen, auch physisch belastbaren Partner Platz, der ihre Leidenschaft für das Reisen teile und dabei auch nicht betreut werden müsse.

Indem die Frau dies mitteilt, trägt sie nicht rechtfertigende Gründe vor. Sie berichtet vielmehr über persönliche Vorlieben und Ideale, und zwar ohne diese zu rechtfertigen, und natürlich auch ohne die Unterstellung, sie würden ohnehin von jedermann geteilt. Ich vermute, dass das Urteil, die Einstellungen dieser Frau seien behinderend-diskriminierend, nicht vielen von der Zunge gehen wird. Persönliche Lebensentwürfe führen unausweichlich zur selektiven Nutzung sozialer Kontaktmöglichkeiten, und das natürlich nicht nur im Hinblick auf Differenzen in Mobilität, physischer Belastbarkeit und Betreuungsbedarf, sondern im Hinblick auf unzählige Differenzen und ganz gleich ob die Differierenden die betreffenden Merkmale selbst gewählt haben oder nicht. Die Vorstellung, all dieses selektive Verhalten im privaten Bereich verstoße gegen das Diskriminierungsverbot, ist natürlich absurd, und ich sehe auch nicht, dass eine derartige These in der Literatur ernsthaft – d.h. im Bewusstsein dessen, was sie als *generelle* These bedeuten würde - vertreten würde.

Gleichwohl ist an dieser Stelle die Auseinandersetzung nicht zu Ende. Denn es gibt eine ernstzunehmende Argumentationslinie, die sich bei diesem individuellethisch-liberalen Resultat nicht beruhigen mag.

6. Kumulative Effekte und Endogenität der Präferenzen

Zunächst gilt es zu sehen, dass das private Unterscheidungshandeln in Orientierung an persönlichen Lebensentwürfen die Chancen Einzelner auf Inklusion in die Privatsphären Anderer nicht nur bei einzelnen Kontaktpersonen, sondern auch systematisch mindern kann, nämlich über die kumulativen Effekte der Wahlakte vieler Einzelner." Die typisch liberale Reaktion auf diese Feststellung ist, dass man dies nicht ändern könne, wenn man nicht die Freiheit der Orientierung an persönlichen Lebensführungsidealen überhaupt aufheben wolle. Entscheidend sei, dass die betreffenden Effekte, die, gewiss, in der Summe für einige Menschen mindere Lebenschancen

bedeuten, nicht von Amts wegen angeordnet seien. Wäre dies der Fall, dann handle es sich zweifellos um Diskriminierung. Aber eben dadurch, dass es nicht der Fall sei, unterscheide sich eine liberale Gesellschaft von einer Gesellschaft, die, zum Beispiel, einer sozialdarwinistischen Ideologie verfallen sei und vorschreibe, wer oder was *für die Gruppe als Ganze* als Belastung zu gelten habe.

Soweit die typisch liberale Reaktion. Es gibt aber auch eine andere Reaktion. Letztlich beruht sie auf der Kritik an der Vorstellung, es gebe in den Verhältnissen, in denen wir leben, überhaupt so etwas wie eine »freie« Wahl persönlicher Lebensführungsideale. Wie könnte ein solcher Einwand in Bezug auf unsere vollemanzipierte Auslandskorrespondentin lauten? Folgendermaßen: Diese Frau ist zwar finanziell unabhängig und sie hat sich offenbar auch von der sozialen, von Verwandten oder Bekannten oft subtil oder auch weniger subtil vermittelten Erwartung freigemacht, die »weibliche Rolle« des *care-takers* zu übernehmen. Aber sind ihre Lebensführungsideale deswegen »persönlicher« und sind sie weniger »unfrei« als die Ideale ihrer Geschlechtsgenossinnen in anderen sozialen Welten? Sind sie nicht Reflex einer sozialen Umwelt, in der die Konzentration der gesamten Lebensführung auf die Erfordernisse des beruflichen Arbeitseinsatzes mitsamt seinen bindungszerstörenden Mobilitätsforderungen keineswegs ein »höchstpersönliches« Ideal ist, sondern ein Art »Muss«, dem man sich zwar entziehen kann, aber um den Preis eines Verlusts an finanzieller und statusbezogener Anerkennung, der offenbar demotivierend genug ist, um den Frauen nicht nur die Betreuung des behinderten, sondern häufig auch die des Nachwuchses überhaupt auszutreiben?

Offenbar sind wir hier bei einem weiteren großen Thema gelandet. Wenn ich recht sehe, verschiebt diese Argumentation den moralischen Tadel von der Frau und ihrer Entscheidung auf die Verhältnisse, die solche Entscheidungen nahe legen. Sie macht sichtbar, dass die »persönlichen« Präferenzen der Einzelnen, einschließlich der Präferenzen, die ganze Lebensentwürfe betreffen, keine exogenen Variablen sind: Sie erklären nicht nur die sozialen Verhältnisse, sondern sie werden auch durch sie erklärt. Entsprechend sind die kumulativen Effekte auch nicht das zufällige Resultat unverbundener Einzelentscheidungen. Sie sind vielmehr »strukturell verursacht« – ebenso wie die berühmten Selbstmordziffern, über deren für unverbundene Ereignisse gänzlich unerklärliche Regelmäßigkeit sich im neunzehnten Jahrhundert die ersten Sozialstatistiker den Kopf zerbrachen.¹⁶

Das alles ist richtig. Der allgemeine Hinweis, dass der Endogenität der Präferenzen wegen auch das rechtlich (i.e. vom direkten rechtlichen Gebot oder Verbot) freigestellte Handeln stets in dem Sinne unfrei ist, dass seine Attraktivität für die Individuen durch die Verhältnisse mitbedingt ist, ist freilich in kritischer Hinsicht unfruchtbar. Denn er gilt ja für alle Verhältnisse und bietet daher keine Handhabe, zwischen legitimen und illegitimen Verhältnissen zu unterscheiden. Die oben (2.) referierte Kritik an der Privatsphärenthese des *Roe v. Wade-Urteils*, zum Beispiel, hat ja nur deshalb eine erkennbare Stoßrichtung, weil sie es unternimmt, zwischen freiheitswidrigen Verhältnissen' und freiheitsfördernden Verhältnissen zu unterscheiden – womit letztere also immerhin als möglich gelten.

Wer mit dieser Unterscheidung arbeiten will, also eine freiheitstheoretisch orientierte Kritik konkreter Verhältnisse betreibt, hat viel weiter gehende Argumentationslasten als derjenige, der seinen Vorwurf gegen die Verhältnisse auf die bloße Tatsache stützen möchte, dass sie im kumulativen Effekt zu divergierenden Chancen der Inklusion in die Privatsphären anderer führen.

Will man tatsächlich an diese Tatsache rein als solche Diskriminierungsvorwürfe anschließen, müsste man zunächst einmal plausibel machen, dass akzeptable Verhältnisse erreichbar oder auch nur denkbar sind, die Effekte dieser Art in keiner Richtung zeigen. Eben dies bezweifelte wohl Max Weber, als er in § 8 der »Soziologischen Grundbegriffe« definierte: »Der ohne sinnhafte Kampfabsicht gegen einander stattfindende (latente) Existenzkampf menschlicher Individuen und Typen um Lebens- oder Ueberlebenschancen soll -Auslese- heißen [...]«, und hinzufügte, dass sie »[e]wig« sei, »weil sich kein Mittel ersinnen lässt, sie völlig auszuschalten«. ¹⁸ Je mehr wir freilich - nämlich mithilfe zunehmend umfangreichen statistischen Monitorings - über systematisch divergierende Inklusionschancen gesellschaftlicher Gruppen und über eventuelle Möglichkeiten der strukturellen Gegensteuerung wissen, desto heikler wird die Unterscheidung zwischen nichtintendierten (»ohne sinnhafte Kampfabsicht« persistierenden) und zumindest im Sinne des Inkaufnehmens intendierten, nämlich ohne Gegensteuerung belassenen Effekten. Über die Akzeptabilität konkreter Gegensteuerungsmaßnahmen muss dann politisch gestritten werden."

7. Fazit

Es mag Gründe geben, vorgeburtliche Selektion zu verbieten oder einzuschränken, die nicht zugleich Gründe sind, die freie Partnerwahl zu verbieten oder einzuschränken. So mag das Verbot der Geschlechtswahl in § 3 ESchG auf die (berechtigte oder unberechtigte) Sorge um den Erhalt der Geschlechterproportion zurückgehen." Und wer meint, Embryonen und Föten seien wie geborene Menschen Träger des Grundrechts auf Leben, der könnte geltend machen, dass die freie Partnerwahl gestattet sei, weil die Abgewiesenen von den sie Abweisenden nicht erzeugt wurden und durch die Abweisung im Allgemeinen auch nicht zugrunde gehen. Und so weiter. Im Vorstehenden ging es jedoch einzig um die Beurteilung des Diskriminierungsvorwurfs, also des Vorwurfs, der sich spezifisch gegen Ungleichbehandlung richtet. Dafür bietet das Beispiel der Partnerwahl eine taugliche Analogie, und eben weil die Diskriminierungsfrage hier besonders wenig von sonstigen normativ relevanten Gesichtspunkten überlagert wird, habe ich sie an diesem Beispiel diskutiert.

Die Übertragung auf unser eigentliches Thema fasse ich in vier Thesen zusammen:

1. Die Inanspruchnahme vorgeburtlicher genetischer Diagnostik durch die Schwangere (wie auch die Durchführung durch die Ärztinnen und Ärzte) mag, soweit sie denn moralisch getadelt wird, aus verschiedenen Gründen getadelt werden. Wer sie wegen Behindertendiskriminierung tadeln möchte," sollte erläutern, ob und wie er solche Gleichbehandlungsstandards ganz generell in den persönlichen Nahbeziehungen der Bürgerinnen und Bürger zur Geltung bringen möchte - bis hin zur Partnerwahl. Sonst könnte es sein, dass das Engagement gegen Behindertendiskriminierung in eine Diskriminierung der betroffenen Schwangeren umschlägt. Wer dagegen »an die einzelne Frau« - mithin, kumulativ, an viele einzelne Frauen - einen solchen Vorwurf nicht richten möchte," sollte den Diskriminierungsvorwurf, wenn er gleichwohl nicht fallen gelassen wird, klar adressieren.

2. Insbesondere wäre zu klären, ob und gegebenenfalls in welcher Hinsicht die Behauptung, »die Praxis der vorgeburtlichen Diagnostik« sei diskriminierend, den Gesetzgeber trifft. Dass das rechtliche Unverbotensein vorgeburtlicher »Genchecks« als solches das Problem sei (auch wenn das Verbot mangelnder Durchsetzbarkeit wegen nicht offensiv gefordert wird), will *prima facie* nicht einleuchten, wenn man zugegeben hat, dass die Inanspruchnahme der Diagnostik durch die Schwangere selbst nicht zu beanstanden ist. Denn wieso sollte der Gesetzgeber qua Diskriminierungsverbot Akte unterbinden müssen, oder auch nur dürfen, die nicht diskriminierend sind?

3. Um ein Verbot der pränatalen Diagnostik über den Umweg einer freiheitstheoretischen Kritik »der Verhältnisse« plausibel zu machen, müsste man die These vertreten, dass (derzeit oder überhaupt) einzig ein solches Verbot geeignet ist, Schwangere vor massiven, ihre persönliche Entscheidungsfreiheit gefährdenden sozialen Zwängen zu schützen, die ihnen eine »echte« Alternative zur Nutzung der genetischen Selektionsmöglichkeiten *de facto* gar nicht lassen." Dazu ist zunächst festzuhalten, dass eine solche Argumentation - also die Begründung des gesetzlichen Ausschlusses einer Handlungsoption mit der Freiheit der so Eingeschränkten selbst - durchaus nicht schon aus begrifflichen Gründen ein Unding ist. Es kann tatsächlich vorkommen, dass nur das gesetzliche Verbot bestimmter Optionen einschlägig interessierte Mitmenschen, darunter Nahestehende, verlässlich davon abhält, uns diese Optionen so lange und so nachdrücklich ans Herz zu legen, bis wir den Widerstand aufgeben. Und eben deshalb kommt es auch vor, dass wir als mögliche Betroffene eine gesetzliche Einschränkung unserer *eigenen* Optionen befürworten. Die Diskussion über Sterbehilfe zum Beispiel, aber auch die Debatte um Organhandel und um die Lockerung der gesetzlichen Restriktionen bei der Lebendorganspende, bieten Anschauungsmaterial zu diesem Punkt. Hier schätzt auch kaum jemand die entsprechenden (zum größeren Teil ja weltweit oder nahezu weltweit in Geltung stehenden) Verbote als »politisch nicht durchsetzbar« ein. Die Tatsache, dass diese Einschätzung im Falle der pränatalen Diagnostik selbst bei den Befürwortern eines Verbots ganz anders ausfällt, zeigt immerhin, dass sie selbst nicht daran glauben, mit einer freiheitstheoretischen Begründung des Verbots die empirischen Subjekte der Freiheit (bzw. die politisch nötigen Mehrheiten unter ihnen) überzeugen zu können. Wie in anderen Debatten auch, muss dies freilich niemanden daran hindern, der Ansicht zu sein, dass die empirischen Subjekte der Freiheit insoweit einem Verblendungszusammenhang unterliegen.

4. Nicht entschieden ist mit alle dem über sonstige konkrete Möglichkeiten, den an der Praxis der pränatalen Diagnostik Beteiligten, einschließlich des Gesetzgebers, Verletzungen des Diskriminierungsverbots vorzuwerfen. Sorgfältige Analysen dessen, was »nondirektive Beratung« bei der pränatalen Diagnostik konkret involviert (enthält am Ende bereits die übliche Praxis, bei erhöhter Wahrscheinlichkeit eines geschädigten Fötus von einem »Risiko« zu sprechen, ein unzulässiges Präjudiz?), sind ebenso wie ein kritischer Umgang mit der (angeblichen) Alternative von »medizinischem« und »sozialem« Modell der Behinderung im öffentlichen Diskurs nicht häufig anzutreffen. Da verbleibende Unklarheiten, insbesondere zum zweiten Punkt, sich im politischen Streit der Interessenten und Gegeninteressenten um sozialpolitische Förderprogramme, Barrierefreiheit, privatrechtlichen Kontrahierungszwang usw. auszah-

len können, muss solche Klärung von den unmittelbar Betroffenen aber auch nicht in erster Linie erwartet werden.

Prof Dr. Weyma Lübbe
Universität Leipzig
Institut für Philosophie
Beethovenstraße 15
D-04107 Leipzig

Abstract

This article examines the claim that the practice of selective abortion after prenatal testing discriminates against the disabled. First, the difference between a legal claim (be it *de lege lata* or *de lege ferenda*) and a weaker and less clearly addressed, but more frequently expressed »moral« claim is considered. The argument proceeds then by considering the analogy of »discriminating« against the disabled in partner choice. The liberal idea of a sphere of privacy where selective behaviour is not to be criticised is assessed and its justifiable and non-justifiable aspects are brought out.

Anmerkungen

1. *W. Lübbe* (2003), Das Problem der Behindertenselektion bei der pränatalen Diagnostik und der Präimplantationsdiagnostik, in: *Ethik in der Medizin* 15, 203-220. Zum aktuellen Stand der juristischen bzw. auf die »Rechte« der Betroffenen bezogenen Debatte siehe (zur Präimplantationsdiagnostik) *A. Gethmann-Siefert/S. Huster* (2005), *Recht und Ethik in der Präimplantationsdiagnostik*, Bad Neuenahr-Ahrweiler (Europäische Akademie zur Erforschung von Folgen wissenschaftlich-technischer Entwicklungen, Graue Reihe, Nr. 38); dort speziell zum Diskriminierungsvorwurf *T. M. Spranger*, Die PID und das Verbot der Behindertendiskriminierung, 186-205, passim, sowie *F. Hufen*, Individuelle Rechte und die Zulassung der PID, 92-114, 110f., jeweils m. w. N.
2. Vgl. das Editorial von *M. Düwell* und *A. Simon* zum Schwerpunktheft »Behinderung und Medizinethik« in: *Ethik in der Medizin* 15, Heft 3 (2003), 149 f, sowie den Tagungsbericht von *S. Volz* ebd., 246-249. Die mittlerweile gegründete AG »Medizin(ethik) und Behinderung« in der Akademie für Ethik in der Medizin (Göttingen) hat im September 2005 in Witten unter dem Titel »Vorgeburtliche Diagnostik - eine Diskriminierung von Menschen mit Behinderung?« zum Diskriminierungsvorwurf getagt und ihn dabei nicht in erster Linie im Blick auf die umstrittene Präimplantationsdiagnostik, sondern ebenso im Blick auf die rechtlich zulässige und in der Praxis fest etablierte Pränataldiagnostik diskutiert. Zur schon länger intensivierten Aufnahme der Perspektive der Behindertenbewegung im angelsächsischen Bereich siehe *E. Parens/A. Asch* (Hg.), *Prenatal Testing and Disability Rights*, Washington, D.C.: Georgetown UP 2000.
3. »Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden«
4. Im juristischen Sprachgebrauch kann das anders sein, nämlich wenn die betreffenden Sachverhalte nach dem Stufenschema von Tatbestandserfüllung (Diskriminierung - die dann nur ein prima facie-Unrecht darstellt) und Rechtfertigung (deren Vorliegen den Unrechtscharakter, nicht aber den Diskriminierungscharakter entfallen lässt) geregelt sind; vgl. z.B. *Dagmar Schiek* (2004), Gleichbehandlungsrichtlinien der EU - Umsetzung im deutschen Arbeitsrecht, in: *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht* 16, 873-884, Abschn. TI.5.: Ausnahmen vom Diskriminierungsverbot, 876f.
5. Auf der Wittener Tagung wurde auf Nachfrage hin von einigen Teilnehmern versichert, dass sich der Vorwurf nicht an die einzelne Frau« richte, die die Diagnostik in Anspruch nehme.
6. *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973).
7. Die in der Passage herangezogene »Due Process Clause« aus dem Vierzehnten Zusatzartikel der U.S.-amerikanischen Verfassung findet sich dort in folgendem Satz: »No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law [...].«
8. Siehe zum Folgenden *R. Dworkin*, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* [Orig. 1993J, New York: Vintage Books 1994, bes. 51f.

9. Vgl. *C.A. Mackinnon* (1991), Reflections on Sex Equality Under Law, in: *The Yale Law Journal* 100, 1281-1328, bes. 1311.
10. In: *Hättest du mich abgetrieben?* (2001), *Die ZEIT* Nr. 7, 27f., 27.
11. Zu unterschiedlichen Facetten des Verhältnisses von Liebe und Moral in der jüngeren Literatur siehe *A. Honneth* (2000), *Liebe und Moral*. Zum moralischen Gehalt affektiver Bindungen, in: *ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 216-236.
12. *I. Kant* (1778), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Orig. 1785], hg. v. *W. Weischedel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 24.
13. Vgl. den Fall, in dem ein Gastwirt den Anschlag an der Gaststättentür »Ausländer sind hier unerwünscht« durch den Zutritt nicht verweigernden Anschlag »Ausländer haben nur wegen des neuen Antidiskriminierungsgesetzes Zutritt« ersetzt; Beispiel (im Anschluss an *J. Neuner*) bei *E. Picker* (2003), *Antidiskriminierung als Zivilrechtsprogramm?*, in: *Juristenzeitung*, 540-545, 544.
14. *J.S. Mill* (0.1.), *On Liberty* [Orig. 1859] and *Utilitarianism*, NewYork: AlfredA. Knopf, bes. 18f.
15. Es findet sich freilich auch immer wieder einmal die - den betreffenden Autoren offenbar ohne jeden empirischen Beleg plausible - These, dass die Auswirkungen der Privatwillkür der Einzelnen sich im kumulativen Effekt neutralisieren; siehe z. B. aus der Debatte um die (damals im Entwurf vorliegende) deutsche Umsetzung der europäischen Antidiskriminierungsrichtlinien *K. Adomeit*, (2002), *Diskriminierung - Inflation eines Begriffs*, in: *Neue Juristische Wochenschrift*, 1622f., 1623: Es sei ein Trost für die Ungerechtigkeit vieler Einzelentscheidungen, »dass die tagtäglich getroffenen hunderttausende von Kontrahierungen im Schnitt alles wieder ausgleichen«; ihm beipflichtend *E. Picker* (wie Anm. 13), 541, Anm. 11.
16. Zum Beispiel *A. Wagner* (1864), *Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen vom Standpunkte der Statistik*, Hamburg: *Boyes & Geisler*; *M. W. Drobnisch* (1867), *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*, Leipzig: *Leopold Voss*. Zu dieser Debatte und zu den Schwierigkeiten des Konzepts der strukturellen Verursachung siehe *W. Lübbe* (1994), *Structural Causes: On Causal Chains in Social Statistics*, in: *J. Faye/U. Scheffler/M. Urchs* (Hg.), *Logic and Causal Reasoning*, Berlin: Akademie-Verlag, 217-230.
17. Dazu gehörten nach Ansicht der Kritikerinnen natürlich auch die durch das Urteil des Supreme Court aufgehobenen einzelstaatlichen Verbote des Schwangerschaftsabbruchs - aber eben nicht nur diese, sondern zum Beispiel auch das Fehlen finanzieller Unterstützungsleistungen für abbruchs- wie für nichtabbruchswillige Frauen.
18. *M. Weber* (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* [Orig. 1922], 5. Aufl., Tübingen: *J. C. B. Mohr* (Paul Siebeck), 20f.
19. Zu einigen in diesem Streit verwendeten Konzepten und Argumenten siehe *W. Lübbe* (2002), »Eigenverantwortung« und »Benachteiligung«, Ein philosophischer Kommentar zu zwei politischen Begriffen, in: *Walter Raymond-Stiftung* (Hg.), *Privatvermögen, Gesellschaft und Corporate Governance - neue Perspektiven für die Vermögensbildung* (40. Kolloquium der Walter-Raymond-Stiftung, Bd. 42), Berlin: GDA, 33-45.
20. Gesetz zum Schutz von Embryonen (ESchG) [1990], § 3 (Verbotene Geschlechtswahl), Satz 1: »Wer es unternimmt, eine menschliche Eizelle mit einer Samenzelle künstlich zu befruchten, die nach dem in ihr enthaltenen Geschlechtschromosom ausgewählt worden ist, wird mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft«, Satz 2 derselben Vorschrift nimmt die Geschlechtswahl zur Vermeidung schwerwiegender geschlechtsgebundener Erbkrankheiten vom Verbot aus und zeigt damit, dass ein genereller Diskriminierungsvorwurf gegen selektives Verhalten in diesem Bereich nicht das Motiv der Vorschrift gewesen sein kann.
21. Vgl. Anm. 10 und den zugehörigen Haupttext.
22. Vgl. Anm. 5.
23. Zu diesem Argumentationsmuster und zu den damit verbundenen Argumentationslasten zum Beispiel *B. Schöne-Seifert* (1999), *Präimplantationsdiagnostik und Entscheidungsautonomie. Neuer Kontext - altes Problem*, in: *Ethik in der Medizin* 11, 87-98, bes. 92f.

Konkrete Embryonen und konkrete Menschen - Kripkes Tipps zur Vermeidung einer Irritation

Von Lukas Ohly

Der Status des Embryos wird oft mit dem eines Menschen identifiziert. Ob in der Abtreibungsfrage oder wie jüngst in der Debatte um verbrauchende Embryonenforschung verweisen Gegner in der Regel auf Embryonenrechte, die aus Menschenrechten abgeleitet werden.¹ Theologisch begründet man die Schutzrechte für Embryonen mit dem Instrumentalisierungsverbot, das sich aus dem jüdisch-christlichen Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen ableite.² All diese Konstruktionen von Embryonenrechten sind deduktiv, d.h. sie leiten aus Sortalzuschreibungen des Menschen Normen zum Umgang mit Embryonen ab. Allerdings versagt gerade in logisch-deduktiver Hinsicht eine Extrapolation von Embryonenrechten aus Menschenrechten, wie der vorliegende Aufsatz zeigen möchte.

Die Hauptthese dieses Aufsatzes besteht darin, dass referenzlogische Gründe gegen die Anwendung von Menschenrechten auf Embryonen sprechen. Grundlegend hierfür ist die referenztheoretische Arbeit von S.A. Kripke, dessen Hauptgedanken in einem ersten Schritt kurz vorgestellt werden. In einem zweiten Schritt wird das Argument vorgestellt, das die Anwendung von Menschenrechten auf Embryonen unmöglich macht, während in einem dritten und vierten Schritt mögliche Einwände gegen das Argument diskutiert werden.

Ich möchte vorausschicken, dass mit der vorliegenden Arbeit keiner uneingeschränkten verbrauchenden Embryonenforschung das Wort geredet werden soll, obwohl ein bislang zentraler Kritikpunkt daran entfällt, nämlich die Zuschreibung des individuellen Menschseins für einen Embryo. Ich halte Stammzellenforschung und gentechnische Manipulation am menschlichen Erbgut für ethisch problematisch. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, werden die Skrupel angesichts solcher Techniken vermutlich auch dann nicht verschwinden, wenn das hier vorgestellte Argument überzeugt.³ Die Diskussion um diese gentechnischen Forschungsvorhaben sollte daher bei einer hermeneutischen Rekonstruktion dieser Skrupel ansetzen, anstatt Scheingefechte um den ontologischen Status des Embryos oder seinen Status als Rechtssubjekt zu führen.

1. Referenztheoretische Grundlagen

Die referenztheoretischen Arbeiten S.A. Kripkes aus den 60er und 70er Jahren sollten die bis dahin vorherrschende Beschreibungstheorie in der analytischen Philosophie ablösen, die von G. Frege und B. Russell entwickelt worden war. Danach konnte man nur auf einen Gegenstand referieren - d.h. *ihn* meinen und von *ihm* sprechen - wenn man eine kennzeichnende Beschreibung für ihn angeben konnte. Ein Name war somit nichts anderes als eine Abkürzung für eine Beschreibung. Beeinflusst von L. Wittgensteins Untersuchungen über die Grammatik der Alltagssprache zeigte nun Kripke, dass die Beschreibungstheorie unseren sprachlichen Intuitionen entgegensteht: Wenn sie gelten würde, müssten wir uns von vielen konventionell üblichen Auf-

fassungen verabschieden. Z.B. könnten wir nichts Kontrafaktisches mehr über den betreffenden Gegenstand sagen, was seiner kennzeichnenden Beschreibung entgegensteht. Nehmen wir an, für Aristoteles gelte die Beschreibung »der letzte große Philosoph der Antike«, dann wäre der folgende Satz falsch: »Es ist möglich, dass Aristoteles nicht der letzte große Philosoph ist«. Wenn ein Historiker entdecken würde, dass in der Antike, aber nach Aristoteles noch ein großer Philosoph wirkte, dann würde man folglich mit »Aristoteles« diesen Mann meinen, aber nicht den Mann, den wir bislang Aristoteles genannt haben. Unser Sprachempfinden trifft hier dagegen eine Unterscheidung: Aristoteles bleibt der, den wir schon immer gemeint hatten, auch wenn sich herausstellen sollte, dass er nicht der letzte große Philosoph der Antike gewesen ist. Ähnliche Paradoxien der Beschreibungstheorie zeigt Kripke anhand anderer Beispiele: Ist es möglich, dass Aristoteles gar nicht selbst seine Schriften verfasst hat?" Meinen wir mit Aristoteles vielleicht gar nicht eine Beschreibung, sondern ein Bündel unbestimmt vieler Beschreibungen? Keine der Vorschläge aus der Beschreibungstheorie überzeugen Kripke, der daher eine der Alltagssprache angemessenere These einbringt, nämlich dass Namen rigide Designatoren sind, die in allen kontrafaktischen Situationen (»möglichen Weltene") auf denselben Gegenstand referieren. Während Eigenschaften in verschiedenen kontrafaktischen Situationen diesem Gegenstand nicht zugehören müssen, referiert der Name dieses Gegenstandes in allen möglichen Welten auf diesen Gegenstand, übrigens auch unabhängig von dessen Existenz". Selbst wenn wir einen Namen mit einer Beschreibung einführen und mit einem Gegenstand identifizieren, kann man über kontrafaktische Situationen dieses Gegenstandes sprechen, in denen er diese Eigenschaft aus der einführenden Beschreibung nicht hat". Das liegt daran, dass die Situation, in der wir über den betreffenden Gegenstand sprechen, die faktische Wirklichkeit ist, in der wir auf ihn referieren". Die Referenz bestimmt sich über die Faktizität der Sprechersituation und übergreift daher alle kontrafaktischen Situationen, über die hier geredet werden kann. Dies ist freilich nur eine notwendige und keine hinreichende Bedingung der Referenz. Hinreichend ist, dass der Sprecher den Gegenstand identifiziert, auf den er referiert. Die Identifikation kann über Eigenschaftsbeschreibungen gehen, was aber diese Eigenschaften nicht notwendig für jede kontrafaktische Situation macht, weil sie nur die Referenz in der faktischen Sprechersituation festlegen".

Nun schränkt Kripke diese weite Unterscheidung zwischen Referenz und Beschreibung in zwei Hinsichten ein, die beide für die Frage nach dem ontologischen Status des Embryos relevant sind: Zum einen kann s.E. wissenschaftliche Forschung notwendige Eigenschaften eines Gegenstandes entdecken, die also in allen möglichen Welten gelten!". Und zum anderen ist die Entstehungsgeschichte eines Gegenstandes nicht-kontingent, so dass Z.B. Elisabeth II. nicht von anderen Eltern hätte gezeugt werden können¹². Mein Argument, dass Embryonen noch kein individueller Mensch sind, wird auf diesen Einschränkungen maßgeblich aufbauen.

Beide Einschränkungen haben etwas miteinander zu tun: Die faktische Sprechersituation ist der Ursprung des Referenzaktes. Wer auf einen bereits bekannten Gegenstand referiert, über den er selber oder andere Sprecher in der Vergangenheit schon gesprochen haben, muss in einer kontinuierlichen Kommunikationskette mit diesem ursprünglichen Referenzakt verbunden sein¹³. Hierfür gibt es nur eine kommunikativ gelingende Strategie, nämlich die öffentliche Anerkennung für den Sprachgebrauch". Bei dieser Anerkennung scheinen nun bei Kripke wissenschaftliche Beobachtungen etwa über die atomare Beschaffenheit des Gegenstandes eine bedeutende Rolle spielen zu können", aber auch Ursprungsbeziehungen, die zwingend sind, damit auf den

betreffenden Gegenstand überhaupt referiert werden kann. Auch hier ist die Existenz des Gegenstandes nicht wesentlich: „Über Einhörner können wir deshalb reden, weil sie ihre Ursprungsbeziehung zu Märchen und Mythen haben“. Deshalb ist es unmöglich zu behaupten, dass sie existieren könnten, weil man damit ihre Ursprungsbeziehung verletzen würde, die zwingend dafür ist, dass man überhaupt von *ihnen* sprechen kann¹⁷. Denn als Angehörige einer mythischen Spezies“ sind sie eben fiktiv.

Wie lassen sich diese beiden Einschränkungen der Unabhängigkeit der Referenz von Beschreibungen - Ursprungsbeziehung und wissenschaftliche Analyse - verstehen? Führen sie doch in eine rehabilitierte Fassung einer Beschreibungstheorie oder gar in einen Essenzialismus“? Es mag sein, dass Kripke hierbei wissenschaftspositivistischen oder verifikationistischen Vorurteilen aufgesessen ist, wenn er zum einen wissenschaftliche Entdeckungen für notwendige Beschreibungen eines Gegenstandes und auch dessen atomare Struktur für notwendig erachtete. Träfe das zu, dann ließe sich seine Theorie nicht durchhalten. Ein scheinbar unproblematischer Satz »Es ist möglich, dass Aristoteles rote Haare hatte« wäre falsch, sobald die genetische Struktur von Aristoteles zu dessen notwendigen Eigenschaften gehörte, die aber rote Haare ausschlosse. Überhaupt ist die molekularbiologische Struktur eines Menschen kein Kennzeichen für eine Person, schon gar kein notwendiges: Eineiige Zwillinge sind genidentisch, allerdings in dem einschränkenden Sinn, dass sich über Mutationen im Lauf ihres biologischen Lebens Differenzen ergeben. Dies gilt aber dann auch für einen einzigen Menschen: Kein Mensch hat notwendig eine bestimmte genetische Beschaffenheit, weil sie sich im Lauf der Lebensgeschichte mutationenbedingt ändern kann. Somit können Kripkes einschränkende Bedingungen über den Stellenwert der Wissenschaften oder die Ursprungsbeziehungen als essenzialistische Thesen nicht überzeugen“.

So bemerkt Kripke auch, dass seine Einschränkungen im nicht-epistemischen Sinn zu verstehen seien“. Mit dem Ausdruck »nicht-epistemische Notwendigkeit« ist gemeint, dass weder notwendig ist, dass Menschen bei der Referenz die Erkenntnis über die stoffliche Beschaffenheit eines Gegenstandes haben, noch dass es notwendig ist, dass sie, wenn sie erkannt worden ist, auch richtig erkannt worden ist²². Kripke sucht daher nach einer »metaphysischen Notwendigkeit«, die S.E. von den epistemischen Bedingungen eines Gegenstandes unabhängig sind.

Man braucht hierfür kein wissenschaftliches, auch kein ontologisches, sondern ein referenztheoretisches Kriterium, um die Rigidität der wissenschaftlich entdeckten Eigenschaften oder der Ursprungsbeziehungen eines Gegenstandes im Gegensatz zu seinen kontingenten Eigenschaften zu rechtfertigen. Kripke selbst hat leider keine umfassende Theorie ausgearbeitet“ und hat für die Rigidität von Eigenschaften und Ursprungsbeziehungen nur unscharfe Rechtfertigungen angegeben. Da seine Theorie aber mit sprachlicher Intuition ansetzt“ und seinen Referenzbegriff kommunikationstheoretisch fundiert, schlage ich zur Rechtfertigung folgendes Kriterium vor: *Diefaktischen Bedingungen, die zur Namensgebung geführt haben, gelten auch für alle kontrafaktischen Situationen*. So ist es für die Referenz von Aristoteles nicht notwendig, dass er ein Philosoph war. Es ist aber notwendig, dass seine Mutter in allen möglichen Welten dieselbe Frau ist. Ich betone, dass dies Kripkes Bedingung ist. Denn diese Frau ist als Mutter von Aristoteles für den Sprechakt seiner *erstmaligen* Referenz mit seinem Namen unabdingbar, selbst dann, wenn nicht sie ihm den Namen gegeben hat, und selbst wenn es möglich gewesen ist, dass er seine Mutter nie kennen gelernt hat noch sonst jemand weiß, wer sie war. So ist auch Kripkes Behauptung über die notwendige Nichtexistenz von Einhörnern zu verstehen: Da Märchen die Ursprungsbedingung für

die erstmalige Namensgebung von Einhörnern abgeben, können *sie* in der Realität nicht existieren. Allerhöchstens können in der Realität Tiere existieren, die den Beschreibungen von Einhörnern aus Märchen sehr nahe kommen und die man dann mit einem Namen neu »taufen« müsste".

Aus diesem Grund wird die biologische Ursprungsbeziehung eines Menschen zu seinen Eltern bei Kripke ebenso für notwendig erachtet wie das Material zu seinem Gegenstand". Und deshalb sind wissenschaftliche Erklärungen, welche die materielle Grundlage eines Gegenstandes untersuchen, für Kripke von hoher »metaphysischer« Relevanz". *Denn wenn sich die Bedingungen verändern können, die für die Namensgebung eines Referenten notwendig sind, dann kann man nicht mehr auf denselben Referenten verweisen.* Aus den oben genannten Gründen scheint es mir fraglich, ob Wissenschaft diese metaphysische Rolle spielen kann. Aber Kripke formuliert hier ohnehin vorsichtig: Nicht dass man über Untersuchung der molekularen Struktur einen Gegenstand reidentifiziert, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Sondern dass ein Gegenstand, *sobald* seine Referenz feststeht, keine andere Struktur haben kann als die, die *seine* Referenz erst ermöglichte, ist die Pointe".

2. Das Referenzproblem bei Embryonen

Nach dieser interpretierenden Darstellung der Referenztheorie Kripkes wird das folgende Argument nicht mehr überraschen, dass auf Embryonen keine Menschenrechte anwendbar sind. Das liegt schlicht daran, dass eine referierende Eindeutigkeit im Hinblick auf ihr individuelles Menschsein noch nicht gegeben ist. Sie müsste aber für eine Zuerkennung von Menschenrechten auf Embryonen gegeben sein, weil Menschenrechte immer nur konkreten individuellen Menschen gelten. Das folgende Argument, das ich bereits an anderer Stelle dargestellt habe", zeigt aber eine referenzielle Irritation im Embryonenstadium im Hinblick auf konkrete individuelle Menschen. Natürlich sind Embryonen konkrete Individuen und - zumindest nach Ausbildung des Primitivstreifens, wenn Mehrlingsbildungen ausgeschlossen sind – *als Embryonen* eindeutig identifizierbar. Die Referenz auf einen konkreten individuellen *Menschen* verlangt aber mehr, nämlich die Ursprungsbeziehung zur Geburt. Das heißt nicht, dass ein Mensch auch wirklich schon geboren sein muss, damit man von ihm sprechen kann. Es heißt aber, dass sich eine kommunikative Ursprungssituation auf die Geburt rückbezieht bzw. sie antizipiert, um von einem konkreten individuellen Menschen zu sprechen.

Kripke selbst betonte ja eine notwendige Ursprungsbeziehung eines Menschen zu dessen biologischen Eltern. Dies liegt schlicht daran, dass diese Beziehung zur kommunikativen Ursprungssituation gehört, von der her über diesen betreffenden Menschen konkret gesprochen werden kann. Auch wenn Kripke dabei an die Möglichkeiten moderner Medizin noch nicht gedacht haben mag, wo die biologische Ursprungsbeziehung verwirrt werden kann (Leihmutterchaften bei IVF, Klonen), ist das Argument gültig, wenn man es präzisiert. Dies soll im Folgenden geschehen.

Das folgende Argument ist als Gedankenexperiment konstruiert. Das mag befremdlich wirken, weil es die Rolle von Frauen und Embryonen verkürzend zuspitzt. Mir geht es aber nicht um eine gesellschaftliche Verkürzung dieser Rollen, sondern das Gedankenexperiment hat nur den Zweck, auf die referenzlogische Differenz von Embryo und Mensch hinzuweisen.

Für das folgende Argument wähle ich folgende Prämissen:

1. Kein Mensch kann ohne Frau geboren werden, die ihn gebiert".
2. Jeder Mensch kann nur von einer Frau geboren werden, die ihn gebiert.
3. Ein durch künstliche Befruchtung in vitro (IVF) gezeugter Embryo kann in mehrere Gebärmütter eingepflanzt werden.

Sei nun Tim ein von Inge geborener Mensch, der durch IVF gezeugt wurde. Der Einfachheit halber setze ich in diese Voraussetzung, dass er bereits geboren ist. Dann gilt folgende Konklusion:

K1. Tim hätte von keiner anderen Frau geboren werden können als von Inge.

Es handelt sich bei dieser Konklusion um eine Tatsache für alle möglichen Welten, sogar für solche, in denen Tim gar nicht geboren wird. Sie besagt, dass Tim, *wenn* er geboren wird, nur von Inge geboren werden kann. K1. ist daher eine metaphysische Notwendigkeit in Kripkes Sinn.

Sei nun Rüdiger ein Mensch, der aus demselben Embryo hätte geboren werden können, wenn dieser nicht in Inges, sondern in Ankes Gebärmutter eingepflanzt worden und von ihr geboren worden wäre". Dann gilt

K2. Tim kann nicht Rüdiger sein.

Auch dies ist eine metaphysische Notwendigkeit. Sie mag kontraintuitiv sein, weil Rüdiger und Tim aus *demselben* Embryo hervorgegangen sind/wären. Es handelt sich also nicht nur um eine »Genidentität«, sondern beiden liegt als notwendige Bedingung dieselbe notwendige Entität zugrunde, nämlich derselbe Embryo. Aber vom referenztheoretischen Standpunkt der Rigidität von Namen kann Rüdiger nur dann mit Tim identisch sein, wenn er in allen möglichen Welten mit ihm identisch ist. Nun gibt es aber mindestens eine Welt, in der Rüdiger nicht Tim ist - nämlich die hier zugrunde gelegte. Damit ist es auch unmöglich, dass Rüdiger mit Tim identisch ist.

Aus dieser Konklusion kann weiter gefolgert werden:

K3. Die Existenz Tims schließt die Existenz Rüdigers *notwendig* aus, und umgekehrt.

K4. Der Embryo, aus dem Tim entstanden ist, ist nicht mit Tim referenzidentisch.

Da Tim notwendig nicht mit Rüdiger identisch ist, obwohl der Embryo, aus dem Tim erwachsen ist, notwendig mit dem Embryo identisch ist, aus dem Rüdiger hätte erwachsen können, referiert man nicht-notwendig auf Tim, wenn man auf seinen Embryo referiert. Sein Embryo konnte Tim werden, aber er hätte auch Rüdiger werden können. Dass der Embryo *nicht-notwendig* mit Tim referenzidentisch ist, heißt nicht, dass man unmöglich von Tim sprechen kann, wenn man von dem Embryo spricht. Es ist möglich, dass Tim rückblickend von sich selbst im Embryonalstadi-

um reden wird oder dass andere, wenn sie von diesem Embryo sprechen, von Tim reden. Ähnlich spricht Gott zum Propheten Jeremia: »Ich kannte dich, ehe ich dich im Mutterleibe bereitete, und sonderte dich aus, ehe du von der Mutter geboren wurdest« (Jer 1,5). Allerdings setzt dies voraus, dass der Embryo aus unserem Beispiel in einer kontinuierlichen Kommunikationskette zur Rede von Tim steht, und das setzt wiederum die Ursprungsbeziehung auf die Geburt Tims in mindestens einer möglichen Welt voraus, nämlich zumindest in der, von der man redet, wenn man *ursprünglich* von *ihm* redet. Dies ist aber eine mögliche Welt, in der nicht zugleich Rüdiger geboren sein kann. -

Dieser Hinweis ist deshalb wichtig, weil man sonst einwenden könnte, dass die Benennung eines Menschen mit »Tim« *durch* den Bezug auf dessen Geburt willkürlich sei. Wenn man bereits den Embryo Tim nennen würde, würde dagegen nicht folgen, dass Tim nicht Rüdiger sein kann. _ Dieser Einwand ist nur partiell richtig: Tatsächlich ist eine Namensnennung willkürlich. Sie hat aber nicht-willkürliche Konsequenzen. Würde man tatsächlich bereits den Embryo Tim nennen – was wir nicht tun" –, dann referiert man eben nicht auf denselben Tim, den man so genannt hat, nachdem er von Inge geboren wurde. Nicht die Namensnennung erzeugt Notwendigkeit, sondern die rigide Referenz, die mit einem Namen verknüpft ist.

Kommen wir nun zu der Frage nach den Menschenrechten von Embryonen: Für eine Übertragung von Menschenrechten auf Embryonenrechte ist der Referenzbezug notwendige Bedingung. Da aber die Konklusion

K3. Das Leben Tims schließt das Leben Rüdigers *notwendig* aus, und umgekehrt.

aus K2 und den Prämissen 1-3 folgt, ist eine Übertragung des Lebensrechts eines Menschen auf seinen Embryo referenziell uneindeutig. Und nicht alle Menschen, die aus dem Embryo erwachsen könnten, haben ein Lebensrecht, wenn ein Mensch ein Lebensrecht hat, der aus dem Embryo erwächst. Vielmehr gilt

K5. Wenn Tim ein Lebensrecht hat, dann hat Rüdiger *notwendig* kein Lebensrecht, und umgekehrt.

Aus diesem Umstand folgt für die Anwendung von Menschenrechten im Embryonalstadium ein Dilemma. Wie sollte man sich in diesem Stadium entscheiden, wer von beiden ein Lebensrecht hat: Tim oder Rüdiger? Man mag diese Frage bei »konventionellen« IVF-Maßnahmen noch naturgesetzlich so entscheiden, dass die »Spendermutter« auch die gebärende Frau sein muss, dass sie also verpflichtet ist, den Embryo auszutragen, weil dieser andernfalls kein Lebensrecht hätte. Dann hätte Rüdiger kein Lebensrecht, wenn die über IVF befruchteten Eizellen von Inge sind. Schwierig wird es aber in Fällen des Klonens, wo zwei »Spendermütter« technisch möglich sind, nämlich die, welche *dje* Eizelle spendet, und die, aus welcher der geklonte Zellkern gewonnen wurde. Hier lässt sich weder naturgesetzlich noch apriori entscheiden, welche Frau verpflichtet ist, den Embryo auszutragen. Folglich lässt sich ebenso wenig entscheiden, ob Tim oder Rüdiger ein Lebensrecht hat. Dieses Dilemma steht dem Gleichheitsgrundsatz der Menschenrechte entgegen. Es entsteht aber auch an dieser Stelle nur, wenn man Menschenrechte auf Embryonen überträgt.

Das überraschende Ergebnis mag zu einem metaphysischen Einwand anregen: Auch wenn Tim zwar nicht derselbe Mensch ist wie Rüdiger, hat er nicht dieselbe Seele wie Rüdiger? Verweist nicht die Tatsache, dass beide demselben Embryo entstammen, auf eine identische Seele? – Aber warum sollte diese Tatsache auf eine identische Seele verweisen? Der Einwand könnte auf einem genetischen Determinismus beruhen, der aus der Genidentität zwischen Tim und Rüdiger eine seelische Identität folgert, während Biologen die Abhängigkeit des Phänotyps eines Lebewesens aus dem *Wechselspiel* des Genoms und seiner bio-sozialen Umwelt nachweisen können". Die Annahme einer identischen Seele müsste dann also vom Phänotyp abstrahieren. Dann bliebe aber nur das Genom selber übrig. Was hier mit Seele gemeint ist, wäre also mit dem Genom zumindest extensional identisch. Was es dagegen intensional bedeutet, eine identische Seele mit jemandem zu haben, wenn man dabei von den phänotypischen Erscheinungsweisen eines Menschen absehen muss, bleibt dann unklar.

Der Einwand könnte aber auch auf einer metaphysischen Idee aufrufen, wonach die Seele eines Menschen mit seiner biologischen Zeugung entsteht (Traduzianismus, Kreatianismus") bzw. präexistent ist. Die seelische Identität zwischen Tim und Rüdiger korrespondiert dann allerdings einer empirischen Nichtidentität, und so könnte vermutlich nur Gott die Identität zwischen Tim und Rüdiger erkennen. Gottes Erkenntnis geht dann allerdings auf Kosten der Logik, d.h. Gott könnte die Identität zwischen Tim und Rüdiger nur im logischen Widerspruch erkennen, weil er zwei Referenten identifiziert, die notwendig verschieden sind. Das wäre nur dann anders, wenn Gott auf eine metaphysische Wirklichkeit referiert, in der Tim und Rüdiger eine identische Seele haben. Denn Gott könnte ja nur dann die Identität zwischen Tim und Rüdiger erkennen, wenn Tim und Rüdiger identisch sind, d.h. in allen möglichen Welten. Da es aber keine solche mögliche Welt gibt, kann Gott nur dann die Identität von Tim und Rüdiger erkennen, wenn er *jenseits* möglicher Welten deren Identität erkennt. Aber ein solches Jenseits wäre völlig entkoppelt von allen möglichen Welten. Eine solche Erkenntnis Gottes wäre für jegliche unserer möglichen Welten selber unerkennbar und folglich auch ohne Relevanz. Damit verliert dann aber auch die metaphysische These der Seelenidentität zwischen Tim und Rüdiger Plausibilität.

3. Referenztheoretische Folgerungen durch gentechnische Manipulationen

Bei dem Ergebnis der obigen Argumentation ging es um die *hinreichenden* Bedingungen zur Bezugnahme auf einen bestimmten Menschen. Dagegen verändern sich durch gentechnische Manipulationen der menschlichen Keimbahn sogar die *notwendigen* Bedingungen der Referenz auf einen bestimmten Menschen. Das ist deswegen so, weil nach Kripke die Referenz z.B. von Tim identische materielle Ursprungsbeziehungen verlangt. Von Inge geboren zu werden, ist zwar hinreichendes, aber kein notwendiges Kriterium für Tim, denn Tim könnte auch Brüder haben, die ebenso von Inge geboren worden sind. Welches andere notwendige Kriterium sollte dann näher liegen als die Genidentität? Nun verändern aber keimbahntherapeutische Eingriffe die Genidentität. Dass dies nicht nur Folgen für die Persönlichkeit hat, sondern auch den Referenten auswechselt, kann man sich an gentechnischen Eingriffen klarmachen, die das Geschlecht umwandeln. Ein derartiger gentechnischer Eingriff kommt der Vernichtung eines Embryos gleich, der zugleich durch einen anderen Embryo ersetzt wird.

Chr. Hughes kann sich dagegen in seiner Kripke-Revision vorstellen, dass ein und derselbe Mensch auch aus einem anderen genetischen Material hätte entstehen können. Damit will er Kripkes Ursprungsprinzip in Zweifel ziehen. Dabei nimmt Hughes allerdings an, dass immerhin am Anfang die materiellen Elemente für den betreffenden Referenten identisch sind, aber eine andere Geschichte hätten durchmachen können, um dennoch zum selben Referenten zu führen. »There is no reason to think that gametes couldn't survive the (natural or artificial) loss of their original matter, as long as the replacement of original matter by new matter occurred gradually, and as long as the structure of the gametes was unaffected by the replacement.« Auch wenn Hughes dabei über Ei- und Samenzelle spricht und noch nicht von der befruchteten Eizelle (Zygote), kann man aus seinem Diskussionsvorschlag auch einiges für das Referenzverhältnis eines bestimmten Embryos und eines bestimmten Menschen abgewinnen. Nun ist immerhin biologisch bei keimbahntherapeutischen Maßnahmen die gesamte Struktur verändert, denn ein Wechsel nur eines Elements im Genom verändert das gesamte Wechselspiel der Gene zueinander. Daher ist Hughes' zweite Bedingung bei keimbahntherapeutischen Maßnahmen schon nicht mehr erfüllt. Darüber hinaus setzt Hughes doch die Geltung des Ursprungsprinzips voraus, verlagert sie aber nur weiter nach vorne: S.E. wäre auch dann derselbe Mensch entstanden, wenn das Material der Gameten *vor* der Verschmelzung kontinuierlich durch ein anderes Material getauscht worden wäre". Das setzt aber eben voraus, dass in beiden Szenarien - unbehandelt oder gentechnisch behandelt - die Gameten *ursprünglich identisch* gewesen sind. Und schließlich ist Hughes' Argument vitios zirkulär, weil das zu beweisende Ergebnis die Bedingungen setzen muss, auf denen es selbst beruht. Denn zu beweisen ist für Hughes, dass ein Referent auch durch veränderte Ursprungsbeziehungen derselbe ist. Das nimmt er aber stillschweigend auch bereits für die Gameten an, die nach der Ausgangsbedingung Zug um Zug kontinuierlich in ihrem Material verändert werden, aber dennoch referenzidentisch bleiben sollen". Dann aber kann er sein Beweisziel nicht erreichen, dass veränderte materielle Ursprungsbeziehungen dennoch zum selben Referenten führen können. Denn indem Hughes voraussetzt, dass die Gameten trotz materieller Veränderungen *dieselben* bleiben, impliziert er, dass die *referenztheoretischen* Ursprungsbeziehungen zwischen Gameten und gezeugtem Mensch identisch geblieben sind und nicht etwa verändert wurden.

Das Hauptproblem an Hughes' Gegenzenario zu Kripke besteht darin, dass das Ursprungsprinzip materialistisch missverstanden wird. Hughes versucht seine These durch ein fiktives Beispiel plausibel zu machen": Man nehme an, eine Wissenschaftlerin habe ein Verfahren erfunden, Holz zu versteinern. Sie habe einzelne Holzteile zu einem Tisch zusammengebaut und den ganzen Tisch mit ihrem neuen Verfahren versteinert. Daraus sei Tisch T entstanden. Sie hätte aber auch erst die Einzelteile versteinern und danach zu einem Tisch zusammenbauen können. Dann wäre T' entstanden. Nun behauptet Hughes, dass beide Tische identisch seien. Oder sollte allein die Reihenfolge des Zusammenbauens verschiedene Tische zur Folge haben? - Hughes suggeriert, dass analog dazu auch die Referenz eines Menschen unabhängig von seinem ursprünglichen genetischen Material sein könne. Damit sei auch der Essentialismus Kripkes seiner Falschheit überführt. Doch hinter dieser Darstellung steckt ein materialistisches Missverständnis.

Das Missverständnis liegt darin, dass Hughes *materielle* Beschaffenheiten als Ursprung von Gegenständen miteinander vergleicht, aber nicht die *sprachlichen* Voraussetzungen überprüft,

durch die man auf *diese* Gegenstände überhaupt erst referieren kann. Hierzu hatte ich oben bereits vorgeschlagen, die Referenzbedingungen im nicht-epistemischen, sondern vielmehr sprachphilosophischen Sinn zu interpretieren: *Die faktischen Bedingungen, die zur Namensgebung geführt haben, gelten auch für alle kontrafaktischen Situationen.* Tisch T ist nun mal aus einem Holztisch entstanden, der versteinert wurde. Es entzieht sich der Möglichkeit, *diesen* Tisch als T zu reidentifizieren, wenn er nicht vorher ein Holztisch gewesen wäre, sondern aus einem bereits versteinertem Material zusammengesetzt worden wäre. Das liegt aber nicht daran, dass die materiellen Beschaffenheiten des Tisches dann nicht identisch wären (bis in den subatomaren Bereich), sondern daran, *dass die faktischen Bedingungen, die zur erstmaligen Referenz von T geführt haben, dabei unterlaufen werden.* Man kann mit Hilfe von chemischen Analysen einen Tisch daraufhin überprüfen, ob er derselbe ist, den man gestern noch vor sich hatte. Man kann aber einen existenten Tisch T nicht mit epistemischen Analysen daraufhin überprüfen, ob er derselbe ist oder sein könnte wie ein Tisch T', den es zwar hätte geben können, aber nun mal nicht gibt. Dafür braucht man ein anderes Beweismittel, nämlich ein sprachanalytisches, das festlegt, unter welchen Bedingungen wir noch von T sprechen würden. Hierfür ist die Ursprungsbeziehung ein plausibles Angebot, das auch mit Hughes' zirkulärer Argumentation eher bestätigt als widerlegt worden ist.

Entsprechend ist ein Mensch (Uwe) auch nicht identisch mit einem Menschen (Uwe'), obwohl zwar die Gameten von beiden vor der Verschmelzung identisch waren, aber die von Uwe' in einer kontrafaktischen Situation Zug um Zug kontinuierlich in ihren materiellen Grundlagen ausgetauscht worden wären. Wir hätten kein Kriterium, in der kontrafaktischen Situation Uwe zu identifizieren, den wir nur unter den Umständen kennen gelernt haben, unter denen er entstanden ist".

4. Das Transsexuellen-Trilemma

Ein grundsätzlicher Einwand am oben vorgestellten referenzlogischen Argument besteht in der Möglichkeit der Umbenennung. So ist es möglich, dass ich (Lukas) meinen Namen ändern lasse und mich von nun an Fritz nenne. Wenn es aber möglich ist, dass Lukas Fritz ist, dann ist es auch notwendig, weil Namen rigide in allen möglichen Welten auf denselben Gegenstand referieren. Das wäre so lange zwar kontraintuitiv, aber unproblematisch, solange keine weiteren Ereignisse mit dem Referenten impliziert sind. Man kann aber daraus ein Problem konstruieren, das ich das Transsexuellen-Trilemma nennen möchte. Auch hierbei handelt es sich wieder um ein Gedankenexperiment mit z.T. befremdender Darstellung mit dem alleinigen Zweck, referenztheoretische Probleme einer Klärung zuzuführen.

Nehmen wir an, Till habe sich eines Tages entschlossen, eine operative und juristisch anerkannte Geschlechtsumwandlung an sich vornehmen zu lassen, und heiße jetzt Susanne. Dann scheint von der bisherigen Argumentation her folgendes referenzlogisches Trilemma zu entstehen:

T1. Till referiert strikt auf einen anderen Referenten als Susanne. Folglich schließt Susannes Leben Tills Leben aus. Wenn Susanne ein Lebensrecht hat, dann hat Till notwendig kein Lebensrecht, und umgekehrt.

Oder:

T2. Till referiert auf denselben Menschen wie Susanne. Dann hat Till in allen möglichen Welten eine transsexuelle Neigung. Aus der Referenzidentität zwischen Till und Susanne folgt mindestens eine notwendige Eigenschaft beider.

Oder:

T3. Till referiert auf denselben Menschen wie Susanne. Aber daraus folgt nicht nur keine Identität der Möglichkeiten von beiden (Till und Susanne), sondern bestimmte Eigenschaften schließen sich notwendig aus. So kann Till z.B. Vater sein, Susanne aber notwendig nicht.

Alle drei Möglichkeiten scheinen problematisch zu sein: Die erste, weil hier wirklich Menschenrecht gegen Menschenrecht ausgespielt wird, während die Argumentation oben beim analogen Dilemma noch dazu führte, Embryonenschutz nicht mit Menschenrechten zu identifizieren. Das scheint dazu einzuladen, eine Identität zwischen Till und Susanne zu behaupten. Die zweite Möglichkeit scheint aber problematisch zu sein, weil Transsexualität in diesem Beispiel keine Ursprungsbedingung des erstmaligen Referenzaktes ist, sondern eine notwendige Eigenschaft wäre, gleichgültig, wodurch die strikte Referenz Tills sichergestellt worden wäre. Das heißt, Till wäre auch dann notwendig transsexuell, wenn er sein Geschlecht in einer anderen möglichen Welt nicht umwandeln lassen würde und sogar wenn sowohl er als auch andere nicht wüssten, dass er transsexuell ist. Worin würde sich dann T2 unterscheiden von der These, dass *jeder* Mensch mit einem Menschen anderen Geschlechts identisch ist, weil er notwendig transsexuell ist? - Die dritte Möglichkeit scheint problematisch zu sein, weil demselben Referenten manche Möglichkeiten gegeben sind, die ihm zugleich nicht gegeben sind.

Als Lösung aus diesem Trilemma schlage ich folgende Interpretation vor: Till ist mit Susanne referenzidentisch, aber es folgt nicht, dass mit dieser Identifikation Eigenschaften verbunden sind, die über die der Referenzidentität hinausgehen. Es ist z.B. nicht einmal notwendig, dass Till männlich ist. Wäre es notwendig, dann wäre es notwendig, dass ein männliches Wesen mit einem weiblichen Wesen identisch ist, wenn Till mit Susanne referenzidentisch ist. Referenz verlangt keine notwendige Eigenschaften außer diejenigen, die zu den Ursprungsbedingungen des erstmaligen Referenzaktes gehören. Für den erstmaligen Referenzakt von Till ist es aber unwichtig, welches Geschlecht Till hat, weil man auch dann richtig auf Till referiert, wenn man sich *in der Ursprungssituation* in seinem Geschlecht geirrt hat. Zum Kontrast: Es ist für den erstmaligen Referenzakt nicht gleichgültig, welche Frau Till geboren hat, weil sie bei der erstmaligen Referenz auf Till eine wesentliche Rolle gespielt hat: Entweder sie referiert auf das Kind, das sie entbindet, oder die Geburtshelfer tun es, wenn die Mutter bei der Austragung narkotisiert ist. Hier ist ein Irrtum der Referenz und der Kindschaft zur austragenden Mutter als Ursprungsbedingung ausgeschlossen.

Ich schlage daher vor, dass sich die Referenz von Till nicht ändert, auch wenn er eine Frau wird. Till ist in allen möglichen Welten identisch mit Susanne, unabhängig davon, welche Eigenschaften er hat. Es ist möglich, dass Till nicht transsexuell ist, und es ist möglich, dass Till kein männliches Wesen ist. Es ist aber nicht möglich, dass Till nicht Susanne ist, *wenn* Till und

Susanne referenzidentisch sind. – Man mag aus diesem Vorschlag scheinbar abstruse Konsequenzen ziehen wollen, so z.B. dass auch Lukas referenzidentisch mit Cordula ist und dass solche »Doppelgängeridentitäten« für jeden Menschen gelten. Aber auch hier ist wieder zu unterscheiden zwischen bloßen Namensnennungen und logischer Referenz. Lukas ist nur dann notwendig mit Cordula identisch, wenn es wahr ist, dass man mit beiden Namen auf denselben Menschen referieren kann. Das setzt einen entsprechenden Referenzakt in einer faktischen Kommunikationssituation voraus. Aus der Tatsache, dass Lukas transsexuell sein *kann*, folgt jedenfalls noch nicht, dass er identisch mit Cordula sein *muss*“.

Ich weise daher T1 sowie die Konsequenzen aus T2 und T3 zurück, behalte aber den jeweils ersten Satz aus T2 und T3 bei: Till ist mit Susanne referenzidentisch, aber unabhängig von seinen bzw. ihren Eigenschaften. Das Problem von T3 unterscheidet sich nicht wesentlich von den Eigenschaften Tills zu zeitlichen Irreversibilitäten, die aber – wie schon bemerkt - für Kripke keine Rolle spielen.

Im Übrigen ist auch Susannes Selbstverständnis kein hinreichender Grund, die Referenzidentität zwischen ihr und Till anzuzweifeln. Wenn sie leugnet, Till zu sein - etwa weil sie kein Mann ist und auch nicht so identifiziert werden will -, hat das allerdings schwerwiegende Konsequenzen, so z.B. dass sie von ihrer Vergangenheit schweigen muss oder sogar leugnen müsste, eine Kindheit gehabt zu haben. Transsexuelle müssen so nicht reagieren. Das reflexive Selbstverständnis ist nur ein Element des Selbstseins, das zudem an die verobjektivierende Referenz durch die Sprachgemeinschaft rückgekoppelt ist“. So wird es verständlich, dass Susanne nicht männlich und trotzdem Till ist. Dass man auch gegenwärtig noch mit einem Männemamen auf sie wahr referieren kann, impliziert nicht, dass sie gegenwärtig männlich ist. Wenn man sie aber gegenwärtig doch nicht Till nennt, so hat das eher mit Taktgefühl zu tun als mit logischen Problemen.

Mit der Lösung aus dem Transsexuellen-Trilemma bleiben auch bestimmte Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod denkbar. Die Vorstellung der Reinkarnation wird nicht dadurch irrational, dass dieselbe »Seele« verschiedene Entitäten sein kann, auf die man auch verschieden referiert. Ebenso ist es mit der Auferstehungshoffnung bei Paulus: »Es könnte aber jemand fragen: Wie werden die Toten auferstehen, und mit was für einem Leib werden sie kommen? Du Narr: Was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt. Und was du säst, ist ja nicht der Leib, der werden soll. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, einem jeden Samen seinen eigenen Leib« (1 Kor 15,35-38). In diesen Vorstellungen kann aus der ursprünglichen Referenzsituation noch nicht gefolgert werden, wer der betreffende Referent einmal sein wird. Es kann aber *rückwirkend* eine strikte Referenzidentität angegeben werden, nämlich dann, wenn eine Referenzidentität zwischen zwei referierenden Eigennamen erkannt wird. Das gilt im übrigen auch für Tim: Während im embryonalen Stadium noch offen ist, wer der Embryo einmal sein wird, kann Tim von sich rückblickend sagen, wann er gezeugt worden ist.

5. Ergebnis

Das Transsexuellen-Trilemma kann das referenzlogische Argument nicht entkräften, dass Referenz unabhängig von Eigenschaften ergeht und dennoch Ursprungsbedingungen fordert. Die

Folge ist, dass ein referenziell eindeutig bestimmter Embryo auf mehrere mögliche Menschen referiert. Eine Beschreibungs- oder Bündeltheorie hätte übrigens an dieser Stelle dasselbe Ergebnis, dass ein Embryo kein Mensch ist und dass Tim nicht derselbe Mensch ist wie Rüdiger, obwohl beide demselben Embryo hätten erwachsen können",

Man mag abschließend fragen, ab welchem Stadium die referenzielle Eindeutigkeit eines Menschen gegeben ist, der ab diesem Stadium Menschenrechte zuerkannt bekommen könnte und sollte. Ich vermute, dass solche Stadien abhängig vom medizinischen Fortschritt und den jeweiligen Rechtssituationen sind. Es mag eines Tages möglich sein, einen in die Gebärmutter eingewachsenen Fötus in eine andere Gebärmutter einzupflanzen. Vielleicht wird es auch eines Tages möglich sein, geboren zu werden, ohne von einer Frau entbunden zu werden. In manchen Rechtssystemen werden solche technischen Möglichkeiten verboten sein, in manchen anderen aber zugelassen werden. Wo sie verboten sind, ist die referenzielle Eindeutigkeit mit der Nidation gegeben". Wo sie erlaubt sind, gibt erst die Geburt Referenzsicherheit.

Wie sollte man nun entscheiden, wenn nach derzeitigen technischen Möglichkeiten eine referenzielle Eindeutigkeit eines Menschen mit der Nidation gegeben ist, während einem in vitro gezeugten Embryo mehrere Menschen erwachsen können? Sollte nur der im Mutterleib eingepflanzte Embryo Schutzrechte verdienen, aber nicht der in vitro aufbewahrte? Oder sollte aufgrund der Gleichheit von Menschenrechten keiner der Embryonen menschliche Schutzrechte verdienen? Ab wann liegt dann Schutzwürdigkeit vor? Wenn ein Fötus in der 22. Schwangerschaftswoche unter anderen technischen Umständen einer anderen Frau transplantiert werden könnte, verdient er dann aufgrund uneindeutiger Referenz auch kein Menschenrecht? Oder muss eine solche Maßnahme untersagt werden, auch wenn sie medizinisch die einzige Maßnahme wäre, dem Fötus eine postnatale Lebensfähigkeit zu sichern? Das sind z.T. Fragen, die man nur unter anderen technischen und rechtlichen Gegebenheiten beantworten kann. Sie scheinen aber daraufhinzuweisen, dass pränatale Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens unabhängig von Menschenrechten zu etablieren ist.

Mit diesen Bemerkungen wird aber die These von der Notwendigkeit der Ursprungssituation für die Rigidität der Referenz nicht zurückgenommen, sondern allenfalls auf den jeweiligen Referenten relativiert. Die hier angedachten Verwirrungen sind daher harmloser als sie erscheinen: Denn für Tim gibt es nur eine Ursprungssituation in allen möglichen Welten. Und was für Tim gilt, gilt auch für einen Menschen, der eines Tages von einer künstlichen Gebärmutter entbunden wird: Es gibt für ihn nur eine Ursprungssituation in allen möglichen Welten. Auch kontingente technische und rechtliche Situationen haben rigide Konsequenzen. Diese Konsequenzen für die jeweilige Gegenwart ethisch zu präzisieren, ist wichtiger als Scheingefechte um den ontologischen Status des Embryos zu führen.

Pfr. Dr. Lukas Ohly

Kirchgasse 2a

D-61130 Nidderau (Nidderau-Ostheim)

lukas.ohly@t-online.de

Abstract

This article offers an argument against the equal state of embryos in human right. It uses S.A. Kripke's theory of reference and defends it against newer objections. According to Kripke's premise about the necessity of origin the article describes a moral dilemma since embryos are treated as individual humans. Ethics has many more resources to defend embryos against the claims of scientific research.

Anmerkungen

1. *F.-I. Bormann*, Der Status d. Embryos aus der Sicht der katholischen Moraltheologie; in: *G. MaiolH. Just* (Hg.), Die Forschung an embryonalen Stammzellen in ethischer und rechtlicher Perspektive; Baden-Baden 2003, 214-228, 222. *O. Höffe*, Klonen beim Menschen? Zur rechtsethischen Debatte. Eine Zwischenbilanz; in: *L. Honnefelder/D. Lanzerath* (Hg.), Klonen in biomedizinischer Forschung und Reproduktion. Wissenschaftliche Aspekte - Ethische, rechtliche und gesellschaftliche Grenzen, Bonn 2004, 89-100, 94.
2. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74: Donum Vitae - Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen; hg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2005, 14-16, 20f.
3. *L. Ohly*, Das Erschrecken vor sich selbst. Therapeutisches Klonen als Spiegel für das menschliche Selbstbewusstsein; in: *P. Dabrock/J. Ried* (Hg.), Therapeutisches Klonen als Herausforderung für die Statusbestimmung des menschlichen Embryos, Paderborn 2005, 151-167.
4. *S.A. Kripke*, Name und Notwendigkeit, Frankfurt 1993,99.
5. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 43, 73, 76f.
6. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 23.
7. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 92.
8. *S.A. Kripke* (Anm. 4),123.
9. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 64.
10. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 123.
11. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 143, 147, 157f.
12. *S.A. Kripke* (Anm. 4),129-131.
13. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 107.
14. Dies ist der einzige Modus, das Paradox der Privatsprachen zurückzuweisen (vgl. *S.A. Kripke*, Wittgenstein über Regeln und Privatsprache, Frankfurt 1987, 128, 130 u.ö.).
15. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 145.
16. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 33, 178.
17. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 33.
18. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 178.
19. So der Verdacht v. *ehr. Hughes*, *Kripke: Names, Necessity, and Identity*, Oxford 2004, 110.
20. Gegen *F.-i. Bormann* (Anm. 1),216.
21. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 58.
22. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 155f., 163.
23. *Th. Wilhelm*, Name und Gegenstand. Deutungen der paradigmatischen Beziehung zwischen Sprache und Welt, Frankfurt 1997, 75.
24. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 59, 88, 169.
25. Der Gedanke einer »Taufe« liegt Kripkes Referenztheorie nahe (*S.A. Kripke* [Anm. 4J, 112f., 123). Dass er damit weniger den Akt einer öffentlichen Ursprungsdeklaration versteht, kann er mit diesem Bild verbinden (93).
26. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 155.
27. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 131.
28. Zu diesem Begriff von Metaphysik s. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 45, 179f.
29. *S.A. Kripke* (Anm. 4), 144f.
30. *L. Ohly* (Anm. 3), 152-157.
31. Die umständliche Formulierung soll ausschließen, dass man mit dieser Frau die Spenderin einer befruchteten Eizelle bei IVF versteht. Nicht auf die Zeugung kommt es in den Prämissen an, sondern auf den Vorgang der Geburt.
32. Man kann auch auf etwas referieren, das es nicht gibt (*S.A. Kripke* [Anm. 4J, 30). - Referententheoretisch ist übrigens die sprachliche Differenz »könnte sein« und »hätte sein können« irrelevant. S. hierzu *L. Ohly* (Anm. 3), 155.
33. *V. Gerhardt*, Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität, München 2001, 42.
34. *E. Sober*, The Meaning of Genetic Causation, in: *A. Buchanan u.a.*, From Chance to Choice. Genetics and Justice, Cambridge 2001, 346-370.

35. Kritisch äußert sich zur Übertragbarkeit des Kreationismus auf bioethische Fälle *T. Peters*, Embryonic Persons in the Cloning and Stem Cell Debates, *Theology and Science* 1/2003, 51-77, 59f.
36. *Chr. Hughes* (Anm. 19), 115.
37. Ebd.
38. Ebd.
39. *Chr. Hughes* (Anm. 19), 114.
40. Das heißt übrigens nicht, dass wir diese Umstände kennen müssen. Es heißt aber, dass wir, indem wir Uwe kennen, entsprechende Umstände voraussetzen. Es heißt aber auch, dass wir ohne näheres Wissen über diese Umstände auch keine Kriterien haben zu entscheiden, dass Uwe mit Uwe' identisch ist.
41. Es ist darüber hinaus zu unterscheiden zwischen Transsexualität und gentechnisch-pränatalen Veränderungen des Geschlechts durch keimbahntherapeutische Maßnahmen: Der transsexuelle Till ist notwendig identisch mit Susanne, während eine keimbahntherapeutische Geschlechtsumwandlung den Referenten vor der Umwandlung von der Referentin danach disjunktiv ausschließt: In keiner möglichen Welt können beide zugleich existieren.
42. *P. Ricoeur*, Das Selbst als ein Anderer (hg. *R. Grathoff*/B. Waldenfels), München 1996, 69; *B. Waldenfels*, Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt 2000, 189.
43. Die bereits von *M. Tooley* in die ethische Diskussion eingegangene Unterscheidung von Embryo und Mensch und der daraus gefolgerten Ablehnung des Potenzialitätsarguments hat beschreibungstheoretische Implikationen (*M. Tooley*, Abtreibung u. Kindstötung, in: *A. Leist* [Hg.], Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt 1990, 157-195, 177ff. *P. Singer*, Praktische Ethik, Stuttgart 1992, 199ft. *R. Wittmann*, Metaethische Überlegungen zu dem ethischen Diskurs über P.Singers »Praktische Ethik«, in: *R. Hegselmann*/R. Merkel, Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen, Frankfurt 1991, 249-275, 261. *V. Gerhardt* [Anm. 33], 29f. *G. Damschen*/D. Schonecker, In dubio pro embryone. Neue Argumente zum moralischen Status menschlicher Embryonen, in: *Dies.* [Hg.], Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument, Berlin/New York 2003, 187-203, 222ff.), die aber m.E. allein aus logischen Gründen weniger plausibel sind als die hier zugrundegelegten referenztheoretischen Beobachtungen. M.E. sind es gerade die beschreibungstheoretischen Aporien, welche die utilitaristische Unterscheidung auch moralisch angreifbar machen (*L. Ohly*, Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde, Stuttgart 2002, 50ff.).
44. Denn auch wenn der Fötus abgeht, ist es in einer kontrafaktischen Situation möglich, dass er heranreift und als Mensch geboren wird, auf den man dann im fötalen Stadium bereits eindeutig referieren kann.

Überblick über die bioethischen Entwicklungen auf EU-Ebene

Von Katrin Hatzinger

Wie auch in den letzten Jahren bestimmt die Kontroverse um die EU-Förderung der embryonalen Stammzellforschung im Kontext des 7. Forschungsrahmenprogramms (2007-2013) die bioethische Debatte auf europäischer Ebene. Die Fronten zwischen den Gegnern und Befürwortern einer EU-Finanzierung embryonaler Stammzellforschung sind zunehmend verhärtet. Eine sachliche Debatte erscheint kaum möglich, die emotionale Diskussion nimmt teilweise ideologische Züge an. Als Problem erweist sich auch, dass alle Argumente mittlerweile bekannt und ausgetauscht sind, so dass eine unvoreingenommene Herangehensweise an das Thema nicht einfach zu bewerkstelligen ist. Aber auch in anderen politischen Diskussionen spielt die grundsätzliche Frage nach dem Status des menschlichen Embryos bzw. embryonaler Stammzellen eine Rolle (Patentrecht, neuartige Therapien).

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat sich bemüht, ein Forum für einen sachlichen Meinungsaustausch zu schaffen und am 23. Februar 2006 eine Podiumsdiskussion zu dem Thema: »An welchen ethischen Kriterien soll sich die europäische Forschungsförderung orientieren?« veranstaltet. Gemeinsam mit dem EKD-Ratsvorsitzenden, Bischof Huber, diskutieren der Kabinettschef des EU-Forschungskommissars Potocnik, Peter Dröll, der Berichterstatter im Europäischen Parlament zum 7. Forschungsrahmenprogramm, Jerzy Buzek (EVP) sowie Jorgo Chatzimarkakis (ALDE), Mitglied im Ausschuss für Industrie, Forschung und Energie (ITRE). Dabei warb der EKD-Ratsvorsitzende für die Einführung einer Stichtagsregelung auf EU-Ebene. Für die EKD stellt eine Stichtagsregelung, nach der lediglich die Förderung von Forschung mit bereits vor dem 31.12.2003 (Ablauf des EU-Moratoriums auf die

Forschungsförderung von Forschungsprojekten mit embryonalen Stammzellen) existierenden embryonalen Stammzelllinien erlaubt ist einen ethisch vertretbaren und mehrheitsfähigen Kompromiss dar,

I. Kontroverse um die Förderung embryonaler Stammzellforschung im 7. Forschungsrahmenprogramm

1. Abstimmung im Europäischen Parlament über das 7. Forschungsrahmenprogramm (2007-2013)

Am 15. Juni hat das Europäische Parlament in Straßburg sein Votum zu dem Vorschlag der EU-Kommission zum 7. Forschungsrahmenprogramm (FRP) abgegeben (Vorschlag vom 6. April 2005, KOM (2005) 119 endg.). Gemäß Art. 6 des Vorschlags müssen bei allen Forschungsmaßnahmen innerhalb des Siebten Rahmenprogramms ethische Grundprinzipien beachtet werden.

Im Hinblick auf diese Vorgabe hat die Europäische Kommission gemäß der derzeitigen Praxis für die Förderung der Forschung an menschlichen Embryonen und menschlichen embryonalen Stammzellen bestimmte Forschungsbereiche von der EU-Finanzierung ausgenommen und dies in Art. 4 der Spezifischen Programme festgeschrieben. Darüber hinaus hat sie ebenfalls in Übereinstimmung mit der geltenden Förderpraxis vorgeschlagen, dass jedes eingereichte Projekt einer ethischen Evaluierung unterzogen wird und die Entscheidung über die Förderfähigkeit unter Einbeziehung des Programmausschusses (der sich aus Vertretern der Mitgliedstaaten zusammensetzt) getroffen wird.

In Straßburg standen, vereinfacht ausgedrückt, drei mögliche Szenarien zur Abstimmung:

- 1) EU-Förderung der embryonalen Stammzellforschung
- 2) Keine EU-Förderung der embryonalen Stammzellforschung
- 3) Einführung einer Stichtagsregelung

Der Vorschlag einer Stichtagsregelung, eingebracht von der CSU-Abgeordneten Angelika Niebler und u.a. unterstützt durch Jorgo Chatzimarkakis (FDP) und Evelyn Gebhard (SPD) konnte sich nicht durchsetzen. Er sah eine EU-Förderung von embryonaler Stammzellforschung nur unter der Voraussetzung vor, dass die Stammzelllinien bereits vor dem 31.12.2003 gewonnen worden waren. Zwar stimmten immerhin 255 Abgeordnete dafür, aber 274 waren dagegen bei 35 Enthaltungen. Der noch weitergehende Antrag aus dem Rechts- bzw. Frauenausschuss sämtliche Forschungsprojekte mit embryonalen Stammzellen von der EU-Förderung auszunehmen, fand 238 Befürworter, 287 lehnten diese strikte Haltung ab, 40 enthielten sich der Stimme.

Durchgesetzt hat sich schließlich der Antrag des ITRE, der recht nah an dem ursprünglichen Vorschlag der EU-Kommission ist (284 : 249 : 32 Enthaltungen). Danach wird die bisherige Förderpraxis weitestgehend fortgesetzt: sowohl die adulte als auch die embryonale Stammzellforschung soll mit EU-Mitteln gefördert werden. Maßgeblich für eine positive Förderentscheidung sind sowohl der Inhalt des Förderantrags als auch die rechtlichen Rahmenbedingungen des betreffenden Mitgliedstaates, aus dem der Antrag eingereicht wird. Einrichtungen, Organisationen und Forscher, die zu der Forschung an embryonalen Stammzelllinien berechtigt sind, unterliegen strengen Genehmigungs- und Überwachungsvorschriften. Daneben muss jede Bewerbung Einzelheiten der Genehmigungs- und Kontrollmaßnahmen enthalten, die von den zuständigen Behörden des betreffenden Mitgliedstaats ergriffen werden

Nicht finanziert werden dürfen:

- Forschungstätigkeiten mit dem Ziel der Klonung menschlicher Embryonen;

- Forschungstätigkeiten zur Veränderung des Erbguts des Menschen, durch die solche Änderungen vererbbar werden könnten;
- Forschungstätigkeiten zur Züchtung menschlicher Embryonen ausschließlich zu Forschungszwecken oder zur Gewinnung embryonaler Stammzellen, einschließlich durch somatische Zellkerntransplantation.

Die sog. verbrauchende Embryonenforschung wäre nach diesem Vorschlag also förderfähig, da zwar die Züchtung menschlicher Embryonen ausschließlich zu Forschungszwecken ausgenommen ist, nicht jedoch die Forschung an den sog. überzähligen Embryonen aus der künstlichen Befruchtung. Daneben enthält der Antrag eine sog. Revisionsklausel, wonach noch vor Beginn der 2. Phase des Rahmenprogramms im Jahr 2010 im Lichte des wissenschaftlichen Fortschritts eine Überprüfung der Forschungsbereiche vorzunehmen ist, die derzeit von der Förderung ausgenommen ist.

Insgesamt stehen nun 50, 8 Mrd. EUR für die gesamte Laufzeit des Forschungsrahmenprogramms zur Verfügung. Für die Stammzellforschung sind rund 50 Millionen EUR vorgesehen. Das 7. FRP zeichnet sich zum einen durch ein hohes Maß an Kontinuität gegenüber dem Vorgängerprogramm aus, andererseits wird erstmals auch die Grundlagenforschung mit EU-Mitteln unterstützt und der neu geschaffene Europäische Forschungsrat soll Exzellenzforschung voranbringen.

Während für die deutschen katholischen Bischöfe die Entscheidung des Europäischen Parlamentes »eine schwere Niederlage und ein verheerendes Signal für den Embryonenschutz in Europa, ja auch für die Wahrung der Menschenrechte« darstellt, sprachen Befürworter der Embryonenforschung in Straßburg von einem »Sieg über die Fundamentalisten«.

2. Einigung der EU-Forschungsminister

Das Forschungsrahmenprogramm wird im Mitentscheidungsverfahren zwischen Ministerrat und Europäischem Parlament auf Vorschlag der Europäischen Kommission abgestimmt. Daneben entscheidet der Ministerrat nach Anhörung der Europäischen Parlaments über die sog. Spezifischen Programme zur konkreten Ausgestaltung des Rahmenprogramms. Die Frage, welche Forschungsprojekte aus ethischen Gründen gefördert bzw. nicht gefördert

dert werden sollten, ist grundsätzlich im Rahmen der Spezifischen Programme vom Ministerrat zu entscheiden. Das Europäische Parlament hat jedoch das Mitentscheidungsverfahren genutzt, um bereits im Kontext des Art. 6 des 7. FRP ausführlich zu den ethischen Fragen Stellung zu beziehen (s.o.).

Am 24. Juli 2006 einigten sich die EU-Forschungsminister nach kontroverser Debatte auf Grundlage des geänderten Vorschlags der Europäischen Kommission unter Einbeziehung des Parlamentsbeschlusses vom 15. Juni über das 7. Forschungsrahmenprogramm.

Zunächst ein kurzer Rückblick auf die der Einigung vorausgegangene Diskussion: Bereits am 28. November 2005 gab eine Gruppe von Mitgliedstaaten, anknüpfend an die Formulierung von Art. 6 des FRP, eine Erklärung zu bioethischen Fragen ab. Österreich, Italien, Malta, Polen, die Slowakei und Deutschland unterstützt von Luxemburg betonen darin, dass sie nicht damit einverstanden seien, dass Aktivitäten, die den Verbrauch von menschlichen Embryonen beinhalten, für die Förderung im 7. FRP ausgewählt werden können. Auch setzen sie sich für ein konsequentes Engagement auf Gemeinschaftsebene ein, um die Forschung mit menschlichen adulten Stammzellen zu verstärken. Europa sollte in vollem Umfang den Subsidiaritätsgrundsatz anwenden und davon Abstand nehmen, Projekte, die fundamentale ethische Prinzipien betreffen, zu finanzieren, da diese ethischen Prinzipien von Mitgliedstaat zu Mitgliedstaat verschieden seien.

Auf der Sitzung des Rates »Wettbewerbsfähigkeit« am 30. Mai 2006 verlaublich der »neue« italienische Forschungsminister Fabio Mussi, dass sich Italien nicht mehr an die gemeinsame Erklärung von D, I, MT, A, PL, der SK und LU zu den ethischen Leitlinien gebunden fühlen würde. Damit war die für eine Sperrminorität notwendige Stimmenzahl im Ministerrat gefährdet. UK, Sund B hingegen hatten zuletzt im März die Einschränkungen der Forschungsförderung als zu weitgehend betrachtet und sich dafür ausgesprochen, Art. II und III des Art. 4 zu streichen.

Die Einigung vom 24. Juli belässt nunmehr alles beim alten. Die Förderpraxis des 6. Forschungsrahmenprogramms wird fortgesetzt, die bereits bestehenden Einschränkungen beibehalten. Einziger Unterschied: die bislang ungeschriebene Praxis der EU-Kommission, keine Fördergelder zur Zerstörung menschlicher Embryonen bereit zu stellen, ist nunmehr unter Punkt 12 einer Zusatzklärung

(nicht im Haupttext) schriftlich niedergelegt. Die Bundesregierung hatte sich intensiv für eine derartige Formulierung eingesetzt. Mit ihrer Forderung nach einer Stichtagsregelung nach deutschen Vorbild konnte sich Bundesforschungsministerin Annette Schavan jedoch nicht durchsetzen.

Die Entscheidung selbst wurde teils mit Zustimmung, teils mit Kritik aufgenommen. Es bleibt abzuwarten, welche Auswirkungen die Entscheidung auf die deutsche Stichtagsregelung (deutschen Forschern ist lediglich der Zugriff auf embryonale Stammzellen erlaubt, die vor dem 1.1.2002 gewonnen worden sind) haben wird. Von Seiten der deutschen Forschungseinrichtungen wurden bereits Stimmen nach einer Lockerung der Regelung laut.

Die Deutsche Bischofskonferenz sprach von einer »schweren Niederlage für den Embryonenschutz in Europa«. Der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Huber, bedauerte die Entscheidung der EU-Forschungsminister und warnte vor einer Aushöhlung der Regelung. Bei der nun geltenden Beschlusslage könne nicht ausgeschlossen werden, dass von der EU-Forschungsförderung finanzielle Anreize für die Zerstörung von menschlichen Embryonen ausgingen (EKD-Pressemitteilung 156/2006). Für Anfang September ist nun die 2. Lesung im Europäischen Parlament avisiert.

11. WTO-Gentechnik-Streit und Neuausrichtung der europäischen GMO-Politik

1. Gentechnik Streit vor der Welthandelsorganisation (WTO)

Das WTO-Schiedsgericht hat am 11. Mai 2006 der von den USA, Kanada und Argentinien gegen die EU angestregte Klage aus dem Jahr 2003 stattgegeben und damit das Votum aus dem Zwischenbericht vom Februar 2006 bestätigt. Inhalt des Verfahrens war das von 1998 bis 2004 bestehende de facto-Moratorium in der EU für Neuzulassungen von gentechnisch veränderten Nahrungsmitteln und Pflanzen. Daneben wandten sich die Kläger gegen die Unterlassung von Genehmigungsentscheidungen für bestimmte genetisch veränderte Produkte und die ungerechtfertigte Verzögerung der Verfahren. Außerdem forderten sie die Aufhebung von nationalen Schutzmaßnahmen, die den Marktzugang von genetisch veränderten Produkten behindern würden. Für die Hersteller von gen-

technisch verändertes Saatgut ist Europa der größte, bislang noch weitestgehend unerschlossene Markt.

In ihrem abschließenden Schiedsspruch bekräftigt die WTO, dass die EU mit ihrem de facto-Moratorium gegen internationales Handelsrecht verstoßen habe. Allerdings empfiehlt sie keine Sanktionsmaßnahmen, da das Moratorium zwischenzeitlich aufgehoben, sprich genetisch veränderte Sorten zugelassen und eine Kennzeichnungspflicht eingeführt worden ist. Die von sechs Mitgliedstaaten (F, A, D, Lux, I und GR) ergriffenen nationalen Schutzmaßnahmen kritisiert das internationale Schiedsgericht als unerlaubte Handelsbarrieren, da die angewandte wissenschaftliche Risikoanalyse nicht den WTO-Erfordernissen entspreche. Grundsätzlich könnten derartige Schutzmaßnahmen allerdings gerechtfertigt sein.

Nach Auffassung der EU-Kommission hat die WTO-Entscheidung keine Auswirkungen auf die derzeit gültigen GVO-Zulassungsregeln.

Dennoch bleibt die Haltung der EU-Kommission zu genetisch veränderten Produkten widersprüchlich. Während sie in der Öffentlichkeit immer wieder auf die Unbedenklichkeit der von der EU zugelassenen GVO verweist, hat sie im Streit vor der Welthandelsorganisation entgegengesetzt argumentiert. In einem auf Betreiben von »Friends of the Earth« veröffentlichten Kommissionsdokument wird betont, dass es an Informationen fehle, um die Risiken für Umwelt und Gesundheit durch GVO zu beurteilen, auch gebe es weder einheitliche Kriterien für eine Risikobewertung noch ausreichende Studien über mögliche Langzeitfolgen. Außerdem sei nicht erwiesen, ob genetisch veränderte Nahrung Krankheiten verursache oder nicht. Umfragen zufolge Derweil lehnen Umfragen zufolge mehr als zwei Drittel der europäischen Verbraucher genetisch veränderte Lebensmittel ab.¹

2. Erste Ansätze für eine Neuausrichtung der europäischen GVO-Politik

Zunehmende Kritik einiger Mitgliedstaaten an dem europäischen Zulassungsverfahren für genetisch veränderte Organismen (GVO), wonach bei Uneinigkeit im Ministerrat die Zulassungsentscheidung allein bei der Europäischen Kommission liegt, und Mängel in der Risikobewertung durch die Europäische Behörde für Lebensmittelsicherheit (European Food Safety Authority- EFSA) haben Anlass

zu einer Neuausrichtung der europäischen GVO-Politik gegeben. Am 12. April 2006 sprach sich das Kollegium der Europäischen Kommission auf Initiative von Umweltkommissar Stavros Dimas und Gesundheitskommissar Markos Kyprianou für eine verbesserte Verfahrenspraxis bei der Zulassung von GVO aus, ohne jedoch den derzeitigen Rechtsrahmen zu ändern. Stärkere wissenschaftliche Kohärenz und Transparenz bei der Risikoabschätzung sollen die Entscheidungen demokratischer, für die Mitgliedstaaten nachvollziehbarer und für die Bürger akzeptabler gestalten. So soll sich die EFSA künftig besser mit den nationalen wissenschaftlichen Einrichtungen abstimmen und sich eingehender mit abweichenden nationalen Risikoanalysen auseinandersetzen als es bisher der Fall war. Dazu gehört auch, abweichende wissenschaftliche Auffassungen ausführlicher zu begründen. Die Biotech-Unternehmen, die um eine Zulassung ihres GVO-Produktes nachsuchen, sollen künftig außerdem aufgefordert werden, Studien über die potentiellen Langzeitwirkung und die Auswirkungen des Anbaus ihres Produkts auf die biologische Vielfalt vorzulegen.

Was das Verfahren selbst angeht, so ist künftig vorgesehen, dass die Europäische Kommission das Zulassungsverfahren aussetzen kann, sollte EFSA vorgebrachten wissenschaftlichen Bedenken eines Mitgliedstaates nicht zufriedenstellend begegnen können. Dieser neue Kurs soll jedoch keine Rückwirkung auf bereits erfolgte Zulassungen haben, so ein Kommissionssprecher.

Es bleibt fraglich, ob die ergriffenen Maßnahmen ausreichen, um die Kritik an dem Zulassungsverfahren seitens der Mitgliedstaaten und von Umweltorganisationen zu entkräften und die verbleibenden Bedenken hinsichtlich der Auswirkungen auf Umwelt und Gesundheit zu zerstreuen.

Umweltverbände begrüßten das Vorgehen der Europäischen Kommission, sprachen sich jedoch für weitergehende Schritte aus. So sollten anstehende Zulassungen solange ausgesetzt werden, bis der neue Ansatz der Kommission tatsächlich von der EFSA umgesetzt worden sei. Die GRÜNEN im Europäischen Parlament forderten ein neues Moratorium auf GVO in der EU, solange bis EFSA ihre bereits abgegebenen Gutachten zu den toxiologischen Auswirkungen um eine Langzeitfolgenabschätzung ergänzt bzw. revidiert hätte.

Unterdessen hat die EFSA in einem offenen Brief an den Ministerrat vom 23. Juni 2006 ihre Bereitschaft bekräftigt², mit den Mitgliedstaaten zu

kooperieren. Dazu solle die bestehende Kooperation weiter ausgebaut, eine wissenschaftliche Risikofolgenabschätzung eingeführt und ein konstruktiver Dialog über die Arbeit und die Verfahren innerhalb der EFSA eingeläutet werden. Auf dem Ministerrat am 27. Juni 2006 fand anknüpfend an die Sitzung im März ein weiterer Meinungsaustausch über das GVO-Zulassungsverfahren statt, ohne dass abschließende Entscheidungen getroffen worden wären. Die finnische Ratspräsidentschaft hat bereits angekündigt, dass sie nicht beabsichtigt, die Diskussion fortzuführen.

Auf dem Weg zu mehr Transparenz und Kohärenz bleibt noch Einiges zu tun. Trotzdem ist die GVO-Debatte nicht nur aus bioethischem Blickwinkel, sondern auch aus Gründen der politischen Ethik äußerst interessant. Es offenbart sich zum einen ein unhaltbares Demokratie- und Transparenzdefizit im bisherigen Zulassungsverfahren, bedingt durch unklare Kompetenzverteilung zwischen Ministerrat und Kommission. Zum anderen wird immer offenkundiger, dass sich die EFSA in der Vergangenheit ohne ausreichende Begründung über die sicherheitstechnischen Bedenken der Mitgliedstaaten im GVO-Zulassungsverfahren hinweggesetzt hat. Diese Praxis konnte nicht länger toleriert werden. Auch musste die Kommission einsehen, dass sie die öffentliche Meinung zu genetisch veränderten Lebensmitteln nicht länger ignorieren kann. Die österreichische Ratspräsidentschaft hat durch ihr Engagement auch in Sachen Koexistenz von genetisch veränderter, konventionellen und ökologischer Kulturen zumindest wieder ein bisschen Bewegung in die politische Debatte gebracht.

11f. Tissue Engineering/Advanced Therapies

Nachdem die Europäische Kommission im Mai 2005 die interessierte Öffentlichkeit aufgefordert hatte, sich zu ihren Überlegungen für eine Verordnung über einen harmonisierten Rechtsrahmen für gewebetchnische Produkte zu äußern, hat sie am 16. November 2005 ihren Vorschlag für eine derartige Verordnung vorgelegt (KOM (2005) 567). Die »advanced therapies« kombinieren verschiedene Aspekte der regenerativen Medizin und des Bioengineering, um krankhaftes Gewebe wiederherzustellen oder zu ersetzen.

Trotz dieser Gemeinsamkeiten bleibt der Regulierungsrahmen für neuartige Therapien lückenhaft.

Insbesondere Produkte aus Gewebezüchtungen (»tissue engineering«) werden nicht vom gemeinschaftlichen Rechtsrahmen erfasst, wohingegen Produkte für Gen- und somatische Zelltherapie als Arzneimittel eingestuft sind und als solche entsprechenden Gemeinschaftsvorschriften unterliegen. Dies führt dazu, dass die Regelungen auf nationaler Ebene zur Einstufung und Zulassung nicht einheitlich sind, was den freien Verkehr mit Produkten aus Gewebezüchtungen in der Gemeinschaft beeinträchtigt und den Patienten den Zugang zu diesen innovativen Therapien erschwert.

Einige Kernelemente des Vorschlags vom 9. November sind deshalb:

- Ein zentralisiertes Zulassungsverfahren vor dem Inverkehrbringen, um das auf EU-Ebene vorhandene Expertenwissen und den direkten Zugang zum EU-Markt zu nützen;
- ein neuer multidisziplinärer Expertenausschuss (CAT) der Europäischen Agentur für Arzneimittel (EMA), der neuartige therapeutische Produkte bewerten und den wissenschaftlichen Fortschritt verfolgen wird;
- maßgeschneiderte technische Anforderungen, angepasst an die spezifischen wissenschaftlichen Merkmale dieser Produkte;
- strengere Anforderungen an Risikomanagement und Verfolgbarkeit nach der Zulassung.

Das EKD-Büro Brüssel hatte sich mit einer Stellungnahme an der Konsultation beteiligt und darin gefordert, den dort präsentierten Ansatz der Kommission zu präzisieren, wonach die Entscheidung über die Verwendung von embryonalen Stammzellen bei den Mitgliedstaaten liegt. Eine Zulassung von Produkten, die aus derartigen Zellen gewonnen werden, sollte nicht in den Anwendungsbereich der Richtlinie fallen. Außerdem enthielt die Stellungnahme die Anregung, in den einzurichtenden Expertenausschuss (Committee for Advanced Therapies- CAT), der sich auch mit ethischen Fragen der Gewebetchnik und Zelltherapie auseinandersetzen sollte, neben Wissenschaftlern auch Ethiker/Theologen aufzunehmen.

Auf die ethischen Fragen wird in dem Vorschlag an verschiedenen Stellen Bezug genommen. Zum einen heißt es in der einleitenden Begründung, dass die grundlegenden Menschenrechte, wie sie in der EU-Grundrechtecharta niedergelegt sind und das Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte

und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin (Oviedo-Übereinkommen) gewahrt werden. Daneben wird noch einmal betont, dass die Entscheidung über die Verwendung oder Nichtverwendung von embryonalen Stammzellen aus ethischen Gründen gemäß dem Subsidiaritätsprinzip weiterhin Angelegenheit der Mitgliedstaaten bleibt. Diese Aussage findet sich nunmehr auch direkt in dem Verordnungsvorschlag in Art. 28⁷ wieder.

Die Europäische Kommission werde sich hier nicht in die mitgliedstaatlichen Entscheidungen einmischen. Wird jedoch eine besondere Verwendung solcher Zellen in einem Mitgliedstaat genehmigt, sollte sichergestellt werden, dass alle Bestimmungen, die zum Schutz der öffentlichen Gesundheit und zur Wahrung der Grundrechte erforderlich sind, gemeinschaftsweit einheitlich und wirksam angewendet werden. In einem Memorandum zu dem Vorschlag wird dazu beispielhaft angeführt, dass Produkte, die auf embryonalen Stammzellen basieren, nur in den Mitgliedstaaten entwickelt und vermarktet werden dürften, in denen ein derartiges Vorgehen legal ist.

Der ursprüngliche Vorschlag, Gewebeprodukte, die Zellen oder Gewebe tierischen Ursprungs enthalten bzw. daraus hergestellt sind, vom Anwendungsbereich der Verordnung auszunehmen wurde fallen gelassen. Es heißt nunmehr in Art. 2 I b: »Ein Produkt aus Gewebezüchtungen kann Zellen oder Gewebe menschlichen und/oder tierischen Ursprungs enthalten. Die Zellen oder Gewebe können lebensfähig oder nicht lebensfähig sein. Es kann außerdem weitere Stoffe enthalten wie Zellprodukte, Biomoleküle, Biomaterial, chemische Stoffe und Zellträger wie Scaffolds oder Matrices.«

Daneben soll sich der Verordnungsvorschlag, wie angekündigt, auf die Richtlinie 2004/123/EC stützen, die Qualitäts- und Sicherheitsanforderungen für die »Spende, Beschaffung, Kontrolle, Verarbeitung, Konservierung, Lagerung und Weitergabe von menschlichen Gewebe und Zellen« fest schreibt, d.h. dass Produkte auf der Grundlage von Humangewebe und -zellen den Grundsätzen der freiwilligen und unentgeltlichen Spende, der Anonymität von Spender und Empfänger, der Uneigennützigkeit des Spenders sowie der Solidarität zwischen Spender und Empfänger entsprechen sollten. Die Anregung, in den Ausschuss für neuartige Therapien (CAT) auch ethisch versierte Experten zu berufen, wurde aufgenommen.

Der Kommissionsvorschlag wird derzeit im Mitentscheidungsverfahren im Europäischen Parlament im Ausschuss für Umweltfragen, Volksgesundheit und Lebensmittelsicherheit beraten. Berichterstatter ist der slowakische Parlamentarier Miroslav Mikoläeik (EVP), der in seinem am 12. Mai 2005 vorgelegten Berichtsentwurf (2005/0217 (COD)) zahlreiche Änderungen an dem Vorschlag vorgenommen hat. Er befürchtet, dass der Kommissionsvorschlag einzelstaatliche Rechtsvorschriften zum Verbot oder zur Beschränkung der Verwendung einer bestimmten Art von Human- oder Tierzellen (wie embryonaler Stammzellen) oder zum Verkauf, zur Bereitstellung oder zur Verwendung von Arzneimitteln aus solchen Zellen beeinträchtigen könnte. Die Entwicklungen der Biotechnologie und der Biomedizin müssten unter vollständiger Beachtung der Grundrechte erfolgen. Das Zulassungsverfahren müsse dem Grundsatz folgen, dass der menschliche Körper oder bestimmte Körperteile als solche nicht gewerbsmäßig vermarktet werden dürfen. Mikoläeik fordert, dass bestimmte Produkte, »insbesondere solche, bei denen menschliche Keimzellen manipuliert werden, oder solche, die aus menschlich-tierischen Hybriden oder Chimären gewonnen werden«, verboten werden sollten. Die Erzeugung von Mensch-Tier-Hybriden verletze das Prinzip der Unantastbarkeit der Person und die Menschenwürde. Deshalb sollten Arzneimittel auf der Grundlage hybrider Lebewesen für eine Zulassung im Rahmen dieser Verordnung nicht in Frage kommen. Allerdings solle die Xenotransplantation (Übertragung von lebenden Zellen, Geweben oder Organen von Tieren auf Menschen) zu therapeutischen Zwecken zulässig sein, sofern es dabei zu keiner Keimbahnintervention kommt.

Der Bericht wird derzeit in den mitberatenden Parlamentausschüssen debattiert, bevor im Herbst ein abschließendes Votum gefasst werden soll. Dann ist der Ministerrat am Zug. Es bleibt abzuwarten, wie sich die Debatte dort entwickeln wird und ob die ethischen Bedenken geteilt und aufgegriffen werden.

IV. Entwicklung des Patentrechts im Bereich der Biotechnologie

Am 14. Juli 2005 hat die Europäische Kommission ihren zweiten Bericht über die »Entwicklung und Auswirkung des Patentrechts im Bereich der

Biotechnologie und der Gentechnik« vorgelegt (KOM (2005) 312 endg.). Darin äußert sie sich insbesondere zu zwei speziellen Fragen:

1. zu dem Schutzzumfang von Patenten auf aus dem menschlichen Körper stammenden isolierte Sequenzen bzw. Teilsequenzen von Genen;

2. zu der Patentierbarkeit pluripotenter menschlicher embryonaler Stammzellen bzw. daraus hergestellter Zelllinien.

Diese Fragen waren als Fazit aus dem ersten Bericht von 2002 festgehalten worden (KOM (2002) 545). Die sog. Biopatent-Richtlinie wurde 1998 verabschiedet. Bislang wurde sie von 21 Mitgliedstaaten in nationales Recht umgesetzt. Die Umsetzungsfrist ist am 30. Juli 2000 abgelaufen. Die Richtlinie verfolgt den Zweck, noch bestehende Unterschiede auf dem Gebiet des Schutzes biotechnologischer Erfindungen zwischen den Mitgliedstaaten abzubauen, um auf diese Weise das ungestörte Funktionieren des Binnenmarktes zu gewährleisten. Eine einheitliche Entwicklung von Rechtsvorschriften soll dazu beitragen. Dabei soll das nationale Patentrecht auch weiterhin die wesentliche Grundlage für den Rechtsschutz biotechnologischer Erfindungen darstellen, wobei gewissen Anpassungen und Ergänzungen angestrebt werden, um dem wissenschaftlichen Fortschritt Rechnung zu tragen.

Bei dem ersten Punkt geht es um die Frage, ob Patente auf Gensequenzen (DNA-Sequenzen) umfassend dem Erfinder zugesprochen werden oder nur die Rechte auf eine konkrete Verwendung (»funktionsgebundener Stoffschutz«) beansprucht werden können. In der Richtlinie ist ein eingeschränkter Schutzzumfang ist hier nicht vorgesehen. Im Jahr 2003 hatte sich eine informelle Experten­gruppe noch auf den Standpunkt gestellt, dass es keinen Unterschied zwischen DNA-Sequenzen und chemischen Stoffen geben würde, so dass eine Einschränkung des Patentschutzes nicht gerechtfertigt wäre. Mittlerweile, so die Kommission in ihrem Bericht, wäre aber der Aspekt aufgeworfen worden, ob nicht bereits aus ethischen Gründen eine Ungleichbehandlung angebracht sei. Was den wirtschaftlichen Vor- oder Nachteil eines eingeschränkten Patentschutzes für die Forschung angeht, hat die Kommission eine Studie in Auftrag gegeben, um zu untersuchen, in welchem Umfang in Europa Patente auf menschliche DNA vergeben wer-

den und welche Folgen dies für Forschung und Innovation hat. Darüber hinaus bezieht die Kommission keine weitere Stellung zu dieser Problematik und beschränkt sich darauf, »weiterzuverfolgen«, ob die unterschiedlichen Rechtsvorschriften der Mitgliedstaaten in diesem Bereich wirtschaftliche Konsequenzen haben.

In Bezug auf totipotente Stammzellen, aus denen sich ein Mensch entwickeln kann, ist die Rechtslage klar. In der Richtlinie heißt es in Artikel I: »Der menschliche Körper in den einzelnen Phasen seiner Entstehung und Entwicklung sowie die bloße Entdeckung eines seiner Bestandteile, einschließlich der Sequenz oder Teilsequenz eines Gens, können keine patentierbaren Erfindungen darstellen.«

In der Frage der Patentierbarkeit menschlicher embryonaler Stammzellen bzw. daraus hergestellter Zelllinien legt die Kommission eine große Zurückhaltung an den Tag und rückt (vorerst) von dem Ziel einer stärkeren Harmonisierung ab. Die European Group on Ethics in Science and New Technologies (EGE) hatte in ihrer Stellungnahme aus dem Jahr 2002⁸ ein vollständiges Verbot der Patentierung von Erfindungen im Zusammenhang mit embryonalen Stammzellen bzw. Stammzelllinien abgelehnt. Menschliche embryonale Stammzelllinien, die durch einen erfinderischen Prozess modifiziert worden seien, um für spezielle industrielle Anwendungen verwendet zu werden, sollten auch patentiert werden dürfen (vgl. S. 15 der Stellungnahme).

Die Kommission verweist in ihrem Bericht nun auf die unterschiedlichen Standpunkte und rechtlichen Regelungen der Mitgliedstaaten im Hinblick auf die Forschung mit embryonalen Stammzellen. Außerdem zieht sie Artikel 6 der Biopatent-Richtlinie heran, der in Absatz I eine Bestimmung enthalte, wonach Erfindungen, deren gewerbliche Verwertung gegen die öffentliche Ordnung oder die guten Sitten verstoßen würde, von der Patentierbarkeit ausgenommen sind. Es sei deshalb »verfrüht«, in diesem Bereich endgültige Antworten zu geben bzw. genaue Definitionen zu formulieren oder eine stärkere Harmonisierung anzustreben. Die Kommission werde allerdings die weiteren Entwicklungen verfolgen und v.a. die ethische, aber auch die wirtschaftliche Dimension dieses Problems beobachten. Sie habe eine Studie in Auftrag gegeben, um die ethischen und rechtlichen Aspekte der Patentierung von Stammzellen zu untersuchen.

Aus kirchlicher Sicht ist die Zurückhaltung der Kommission vorerst zu begrüßen, auch wenn längerfristig eine klare Positionierung wünschenswert wäre. Zumindest zeigt sich, dass sie die ethische Kontroverse um die Frage der Zulässigkeit embryonaler Stammzellforschung in den Mitgliedstaaten wahrnimmt, so dass dementsprechend zum jetzigen Zeitpunkt keine Harmonisierung des Patentrechts um jeden Preis vorgenommen werden soll.

Der Verband der europäischen Biotechnologieunternehmen (EuropaBio) hingegen zeigte sich in einer Pressemitteilung vom 19. Juli 2005 von der zögerlichen Haltung der Europäischen Kommission enttäuscht. Der Vorsitzende der Arbeitsgruppe »Geistiges Eigentum« von EuropaBio, Bo Hammer Jensen, konstatierte »mehr Disharmonie als je zuvor«. Die Industrie verlange nach vorhersehbaren Regeln in allen Mitgliedstaaten, »um Investitionen im Bereich Forschung und Entwicklung anzuziehen und die gesellschaftlichen Bedürfnisse zu befriedigen.«

Als Reaktion auf den Kommissionsbereich hat das Europäische Parlament am 26. Oktober 2006 in Straßburg eine Resolution (338 zu 272 bei 35 Enthaltungen) über Patente für biotechnologische Erfindungen angenommen. Aktueller Anlass war außerdem die Erteilung eines konkreten Patents durch das Europäische Patentamt in München für eine Methode zur Selektion menschlicher Keimzellen (Spermien), das gleichzeitig die Keimzellen selbst umfasst (EP 1257168). Bei dieser Methode geht es u.a. darum, das Geschlecht des Kindes im Rahmen der künstlichen Befruchtung auswählen zu können.

In der angenommenen Entschließung für klare Regelungen dieser Fragen aus. Grundsätzlich sind sie für eine Förderung der Biotechnologie als Zukunftstechnologie in einem politischen Rahmen, der auch ethischen, ökologischen und gesundheitlichen Aspekten Rechnung trägt. Es wird daran erinnert, dass gemäß Art. 6 der Biopatentrichtlinie u.a. Verfahren zum Klonen von menschlichen Lebewesen sowie die Verwendung von menschlichen Embryonen zu industriellen oder kommerziellen Zwecken von der Patentierung ausgeschlossen sind. Forschungsinteressen dürften nicht über die Würde des menschlichen Lebens gestellt werden

Was die Frage nach dem Schutzzumfang von Patenten auf aus dem menschlichen Körper stammenden isolierte DNA-Sequenzen anbelangt, sprechen sich die Abgeordneten eindeutig für eine Auslegung i.S. des funktionsgebundenen Stoffschutzes

aus und fordern das Europäische Patentamt und die Mitgliedstaaten auf, Patente auf menschliche DNA nur in Verbindung mit einer konkreten Anwendung zu erteilen. Im Hinblick auf das oben erwähnte strittige Patent weist das Parlament darauf hin, dass Keimzellen als Teil des menschlichen Körpers nicht patentierbar seien, weshalb das Patent EP 1257168 möglicherweise einen Verstoß gegen die Biopatent-Richtlinie darstelle. Die Kommission wird deshalb aufgefordert, unverzüglich Einspruch gegen das Patent einzulegen. Die Abgeordneten bringen außerdem ihre »tiefe Sorge über jeglichen Plan zum Ausdruck, Verfahren für die Wahl des Geschlechts von Menschen einzuführen«,

Das Europäische Patentamt wird angehalten, aufgrund der schwierigen ethischen Fragen, die mit der Patentvergabe verbunden sind, ein weiteres Gremium einzusetzen, das vor Erteilung des Patents eine ethische Überprüfung vornimmt. Die Vergabe von biotechnologischen Patenten wirft neben den ethischen auch eine Reihe schwieriger juristischer Fragen auf. Zudem zeigt sich wieder einmal ein Widerstreit ethischer und wirtschaftlicher Interessen, der noch lange nicht zufriedenstellend geklärt ist. Aktuell zeigt sich das auch an dem Fall der vor der Großen Beschwerdekammer des EPA anhängig ist. Dabei geht es um die grundsätzliche Frage, ob menschliche embryonale Stammzellen patentierbar sind oder nicht (EP 0770125). Beschwerdeführer ist die Wisconsin Alumni Research Foundation in den USA, die ein Patent auf Stammzellen aus menschlichen Embryonen anmelden will.

V. Ethische Aspekte der Nanomedizin

Die Europäische Kommission hatte am 12. Mai 2004 eine Mitteilung für eine europäische Strategie für den Umgang mit Nanotechnologie (KOM (2004) 338) vorgelegt. Dem Papier folgte am 7. Juni 2005 ein Aktionsplan (2005-2009), der das Strategiepapier inhaltlich bündelt und Maßnahmen zur Umsetzung aufzeigt (KOM (2005) 243). Der Aktionsplan geht auch auf die gesellschaftlichen und ethischen Dimensionen der Nanotechnologie ein. Erwartungen und Ängsten aus der Gesellschaft soll *frühzeitig* begegnet werden. Die European Group on Ethics in Science and New Technology (EGE) wird aufgefordert eine ethische Analyse der Nanomedizin durchzuführen. Außerdem sollen Studien und Forschungsarbeiten über künftige

Nano-Szenarios, ein »echter Dialog« mit interessierten Kreisen, mehrsprachiges Informationsmaterial sowie die Einrichtung einer EU-Koordinationsstelle zur Aufklärung der Öffentlichkeit beitragen. Nach dem Strategiepapier sind »Vertrauen in die Nanotechnologie und deren Akzeptanz durch die Allgemeinheit für ihre langfristige Entwicklung und die Nutzung ihrer potentiellen Vorteile entscheidend.«

Der Ansatz der EU-Kommission die Gesellschaft frühzeitig in einen Dialog über Chancen und Risiken der Nanotechnologie einzubeziehen ist zu begrüßen, ebenso wie die Beachtung ethischer Grundsätze. Es ist allerdings sicherzustellen, dass der Dialog auch Spielraum für kritische Nachfragen lässt und die Berufung auf ethische Grundsätze nicht ein bloßes Lippenbekenntnis bleibt.

Am 21. März 2006 fand daran anknüpfend in Brüssel ein sog. »round-table«- Gespräch der EGE in ihrer neuen Besetzung statt. Das hochrangige Beratergremium äußert sich in Form sog. Meinungspapiere zu aktuellen bioethischen Fragen und berät die Kommission und auf Wunsch auch die anderen EU-Institutionen in bioethischen Fragen. Im Oktober 2005 war das 15-köpfige Gremium unter der Leitung des schwedischen Ethikprofessors Göran Hermeren für eine Amtszeit von 4 Jahren ernannt worden." Grund für die Neubesetzung war die Erweiterung der EU auf 25 Mitgliedstaaten und der Ablauf des Mandats (2000-2005). Zur Vorbereitung eines Meinungspapiers zu den ethischen Aspekten der Nanomedizin waren Experten aus Wissenschaft und Forschung sowie Vertreter der EU-Institutionen sowie Vertreter der nationalen Ethikräte und der Kirchen anwesend.

Nanomedizin nutzt Hilfsmittel, deren Größe im Nano-Bereich liegen und kann damit zur Prävention, Behandlung und Diagnose von Erkrankungen eingesetzt werden. Der Begriff »Nano-s-Medizin bezieht sich also lediglich auf die minimale Größe der Anwendungen, an sich handelt es sich bei der Nanomedizin aber um die Verschmelzung einer Vielzahl von Technologien. Mit der Möglichkeit, therapeutische Wirkstoffe direkt an ihr Ziel zu dirigieren und damit die Nebenwirkungen zu verringern, könnte die Nanomedizin die Lebensqualität vieler Patienten erheblich verbessern, so Ruth Duncan, Professorin für Zellbiologie an der Cardiff University. Implantate mit therapeutischer oder regenerativer Wirkung könnten aber auch Leben retten. Daneben könne die Nanomedizin auch zu einer Verbesserung des Gesundheitswe-

sens beitragen, indem durch die neuen Therapie- und Behandlungsarten Kosten eingespart würden. Frau Prof. Duncan führte weiter aus, dass es sicherlich noch 20-30 Jahre dauern würde, bis die ersten Produkte marktreif seien. Ethische Bedenken im Hinblick auf Nanomedizin könnten sich im Hinblick auf die zufällige Freisetzung der Nanopartikel durch medizinische Arbeitskräfte, aber auch dadurch ergeben, dass Patienten und die Umwelt den Nanomaterialien ausgesetzt würden. Deshalb sei ein vorbeugendes Risikomanagement von Nutzen.

Arie Rip, Professor für Wissenschafts- und Technikphilosophie an der Universität von Twente in den Niederlanden hob hervor, dass die ethische Analyse und Diskussion der Nanomedizin sich auf eine fiktive Grundlage stützen müsse. Er warnte vor überzogenen Versprechungen und verglich (bezugnehmend auf Jean-Pierre Dupuy) einige Nanowissenschaftler mit »vorsätzlich handelnden Zauberehrlehringen«, da sie die partielle Unvorhersehbarkeit der Auswirkungen der Forschung auf der Nanoebene in Kauf nehmen würden.

Professor Stig Irving Olsen vom der MicrolNano and Precision Manufacturing Group (MPP) an der Technischen Universität von Dänemark (DTU) sprach über »Nanotechnologie und Toxikologie«. Nanomaterialien besäßen die Eigenschaft, Oberflächen zu durchdringen. Das toxische Potential der Nanopartikel ergebe sich entweder aus der chemischen Zusammensetzung des Oberflächenmaterials oder der Nano-Größe oder aus beiden Komponenten. Die Reaktionen des Immunsystems auf Nanoteilchen seien noch unklar.

Schließlich brachte Prof. Nigel M. de S. Cameron, Direktor des Zentrums für Nanotechnologie und Gesellschaft und Bioethikprofessor am Chicago-Kent College of Law, USA die trans-atlantische Dimension des Themas ins Spiel. Er verwies auf die hohen Erwartungen, die in den USA mit der Nanotechnologie verbunden werden (Auswirkungen auf Gesundheit, Wohlstand, Lebensstandard bis hin zu Visionen vom ewigen Leben). Die Diskussion über die ethische Dimension der Nanotechnologie befinde sich in den USA noch in einem sehr frühen Stadium.

Sechs Fragen müssten an Ethik und Politik formuliert werden:

1. Die Frage nach dem Umgang mit »hype«, i.S. von überzogenen Erwartungen und Versprechun-

gen, die nicht auf sachlichen Annahmen gegründet sind.

2. Die Frage nach dem Risiko? Welche Risiken sind angebracht? Hier geht es um das Ausmaß des möglichen Schadens. Zwar sei das Risiko in der Nanotechnologie für unbeabsichtigte Schäden niedrig, das Ausmaß der möglichen Schäden hingegen sehr groß.

3. Fragen, die an die klinische Anwendung der Technologie an Individuen anknüpfen.

4. Herausforderungen der neuen Technologien an die soziale Ordnung, insbesondere der Aspekt des Schutzes der Privatsphäre (z.B. angesichts der Möglichkeit, Radiofrequenz-Identifikationschips oder Netzhautscanning-Verfahren zu entwickeln)

5. Fragen nach Gleichbehandlung, i.S. von gleichem Zugang für jede soziale Schicht zu den Therapiemöglichkeiten

6. Fragen nach der »Verbesserung« des Menschen (Gedächtnis, psychische Stärke, etc.). Was macht den Menschen aus?

Abschließend sprach er sich für eine globale Debatte über die ethischen Aspekte der Nanomedizin aus und plädierte für eine Einbeziehung der Zivilgesellschaft. Die Versprechen der Nanomedizin müssten auf das Ziel der Heilung ausgerichtet sein, die manipulativen Möglichkeiten würden innovative Ansätze zu Diagnoseverfahren und Behandlungsmöglichkeiten ebenso umfassen wie Versuche, den Menschen zu »verbessern«. Das Meinungspapier der EGE wird für die zweite Jahreshälfte 2006 erwartet.

Zu dem Thema »Human enhancement« unter Einbeziehungen der Möglichkeiten der Nanotechnologie arbeitet derzeit auch die Bioethikarbeitsgruppe der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Straßburg unter dem Vorsitz von Prof. Egbert Schroten, Theologe und Ethiker an der Universität Utrecht.

Katrin Hattinger

Juristische Referentin

Büro der EKD in Brüssel

Rue Joseph II, 166

B-1000 Bruxelles

Anmerkungen

1. Bei allen Forschungstätigkeiten des spezifischen Programms müssen ethische Grundprinzipien eingehalten werden.
 2. Folgende Forschungsgebiete werden im Rahmen dieses Programms nicht finanziert:
 - Forschungstätigkeiten mit dem Ziel des Klonens von Menschen zu Reproduktionszwecken,
 - Forschungstätigkeiten zur Veränderung des Erbguts des Menschen, durch die solche Änderungen vererbbar werden könnten,
 - Forschungstätigkeiten zur Züchtung menschlicher Embryonen ausschließlich zu Forschungszwecken oder zur Gewinnung von Stammzellen, einschließlich auch durch Kerntransfer somatischer Zellen.
 3. Folgende Forschungstätigkeiten werden innerhalb dieses Programms nicht finanziert:
 - Forschungsmaßnahmen, die in allen Mitgliedstaaten untersagt sind, - Forschungsmaßnahmen, die in einem Mitgliedstaat ausgeführt werden sollen, in dem sie untersagt sind
2. Die Erklärung lautet im Original: »The European Commission will continue with the current practice and will not submit to the Regulatory Committee proposals for projects which include research activities intended to destroy human embryos, including for the procurement of stem cells. The exclusion of funding of this step of research will not prevent community funding of subsequent steps involving human embryonic stem cells.«
3. Die Schlussfolgerungen finde sich unter: <http://www.tradeobservatory.org/library.cfm?refid=78475>.
4. <http://www.joeurope.org/JbitebackJECecase.htm>.
5. Die Ergebnisse der Eurobarometer-Umfrage »Europäer und Biotechnologie 2005« findet sich unter: <http://www.ec.europa.eu/research/pressI2006/prl906en.cfm>.
6. <http://www.efsa.europa.eu/pressroom/presserelease/1557ede.html>
7. Art. 28: »Diese Richtlinie und alle darin genannten Verordnungen berühren nicht die Anwendung einzelstaatlicher Rechtsvorschriften, die die Verwendung spezifischer Arten menschlicher oder tierischer Zellen oder den Verkauf, die Lieferung und die Verwendung von Arzneimitteln, die diese Zellen enthalten, aus ihnen bestehen oder aus ihnen gewonnen werden, untersagen oder beschränken. Die Mitgliedstaaten teilen der Kommission die betreffenden nationalen Rechtsvorschriften mit.«
8. Im Internet nachzulesen unter: <http://europa.eu.int/comm/europeangroupeethics/docs/avis16een.pdf>
9. Die übrigen Mitglieder sind Carlo Casini (I), Paula Martinho da Silva (PT), Linda Nielsen (DK), Diána Bánáti (HU), Anne Cambon-Thomsen (F), Jozef Glasa (SK), Julian Kinderlerer (UK), Krzysztof Marczewski (P), Pere Puigdomenech Rosell (E), Emmanuel Agius (MT), Rafael Capurro (O), Inez de Beaufort (NL), Hille Haker (O), Günter Virt (A).

Rezensionen

Wolfgang Belitz: Arbeit unser täglich Brot. Sozial-ethische Texte zu Arbeit und Wirtschaft aus drei Jahrzehnten, Bochum: SWI 2003, ISBN 3-925895-84-1, 338 Seiten, € 29,90.

Anhaltend hohe Massenarbeitslosigkeit, eine immer weiter auseinander klaffende Schere von Armut und Reichtum, Agenda 2010 und die Umgestaltung der sozialen Sicherungssysteme bis hin zum berüchtigten Hartz IV, eine verunsicherte und zudem zunehmend gesplattete Gesellschaft, neue, heiß umstrittene Montagsdemonstrationen - Realität in Deutschland im Jahr 2005.

In diese bemerkenswert schwierige Situation hinein sprechen die Texte von Wolfgang Belitz über Arbeit und Wirtschaft, über soziale Gerechtigkeit und ökonomische Herrschaft, über die biblische Sicht der Arbeit und ein neues Verständnis der Arbeitsgesellschaft von morgen.

Bei den gesammelten Aufsätzen handelt es sich um Beiträge evangelischer Sozialethik aus über dreißig Jahren, in denen der Autor sich sowohl mit theologischen Grundsatzfragen, als auch mit der sozialen Wirklichkeit und dem Wandel der Gesellschaft und ihrem Verständnis von Arbeit auseinandersetzt.

Zugleich aber - und das macht dieses Buch zu einer spannenden Lektüre - richtet Wolfgang Belitz unseren Blick auf Perspektiven und Möglichkeiten, die es in einer nach den Kriterien sozialer Gerechtigkeit gestalteten zukünftigen Arbeitsgesellschaft geben kann.

Unter diesen beiden Aspekten handelt es sich um ein aufschlussreiches Buch - Rechenschaft ablegend und zugleich Wege nach vorneweisend.

Dabei fühlt sich Belitz konkreten Grundsätzen und Anliegen verpflichtet. Der Grundwert der sozialen Gerechtigkeit ist für ihn die zentrale Kategorie, von der aus evangelische und ökumenische Sozialethik stets zu denken und zu formulieren ist. Die soziale Gerechtigkeit ist die unverzichtbare Bedingung und schafft die gestalterische Möglichkeit wirklicher und das Leben aller fördernder Freiheit. Diese über Jahrzehnte gewachsene und formulierte Einsicht führt Belitz heute in die aktuelle Auseinandersetzung mit dem ökonomistischen

Neoliberalismus. Dessen Herrschaftsanspruch tritt der Autor mit biblischer Gewissheit, in der Überzeugung des Glaubens *und* mit ökonomischem Sachverstand entschieden entgegen.

Die Beiträge sind eine Fundgrube, um die facettenreiche biblische Sicht der Arbeit in all ihren Dimensionen zu entdecken und für die aktuellen Fragen und Entwicklungen fruchtbar zu machen. Zugleich führt Belitz detailliert und kenntnisreich durch die evangelische Sozialgeschichte.

Bemerkenswert sind zudem die Beiträge, in denen sich der Autor mit der Kirche als Arbeitgeberin beschäftigt. Dieser Aspekt ist schon deshalb von aktueller Relevanz, weil in den vergangenen Jahren die Rede vom -Unternehmen Kirche- und von einem steigenden Gebrauch von Handlungsbegriffen aus dem Bereich der Unternehmensberatung in den kircheninternen Jargon Eingang gefunden haben. Auch zu diesem Thema sind Belitz' Ausführungen mit seinem Plädoyer für eine biblisch verstandene Dienstgemeinschaft hoch interessant und tief bedeutsam.

Ein weiteres Themenfeld seiner zentralen Anliegen ist die Formulierung sozialetischer Kriterien für einen neuen Gesellschaftsvertrag. Aus biblischen Einsichten und gesellschaftlichen Entwicklungen heraus formuliert Belitz ein neues, geradezu umwälzendes Verständnis von Arbeit, den so genannten 4-3-2-1-Pfad. Hierüber lohnt sich die kontroverse Diskussion und die Auseinandersetzung mit allen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gruppierungen allemal.

Belitz' Ausführungen beschreiben zugleich den theologischen und kirchlichen Beitrag zum Aufbau einer Zivilgesellschaft, die sich der Dominanz des Marktes und der Herrschaft der Ökonomie zu widersetzen weiß und beide in ihrem Dienstcharakter erkennbar und nutzbar macht. Die soziale Gerechtigkeit wird auf diese Weise wieder zur sozialetischen Leitlinie gesellschaftlichen und ökonomischen Handeins.

Das Buch von Wolfgang Belitz ist angesichts der um sich greifenden Depression in Gesellschaft, Staat und Kirche und einer schier grenzenlosen Macht des Marktes ein ermutigender Beitrag und ein aktivierender Anstoß. Es führt heraus aus der

selbst gestellten Passivitätsfalle des »Man kann ja doch nichts machen« hin zu kreativem Denken und Formulieren von Reformen, die gewagt werden können aus der Zuversicht christlichen Glaubens und in der Perspektive biblischer Verheißungen für eine lebenswerte Gesellschaft, für die soziale Gerechtigkeit als Maßstab und Wert menschlichen Zusammenlebens in der *einen* Welt noch längst nicht erledigt ist.

Dafür wird es aber notwendig sein, die hier beschriebenen Analysen und die angestellten Überlegungen noch stärker im Kontext der Globalisierung und im europäischen Gestaltungskontext zu konkretisieren und weiter zu entwickeln.

Pfr. Dr. Klaus Hoffmann, Gelsenkirchen

Hartmut Kress (Hg.): Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, Ethik interdisziplinär hg. von Hans-Jürgen Kaatsch, Hermes A. Kick und Hartmut Kress, Münster: LIT Verlag 2004, ISBN 3-8258-7364-1, 350 Seiten, € 29,90.

Das Beziehungsgeflecht zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften hat durch die Verhandlungen und Beschlüsse zur neuen Europäischen Verfassung eine starke Dynamik erhalten. Durch das Zusammenwachsen von Ländern mit sehr unterschiedlicher staatskirchenrechtlicher Systematik auf europäischer Ebene stellt sich immer mehr die Frage, welche Auswirkungen ein wirtschaftlich und politisch geeintes Europa auf die Beziehungen der Kirchen zum Staat haben werden. Gerade in Ländern mit einer engen Koordination von Staat und Religionsgemeinschaften wie Deutschland oder Österreich ist das Bewusstsein gewachsen, dass eine aktive Beteiligung am europäischen Dialog heute unumgänglich ist. Die Einflüsse, welche von der europäischen auf die nationale Ebene zu verzeichnen sind, haben nicht selten einen indirekten Charakter, indem sie beispielsweise über das Arbeits- oder Steuerrecht den Wirkkreis der Kirchen tangieren. Die Diskussion um die Formulierung der Präambel markiert damit lediglich einen Teil des Fragekomplexes, auch wenn darüber in der Öffentlichkeit wegen ihres hohen Symbolwertes am meisten debattiert worden ist.

Der vom Bonner Sozialethiker Hartmut Kress herausgegebene Band vereinigt in sich eine breite Palette von Beiträgen, welche in drei Teile geglie-

dert sind. Mit dem programmatischen Haupttitel des Bandes beschäftigen sich die zwei Aufsätze des ersten Teils. Während der Herausgeber den juristischen Begriff der Religionsfreiheit in seiner Beziehung zum ethischen Terminus der Toleranz beschreibt und beide in ihrer Bedeutung als Leitbild einer Europäischen Konstitution herausarbeitet, beleuchtet Gerhard Höver die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht. Ausgehend von Dignitatis humanae, der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils, skizziert der Autor die klassische Position, wonach die Religionsfreiheit gerade aus einer theonomen Sicht der Wirklichkeit als Ermöglichungsgrund des wertgebundenen demokratischen Staates zu gelten habe. Die Würde der Person macht es notwendig, dass die sittlich aufgegebene Suche nach der Wahrheit in Freiheit erfolgt. Damit kann sich die katholische Soziallehre seit dem Zweiten Vatikanum klar hinter die Konzeption einer persönlichen Religionsfreiheit stellen, weil gerade hierin die Transzendenz der Person gegenüber vorfindlichen Ordnungen zum Ausdruck kommt. Gewarnt werden muss aus dieser Sicht vor einem rein laizistischen Bestreben des Staates, das die Religionsfreiheit dazu missbraucht, den moralischen Status der Wahrheit zu untergraben.

Nach diesen beiden grundlegenden Beiträgen folgen im zweiten Teil vier Studien zu speziellen Problemen des deutschen Religions- und Staatskirchenrechts im europäischen Kontext. Hermann Weber befasst sich mit rechtspolitischen Problemen der Kirchensteuer. Im Zentrum seiner Ausführungen steht das Phänomen der so genannten »Annexsteuerfalle«, Die Gestaltung der Kirchensteuer als strikte Annexsteuer zur staatlichen Einkommenssteuer hat nicht nur den offensichtlichen Nachteil, dass durch die seit Jahren zu beobachtende Verlagerung von direkten zu indirekten Steuern die kirchlichen Einnahmen massiv betroffen sind. Zusätzlich werden politische Zwecksetzungen dieser Steuer auf die Kirchensteuer übertragen. Und nicht zuletzt führt die Anbindung dazu, dass ein großer Teil der Kirchenmitglieder (gegen 60 %) überhaupt keine Beiträge zahlt, was aus ekklesiologischer Sicht durchaus fragwürdig ist. Hermann Reichold geht am Beispiel des kirchlichen Arbeitsrechts in Deutschland auf die Frage ein, welche direkten und indirekten Einflüsse des Europarechts für das kirchliche Recht zu gewärtigen sind. Der Kölner Kirchenrechtler Stefan Muckel behandelt den Islam im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland

und geht auf ausgewählte Fragen wie rituelles Schlachten, Bestattung, Moscheen und das Kopftuch muslimischer Lehrerinnen an öffentlichen Schulen und Religionsunterricht ein und erläutert, welche konkreten rechtlichen Probleme der öffentlichrechtlichen Anerkennung von muslimischen Gemeinschaften im Wege stehen. Ralf B. Abel geht der Frage nach, inwieweit Religionsgemeinschaften die Möglichkeiten des freiheitlichen Religionsrechts in Deutschland nur als Mittel zum Zweck missbrauchen. Allerdings scheint schon in der Bezeichnung dieser Organisationen als »Sekten, Psychogruppen und neue Heilskonzerne« eine gewisse Tendenz zu liegen, die es fraglich werden lässt, ob der Autor mit der nötigen Unvoreingenommenheit an die Problemlage herantritt.

Der dritte Teil, welcher sich noch einmal in zwei Abschnitte gliedert, trägt den Titel »Staat, Religion und Kirchen in Europa«, Die Beiträge des ersten Abschnittes befassen sich mit rechtlichen, politischen und kirchlichen Grundsatzfragen. Hans Michael Heinig zeigt auf, dass die Europäische Verfassung durchaus Elemente eines europäischen Religionsrechts enthält. Die in Art. 52 enthaltene Zusicherung, mit den Religionsgemeinschaften einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog zu pflegen, wird als deutliche Distanzierung von einem rein laizistischen Modell interpretiert. Felix Leinemanns Beitrag befasst sich mit den Etappen, die zum heutigen Ensemble von religionsrechtlichen Regelungen auf europäischer Ebene geführt haben. Anhand konkreter Beispiele zeigt er auf, dass das europäische Sekundärrecht grundsätzlich Rücksicht auf staatskirchenrechtliche Besonderheiten in den jeweiligen Mitgliedstaaten nimmt. Wie Heinig hält auch Leinemann die verfassungsrechtliche Verankerung des Dialogs der Europäischen Union mit den Religionsgemeinschaften für entscheidender als das Fehlen des Gottesbezugs in der Europäischen Verfassung. Der Theologe und Europapolitiker Peter Hintze führt in die Grundlagen des Verhältnisses von Politik und Religion im Europa der Moderne ein. Der altkatholische Theologe Günter Esser beleuchtet das Verhältnis von Nationalen Kirchen und internationaler Kirchenunion am Beispiel der Utrechter Union der alt-katholischen Kirchen.

Im zweiten Abschnitt wird die religionsrechtliche Situation ausgewählter europäischer Staaten dargestellt. Hier zeigt sich nicht nur in den Systemen der Länder, sondern auch in der Art der Darstellung eine große Bandbreite. Die Auswahl der sieben Länder erscheint relativ zufällig. Osteuropa

ist mit Polen, Bulgarien, Rumänien und Russland sehr gut vertreten, Südeuropa und die skandinavischen Staaten fehlen ganz. Sophie C. van Bijsterveld bringt einen knappen Überblick zum derzeitigen Stand von Staat und Religion in den Niederlanden, der insbesondere geprägt ist durch die starke verfassungsgeschichtliche Bedeutung des Trennungsgedankens, durch das Verbot richterlicher Überprüfung parlamentarischer Gesetzgebung auf Verfassungsmäßigkeit und durch die jüngsten Diskussionen zu den Möglichkeiten und Grenzen des Multikulturalismus. Dieter Kraus weist in üblicher Präzision auf die zentrale Bedeutung der Religionsfreiheit im föderalistischen Aufbau des schweizerischen Staatskirchenrechts hin. Der anglikanische Theologe Oliver O'Donovan bringt weniger eine Darstellung, sondern eine Apologetik der privilegierten Stellung der anglikanischen Kirche in England. Nicht die Staatsnähe der Church of England, sondern die Ungleichbehandlung der anderen Kirchen betrachtet der Autor als problematisch. Józef Krukowski schildert die Verhältnisse in Polen, die durch eine formale Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften einerseits und durch ein völkerrechtlich bindendes Konkordat zwischen Polen und dem Vatikan andererseits gekennzeichnet ist. Martin Illert gibt einen instruktiven Einblick in die Neuordnung der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse im postsozialistischen Bulgarien, die insbesondere durch ein innerorthodoxes Schisma erschwert wird. Plastisch wird auch die Situation in Rumänien auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung und aufgefächert in die drei Landesteile Moldau, Walachei und Siebenbürgen dargestellt. Werner Theobald beschränkt sich dagegen auf die Darstellung der Wiederentdeckung religiöser Philosophie im postsowjetischen Russland und wirft mit seiner überraschend positiven Beurteilung der so genannten »russisch-religiösen Philosophie« wohl ungewollt die Frage auf, ob sich das staatskirchenrechtliche System Russlands wirklich in einer solchen Entfernung von allgemeinen europäischen Vorstellungen situiert

Alle Beiträge unterstreichen damit die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit der grundlegenden Kategorie der Religionsfreiheit, wobei als Ziel das gegenseitige enrichment in den Blick zu nehmen ist, das allerdings - wie Hartmut Kress zu Recht betont - nicht mit Synkretismus oder positiver Profillosigkeit verwechselt werden darf.

Bibliographie

Bibel und Ethik

Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Referenzstellen aus paulinischen Texten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006. 234 S. € 11,-.

Baldermann, Ingo / Dassmann, Ernst / Fuchs, Olmar (Hg.): Gott und Geld. (Jahrbuch für biblische Theologie. Bd. 21). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2006 (IV: Quartal). Ca. 320 S. Ca. € 34,90.

Finre-Michaelsen, Holger: Das andere Glück. Die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 197 S. E 19,90.

Hübner, Hans: Evangelische Fundamentaltheologie. Theologie der Bibel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 255 S. E 74,90.

Panotoni, Riccardo: Ekklesia und Eschaton. Der Römerbrief und die Politische Theologie. München: WilhelmFinkVerlag 2006. 160 S. € 19,90.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik, mit theologischem Schwerpunkt

Allen, John L.: Opus Dei. Mythos und Realität. Ein Blick hinter die Kulissen. Gütersloher Verlagshaus 2006. 496 S. € 24,95.

Heun, Werner / Honecker, Martin / Morlok, Martin / Wieland, Joachim (Hg.): Evangelisches Staatslexikon. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 1504 S. E 98,-.

Koslowski, Peter (Hg.): Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie. München: W. Fink Verlag 2006. 200 S. € 29,90.

Kremer, Klaus: Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der »Dinge« in Gott. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 128 S. E 44,-.

Schließer, Christine: Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln nach Dietrich Bonhoeffer. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2006 (August). Ca. 160 S. Ca. E 14,90.

Wimmer, Reiner: Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht. (Studien zur theologischen Ethik. Bd. 11). Freiburg: Herder 2006. 336 S. € 45,-.

Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit philosophischem Schwerpunkt

Aarsbergen-Ligtvoet, Connie: Isaiah Berlin. A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life. Amsterdam / New York: rodopi 2006. 202 S. € 42,-.

Bataille, Georges: Nietzsche und der Wille zur Chance. (Bd. 3). Berlin: Matthes & Seitz 2006. 392 S. € 34,-.

Carson, Emily / Huber, Renate (Hg.): Intuition and Axiomatic Method. (The Western Ontario Series in Philosophy of Science. Vol. 70). Berlin / Heidelberg: Springer 2006. 324 S. € 106,-.

Derrida, Jacques / Roudinesco, Elisabeth: Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag 2006. 383 S. E 29,50.

Feliz, Bernard (Hg.): Self-organization and Emergences in Life Sciences. (Synthese Library. Vol. 331). Berlin / Heidelberg: Springer 2006. 360 S. € 149,-.

Fischer, John Martin: My Way. Essays on Moral Responsibility. Oxford University Press 2006. 288 S. £ 30,-.

Fuglsang, Martin / Sorensen, Bent Meier (Hg.): Deleuze and the Social. Edinburgh University Press 2006 (Mai). Ca. 256 S. Ca. £ 19,-.

Gattei, Stefano: Karl Popper's Philosophy of Science. Rationality with Foundations. London: Routledge 2006. 256 S. £ 65,-.

Grandt, Jens: Ludwig Feuerbach und die Welt des Glaubens. Münster: Westfälisches Dampfboot Verlag 2006. Ca. 280 S. Ca. € 29,90.

Hermann, Friedrich / Buchheim, Thomas (Hg.): Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht. München: W. Fink Verlag 2006. 240 S. E 29,90.

- Hiltscher, Reinhard*: Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat. Acht Vorlesungen mit Anhang zu einem systematischen Problem der Philosophie. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. Bd. 71). Hildesheim: Olms Verlag 2006. 316 S. € 42,-.
- Höffe, Otfried*: Vernunft oder Macht? Zum Verhältnis von Philosophie und Politik. Tübingen: Francke Verlag 2006. 280 S. € 19,90.
- Kuhlmann, Wolfgang*: Beiträge zur Diskursethik. Studien zur Transzendentalpragmatik. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006 (2. Quartal). Ca. 170 S. Ca. € 28,-.
- Lepper, Marcel / Siegel, Steffen / Wennerscheid, Sophie* (Hg.): Jenseits des Poststrukturalismus? Eine Sondierung. Bern: Peter Lang Verlag 2005. 296 S. € 42,50.
- Lübbe, Hermann*: Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland. München: W. Fink Verlag 2006. 320 S. € 39,90.
- Manz, Hans G. / Zöllner, Günter* (Hg.): Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung. Hildesheim: Olms Verlag 2006. 272 S. E 34,80.
- Nida-Rümelin, Julian* (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Stuttgart: Kröner Verlag 2006. 960 S. € 49,-.
- Rakova, Marina*: Philosophy of Mind A-Z. Edinburgh University Press 2006. 192 S. £ 10,-.
- Reinhardt, Heinrich* (Hg.): Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur. Bd. 6). Freiburg: Academic Press - Paulusverlag 2006. 216 S. E 25,-.
- Rescher, Nicholas*: Studies in Value Theory. (Vol. 8). Heusenstamm: Ontos Verlag 2006. 175 S. € 79,-.
- Ridge, Michael / McKeever, Sean*: Principled Ethics. Generalism as a Regulative Ideal. Oxford University Press 2006. 240 S. £ 19,-.
- Sandvoss, Ernst R.*: Philosophie der Freiheit. Bem: Peter Lang Verlag 2005. 380 S. E 56,50.
- Sarasin, Philipp*: Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 2005. 221 S. € 13,90.
- Schmid Noerr, Gunzelin*: Geschichte der Ethik. (Grundwissen Philosophie). Leipzig: Reclam 2006. 169 S. € 9,90.
- Stingelin, Martin*: Deleuze. (Grundwissen Philosophie). Leipzig: Reclam 2005. 140 S. € 9,90.
- Strassen Peter*: Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie. München: W. Fink Verlag 2006. 224 S. € 29,90.
- Strauss, Daniel Francois Malherbe*: Paradigmen in Mathematik, Physik und Biologie und ihre philosophischen Wurzeln. (Culture and Knowledge. Bd. 3) Bem: Peter Lang Verlag 2005. 216 S. € 39,-.
- Teichert, Dieter*: Einführung in die Philosophie des Geistes. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 192 S. € 14,90.
- Tiircke, Christoph*: Heimat. Eine Rehabilitierung. Springe: zu Klampen Verlag 2006. 80 S. E 9,80.
- Vieth, Andreas*: Einführung in die angewandte Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 192 S. E 14,90.
- Waldenfels, Bernhard*: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006. € 14,80.

Alltagsmoral, Alltagsethos, Phänomenologie der Moral

- Bellebaum, Alfred/Herbers, Detlef* (Hg.): Glücksangebote in der Alltagswelt. Münster: Aschendorff Verlag 2006. 240 S. € 29,80.
- Cheung, Chan-Fai / Kwan, Ge Tze-Wan / Lau, Kwok-Ying* (Hg.): Identity and Alterity. Phenomenology and Cultural Traditions. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. 384 S. E 49,80.
- Kamm, F.M.*: Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. Oxford University Press 2006. 528 S. £ 39,-.
- Kellerwessel, Wulf*: Michael Walzers kommunitaristische Moralphilosophie. Kritische Analyse zu »Drei Wegen in die Moralphilosophie«, «Moralischer Minimalismus» und »Zwei Arten des Universalismus«. Münster: LIT 2005. 144 S. E 14,90.
- Knobloch, Stefan*: Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt. Freiburg: Herder 2006 (Juli). Ca. 208 S. Ca. € 16,90.
- Mele, Alfred R.*: Free Will and Luck. Oxford University Press 2006. 272 S. £ 30,-.
- Schmid, Wilhelm*: Die Fülle des Lebens. 100 Fragmente des Glücks. Frankfurt a.M.: Insel Verlag 2006. 170 S. € 10,-.
- Schulze, Gerhard*: Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde. München: Carl Hanser Verlag 2006. 288 S. € 21,55.
- Schütt, Hans-Peter / Fricke, Christel* (Hg.): Adam Smith als Moralphilosoph. Berlin: de Gruyter 2005. 389 S. € 98,-.

Steinvorth, Ulrich: Docklosigkeit oder zur Metaphysik der Modeme. Wie Fundamentalisten und Philosophen auf die menschliche Fehlbarkeit reagieren. Paderborn: mentis Verlag 2006. 221 S. € 24,80.

Uerz, Gereon: ÜberMorgen. Zukunftsvorstellungen als Elemente der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit. München: W. Fink Verlag 2006 (Juli). Ca. 449 S. Ca. € 49,90.

Vossenkuhl, Wilhelm: Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert. München: C.H. Beck 2006. 464 S. € 29,90.

Widerker, David / McKenna, Michael (Hg.): Moral Responsibility and Alternative Possibilities. Essays on the Importance of Alternative Possibilities, Abingdon: Ashgate 2006. 376 S. £ 19,-.

Zeuch, Christian: Die Realität des moralischen Bewusstseins. Über die Möglichkeit einer subjektivitätstheoretisch begründeten Ethik im Anschluss an Kant und Fichte. (Praktische Philosophie kontrovers. Bd. 4). Bern: Peter Lang Verlag 2005. 524 S. € 79,50.

Historische Fragen und Ethik

Dabag, Mihran / Platt, Kristan (Hg.): Die Machbarkeit der Welt. Genozid und Gedächtnis. München: Wilhelm Fink Verlag 2006. 320 S. € 29,90.

Dahrendorf, Ralf: Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung. München: C. H. Beck Verlag 2006. 240 S. € 19,90.

Flapan, Simcha: Die Geburt Israels. Mythos und Wirklichkeit. Neu Isenburg: Melzer Verlag 2005. 400 S. € 19,95.

Gerhardt, Uta: Soziologie der Stunde Null. Zur Gesellschaftskonzeption des amerikanischen Besatzungsregimes in Deutschland 1944-1945/46. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 2005. 456 S. € 16,-.

Graichen, Gisela / Gründer, Horst: Deutsche Kolonien. Traum und Trauma. Berlin: Ullstein Berlin Verlag 2005. 480 S. € 22,-.

Hammerich, Helmut R. / Kollmer, Dieter H. / Rink, Martin / Schlaffer, Rudolf: Das Heer 1950 bis 1970. Konzeption, Organisation und Aufstellung. München: Oldenbourg Verlag 2006. 822 S. € 39,80. •

Hartmann, Peter C. (Hg.): Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte. Bd. 12). Bern: Peter Lang Verlag 2006. 536 S. E 79,50.

Hunn, Karin: Nächstes Jahr kehren wir zurück ... Die Geschichte der türkischen Gastarbeiter in der Bundesrepublik. Göttingen: Wallstein Verlag 2005. 598 S. € 46,-.

Keynes, Iohn Maynard: Krieg und Frieden. Die wirtschaftlichen Folgen des Vertrags von Versailles. Berlin: Berenberg Verlag 2006. 160 S. € 19,-.

Knoch, Stefan: Sklavenfürsorge im Römischen Reich. Formen und Motive. Hildesheim: Olms Verlag 2005. 338 S. € 39,80.

Kühn, Andreas: Stalins Enkel, Maos Söhne. Die Lebenswelt der K-Gruppen in der Bundesrepublik der 70er Jahre. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005. 236 S. € 39,90.

Longerich, Peter: »Davon haben wir nichts gewusst!« Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933-1945. München: Siedler Verlag 2006. 448 S. E 24,95.

Mallmann, Klaus-Michael / Matthäus, Jürgen (Hg.): Deutsche, Juden, Völkermord. Der Holocaust als Geschichte und Gegenwart. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 450 S. € 24,95.

Paxton, Robert O.: Anatomie des Faschismus. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2006. 448 S. € 24,90.

Rathgeb, Eberhard (Hg.): Die engagierte Nation. Deutsche Debatten 1945-2005. München: Carl Hanser Verlag 2005. 447 S. € 24,90.

Rawe, Kai: Wir werden sie schon zur Arbeit bringen! Ausländerbeschäftigung und Zwangsarbeit im Ruhrkohlenbergbau während des Ersten Weltkriegs. Essen: Klartext Verlag 2005. 284 S. € 29,90.

Rehrmann, Norbert: Lateinamerikanische Geschichte. Kultur, Politik, Wirtschaft im Überblick. Reinbek: Rowohlt Verlag 2005. 320 S. € 14,90.

Reichardt, Sven/Nolren, Armin (Hg.): Faschismus in Italien und Deutschland. Studien zu Transfer und Vergleich. Göttingen: Wallstein Verlag 2005. 283 S. E 20,-.

Schlör, Joachim: Das Ich der Stadt. Debatten über Judentum und Urbanität. 1822-1938. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 512 S. € 69,90.

Stickler, Matthias (Hg.): Porträts zur Geschichte des deutschen Widerstands. Rahden: Verlag Marie Leidorf 2005. 277 S. € 61,80.

von Pufendorf, Astrid: Die Plancks. Eine Familie zwischen Patriotismus und Widerstand. Berlin: Propyläen Verlag 2006. 500 S. € 22,-.

Wirsching, Andreas: Abschied vom Provisorium 1982-1990. (Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 6). München: Deutsche Verlags-Anstalt 2006. 848 S. € 49,90.

Dogmatik und ihre Bedeutung für die Ethik

Hailer, Martin: Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 248 S. € 19,90.

Kallscheuer, Otto: Die Wissenschaft vom Lieben Gott. Eine Theologie für Recht- und Andersgläubige, Agnostiker und Atheisten. Frankfurt a.M.: Die Andere Bibliothek 2005. 486 S. € 34,-.

Sprigge, T.L.S.: The God of Metaphysics. Oxford University Press 2006. 596 S. € 55,-.

Stock, Konrad: Die Theorie der christlichen Gewissheit. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2005. 334 S. € 34,-.

Strandberg, Hugo: The Possibility of Discussion. Relativism, Truth and Criticism of Religious Beliefs. Aldershot: Ashgate 2006 (September). Ca. 220 S. Ca. £ 45,-.

Kirche, Gemeinde, Diakonie, Kirchenrecht, Religionssoziologie

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Friedrich Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vorlesungen über die kirchliche Geografie und Statistik. (Bd. 16). Berlin: de Gruyter 2005. 583 S. € 178,-.

Ökumene und Weltreligionen

Ammann, Ludwig / Amirpur, Katajun (Hg.): Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformen einer Weltreligion. Freiburg: Herder 2006. 224 S. € 9,90.

Ende, Wemer / Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München: C. H. Beck Verlag 2006. 1064 S. € 49,80.

Grabner-Haider, Anton (Hg.): Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006 (Juni). Ca. 400 S. Ca. € 39,90.

Jasanojff, Maya: For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies. London Review of Books 2006. 416 S. £ 25,-.

Pascha, Wemer / Stolz, Comelia (Hg.): Wirkung und Wandel von Institutionen. Das Beispiel Ostasien. Stuttgart: Lucius und Lucius 2005. 289 S. € 48,-.

Steinhacker, Peter: Absolutheitsanspruch und Toleranz. Systematisch-Theologische Beiträge zur Begegnung der Religionen. Frankfurt a.M.: Otto Lembeck Verlag 2006 (Oktober). Ca. 192 S. Ca. € 16,-.

Wilkins, Klaus (Hg.): In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Porto Alegre 2006. Neunte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Frankfurt a.M.: Otto Lembeck Verlag 2006 (Oktober). Ca. 512 S. Ca. € 26,-.

Anthropologie - theologisch, philosophisch, naturwissenschaftlich

Beyer, Christian: Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität. Ein Beitrag zur Philosophie der Person. (Ideen und Argumente). Berlin: de Gruyter 2006. 208 S. € 49,95.

Bourdieu, Pierre / Wacquant, Loic J.D.: Reflexive Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006 (Juli). Ca. 350 S. Ca. € 13,-.

Broome, John: Weighing Lives. Oxford University Press 2006. 288 S. £ 17,-.

Buddensiek, Friedemann: Die Einheit des Individuums. (Studien zur Philosophie. Bd. 70). Berlin: de Gruyter 2006. 310 S. € 88,-.

Fabre, Cecile: Whose Body is it Anyway? Oxford University Press 2006. 224 S. £ 35,-.

Feldman, Fred (Hg.): Pleasure and the Good Life. Concerning the Nature, Varieties, and Plausibility of Hedonism. Oxford University Press 2006. 240 S. £ 17,-.

Gerstner, Alexandra / Könczöl, Barbara / Nentwig, Janina (Hg.): Der Neue Mensch. Utopien, Leitbilder und Reformkonzepte zwischen den Weltkriegen. Bern: Peter Lang Verlag 2006. 184 S. € 34,-.

Gross, Daniel M.: The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science. Chicago University Press 2006. 200 S. £ 22,50.

Harris, Errol E.: Reflections on the Problem of Consciousness. (Studies in Brain and Mind. Vol. 3). Berlin / Heidelberg: Springer 2006. 186 S. € 96,-.

Harrison, Rohert: Die Herrschaft des Todes. München: Carl Hanser Verlag 2006. 302 S. € 24,90.

Holtgrewe, Ursula: Flexible Menschen in flexiblen Organisationen. Bedingungen und Möglichkeiten kreativen und innovativen Handelns. Berlin: Sigma Verlag 2006. 310 S. € 19,90.

Kaiser, Peter: Nicht nur in Begleitung meines Körpers. Untersuchungen zu körperlichem Selbstbewusstsein. (Mensch und Gesellschaft. Bd. 11). Bem: Peter Lang Verlag 2006. 206 S. E 39,-.

Kandel, Eric R.: Die neue Biologie des Geistes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006 (April). Ca. 300 S. Ca. € 24,90.

Liessmann, Konrad Paul (Hg.): Der Wert des Menschen. An den Grenzen des Humanen. Wien: Zsolnay Verlag 2006. 298 S. E 19,90.

Primoratz, Igor I Pavković, Aleksandar (Hg.): Identity, Self-Determination and Secession. Abingdon. Ashgate 2006 (Mai). Ca. 190 S. Ca. £ 45,-.

Rescher, Nicholas: Studies in Philosophical Anthropology. (Vol. 7). Heusenstamm: Ontos Verlag 2006. 165 S. € 79,-.

Rorarius, Winfried: Was macht uns einzigartig? Zur Sonderstellung des Menschen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 320 S. E 57,90.

Schmidinger, Heinrich I Sedmak, Clemens (Hg.): Der Mensch - »ein zoon politikon«? Topologien des Menschlichen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 256 S. E 44,90.

Stein, Mark S.: Distributive Justice and Disability. Utilitarianism against Egalitarianism. New Haven: Yale University Press 2006 (August). Ca. 304 S. Ca. £ 25,-.

Weber, Christian I Siefer, Werner: Ich. Wie wir uns selbst erfinden. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2006. 307 S. E 19,90.

Weite, Bernhard: Mensch und Geschichte. (Gesammelte Schriften. Bd. 1,2/ Bd. 1,3). Freiburg: Herder 2006 (August). Ca. 400 S. / 320 S. Ca. E 40,- / E 37,-.

Lebenslauf, Lebensalter, Sozialisation

Schmidinger, Heinrich I Sedmak, Clemens (Hg.): Der Mensch - »ein zoon politikon«? Topologien des Menschlichen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 256 S. € 44,90.

Wensierski, Peter: Schläge im Namen des Herrn. Die verdrängte Geschichte der Heimkinder in der Bundesrepublik. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2006. 249 S. € 19,90.

Sexualität, Ehe, Familie

Bolz, Norbert: Die Helden der Familie. München: W. Fink Verlag 2006. 80 S. E 9,90.

Karras, Ruth M.: Sexualität im Mittelalter. Düsseldorf: Artemis und Winkler Verlag 2006. 350 S. € 28,-.

Pädagogik und Ethik, Psychologie und Ethik

Adam, Gottfried I Lachmann, Rainer (Hg.): Ethische Schlüsselprobleme. Lebensweltlich - systematisch - didaktisch. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer. Bd. 4). Vandenhoeck & Ruprecht 2006 (Oktober). Ca. 380 S. Ca. E 26,90.

Lohmann, Hans-Martin I Pfeiffer, Joachim (Hg.): Freud. Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag 2006. 452 S. E 64,95.

McGinn, Colin: Consciousness and its Objects. Oxford University Press 2006. 200 S. £ 15,-.

Feministische Ethik

Haas, Birgit (Hg.): Der postfeministische Diskurs. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006 O. Quartal). Ca. 200 S. Ca. E 24,80.

Marso, Lori J. I Moynagh, Patricia: Simone de Beauvoir's Political Thinking. University of Illinois Press 2006 (August). Ca. 136 S. Ca. \$ 18,-.

Walz, Heike: »Nicht mehr männlich und weiblich...«? Ekklesiologie und Geschlecht im ökumenischen Horizont. Frankfurt a.M.: Otto Lembeck Verlag 2006 (Oktober). Ca. 430 S. Ca. € 28,-.

Natur, Schöpfung und Ethik

Code, Lorraine: Ecological Thinking. The Politics of Epistemic Location. Oxford University Press 2006 (März). Ca. 288 S. Ca. £ 20,-.

Dennett, Daniel C.: Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon. New York: Penguin 2006. 256 S. \$ 25,95.

Bioethik / Medizinethik

- Anderweit, Sabine / Cheng-Tek Tai, Michael / Ilklic, Ilhan / Meier-Allmendinger, Diana / Sass, Hans-Martin:* Checklisten in der klinisch-ethischen Konsultation. (Medizinethische Materialien Heft 168). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2006. E 6,-.
- Boden, Margaret:* Mind as Machine. A History of Cognitive Science. Oxford University Press 2006. 1600 S. £ 125,-.
- Brenscheidt, Juliane / Kohnen, Tanja / May, Arnd T./ May, Burkard / Roovers, Anna / Sass, Hans-Martin:* Bochum 1986 - 2006. (Medizinethische Materialien Heft 170). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2006. E 6,-.
- Brink, Alexander* (Hg.): Gerechtigkeit im Gesundheitswesen. (Sozialpolitische Schriften. Heft 88). Berlin: Duncker & Humblot 2006. 211 S. E 54,-.
- Clausen, Jens:* Biotechnische Innovationen verantworten: Das Beispiel Klonen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 224 S. € 44,90.
- Covic, Ante / Hoffmann, Thomas Sören* (Hg.): Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive. (West-östliche Denkwege. Bd. 8). Sankt Augustin: Academia Verlag 2005. 272 S. E 29,-.
- Eberl, Jason T.:* Thomistic Principles and Bioethics. London: Routledge 2006. 256 S. £ 65,-.
- Fangerau, Heiner / Paul, Nobert / Schu/z, Siefan / Steigleder, Klaus* (Hg.): Medizinethik. Eine Einführung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006. 400 S. E 13,50.
- Gehring, Petra:* Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2006. 240 S. E 24,90.
- Haldemann, Frank / Poltier, Hugues / Romagnoli, Simone* (Hg.): Bioethik im Spannungsfeld der Disziplinen. Festschrift für Alberto Bondolfi. (Interdisziplinärer Dialog - Ethik im Gesundheitswesen. Bd. 7). Bern: Peter Lang Verlag 2006. 452 S. E 56,-.
- Hildt, Elisabeth:* Autonomie in der biomedizinischen Ethik. (Kultur der Medizin. Bd. 19). Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2006. 480 S. E 49,-.
- Hoffmann, Thomas S. / Eich, Thomas* (Hg.): Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive. Freiburg: Karl Alber Verlag 2006. 229 S. E 35,-.
- Hübner, Dietmar* (Hg.): Dimensionen der Person: Genom und Gehirn. Paderborn: mentis Verlag 2006. 386 S. € 39,80.
- Kalitzkus, Vera / Twohig, Peter L.* (Hg.): Bordering Biomedicine. Amsterdam / New York: rodopi 2006. 277 S. € 57,-.
- Kandel, Eric R.:* Auf der Suche nach dem Gedächtnis. Die Entstehung einer neuen Wissenschaft des menschlichen Denkens. München: Siedler Verlag 2006. 528 S. € 24,95.
- Kick, Hennes A. / Taupitz, Jochen* (Hg.): Gesundheitswesen zwischen Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit. (Bd. 10). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2005. 264 S. € 19,90.
- Kielstein, Rita / Kutzer; Klaus / May, Arnd / Sass, Hans-Martin:* Die Patientenverfügung in der ärztlichen Praxis. (Medizinethische Materialien Heft 169). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2006. € 6,-.
- Kohnen, Tanja / May, Arnd T.:* Körpermodifikation durch Piercing: Normalität, Subkultur oder Modetrend? (Medizinethische Materialien Heft 167). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2006. € 6,-.
- Kurath, Monika:* Wissenschaft in der Krise? Risikodiskurse über Gentechnik im transatlantischen Vergleich. Zürich: Chronos Verlag 2005. 296 S. E 28,-.
- Martin, Mike W.:* From Morality to Mental Health. Virtue and Vice in a Therapeutic Culture. Oxford University Press 2006. 256 S. £ 18,-.
- Oeser, Erhard:* Das selbstbewusste Gehirn. Perspektiven der Neurophilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 216 S. € 34,90.
- Pfleiderer, Georg / Rehmann-Sutter, Christoph* (Hg.): Zeithorizonte des Ethischen. Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 280 S. € 25,-.
- Pickering, Neil:* The Metapher of Mental Illness. Oxford University Press 2006. 240 S. £ 29,95.
- Pollmann, Arnd/Ach, Johann S.* (Hg.): No body is perfect. Bauraßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse. Bielefeld: Transcript Verlag 2006. 335 S. E 27,80.
- Roth, Gerhard / Grün, Klaus Jürgen* (Hg.): Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 164 S. € 14,90.
- Schuster, Lars:* Mens ex Machina. Technische Modelle in der Bewusstseinsforschung. (Euro-

päische Hochschulschriften 20. Bd. 685). Bern: Peter Lang Verlag 2005. 407 S. € 68,-.

Stier, Marco: Ethische Probleme der Neuromedizin. Identität und Autonomie in Forschung, Diagnostik und Therapie. (Kultur der Medizin. Bd. 18). Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2006. 410 S. E 45,-.

Tölle, Rainer / Schott, Heinz: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen. München: C.H. Beck Verlag 2005. 688 S. E 39,90.

Tolmein, Oliver: Keiner stirbt für sich allein. Sterbehilfe, Pflegenotstand und das Recht auf Selbstbestimmung. München: C. Bertelsmann Verlag 2006. 256 S. € 14,95.

von Weizsäcker, Viktor: Pathosophie. Gesammelte Schriften. (Bd. 10). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 647 S. € 45,80.

Ökologie und Umwelt

Grunwald, Armin / Kopfmüller, Jürgen: Nachhaltigkeit. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2006. 160 S. € 12,90.

Kemper, Klaus: Tomaten statt Weizen. Plädoyer für eine Neuorientierung in der Agrarökonomie. Frankfurt a.M.: Deutscher Fachverlag 2005. 183 S. € 42,-.

Kultur und Ethik, Religion und Ethik

Alston, William P.: Gott wahrnehmen. Eine Erkenntnistheorie religiöser Erfahrung. (Metaphysical Research. Bd. 5). Heusenstamm: Ontos Verlag 2006. 385 S. € 39,-.

Baudrillard, Jean: Die Intelligenz des Bösen. Wien: Passagen-Verlag 2006 (Frühjahr). Ca. 192 S. Ca. € 22,90.

Girtler, Roland: Kulturanthropologie. Eine Einführung. Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2006. 300 S. € 12,90.

Ibanez, Beatriz ZSdaenz; Maria C. (Hg.): Interculturalism. Between Identity and Diversity. Bern: Peter Lang Verlag 2006. 200 S. € 45,50.

Nida-Rümelin, Julian: Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel. München: C. H. Beck Verlag 2006. 223 S. € 22,90.

Sozialethik, soziale Ordnung, Soziologie und Ethik

Becker, Irene / Hauser, Richard: Verteilungseffekte der Hartz-IV-Reform. Ergebnisse der Simulationsanalysen. Berlin: Sigma Verlag 2006. 111 S. € 11,90.

Cudd, Ann E.: Analyzing Oppression. Oxford University Press 2006. 304 S. E 45,-.

Edmonds, David: Caste Wars: The Philosophy of Discrimination. London: Routledge 2006 (Mai). Ca. 145 S. Ca. \$ 125,-.

Eger, Thomas (Hg.): Erfolg und Versagen von Institutionen. Berlin: Duncker & Humblot Verlag 2005. 220 S. € 64,-.

Gabriel, Karl (Hg.): Europäische Wohlfahrtsstaatlichkeit. Sozialkulturelle Grundlagen und religiöse Wurzeln. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. Bd. 46). Münster: Aschendorff Verlag 2006. 360 S. € 33,-.

Goehler, Adrienne: Verflüssigungen. Wege und Umwege vom Sozialstaat zur Kulturgesellschaft. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2006. 250 S. € 24,90.

Grünewald, Stephan: Deutschland auf der Couch. Eine Gesellschaft zwischen Stillstand und Leidenschaft. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2006. 234 S. € 19,90.

Heidbrink, Ludger / Hirsch, Alfred (Hg.): Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2006. 320 S. € 29,90.

Holztrattner, Magdalena/Sedmak, Clemens (Hg.): Humanities and Option for the Poor. (Bd. 1). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2005. 224 S. € 19,90.

Hosang, Maik / Fraenzle, Stefan / Markert, Bernd: Die emotionale Matrix. Grundlagen für gesellschaftlichen Wandel und nachhaltige Innovation. München: oekom Verlag 2005. 148 S. € 18,90.

Hund, Wulf D.: Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot Verlag 2006. 250 S. € 24,90.

Klärner, Andreas / Kohlstruck, Michael (Hg.): Moderner Rechtsextremismus in Deutschland. Hamburger Edition 2006. 344 S. € 35,-.

Moebius, Stephan: Marcel Mauss. Konstanz: UVK 2006 (April). Ca. 150 S. Ca. € 14,90.

Nassehi, Armin: Der soziologische Diskurs der Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006. 500 S. € 34,90.

- Popitz, Heinrich*: Soziale Normen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006 (Juli). Ca. 269 S. Ca. E 11,-.
- Rehbein, Boike*: Die Soziologie Pierre Bourdieus. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2006. 280 S. E 17,90.
- Rescher, Nicholas*: Studies in Social Philosophy. (Vol. 6). Heusenstamm: Ontos Verlag 2006. 185 S. E 79,-.
- Schnettler, Bernd*: Thomas Luckmann. (Klassiker der Wissenssoziologie 1). Konstanz: UVK 2006 (April). Ca. 150 S. Ca. E 14,90.
- Politik, politische Ethik**
- Asch, Ronald G. I Freist, Dagmar* (Hg.): Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Köln: Böhlau Verlag 2005. 442 S. E 54,90.
- Bickerton, James I Brooks, Stephen I Gagnon. Alain-Gi*: Freedom, Equality, Community. The Political Philosophy of Six Influential Canadians. Montreal: McGill-Queens University Press 2006. 200 S. \$ 27,95.
- Canfora, Luciano*: Eine kurze Geschichte der Demokratie. Von Athen bis zur EU. Köln: Papy Rossa Verlag 2006. 450 S. E 24,90.
- Cheneval, Francis* (Hg.): Legitimationsgrundlagen der Europäischen Union. Münster: LIT Verlag 2006. 448 S. E 29,90.
- Diehl, Ulrich I von Sivers, Gabriele* (Hg.): Wege zur Politischen Philosophie. Festschrift für Martin Sattler. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. 464 S. E 49,80.
- Egger, Stephan*: Herrschaft, Staat und Massendemokratie. Max Webers politische Moderne im Kontext des Werks. (Theorie und Methode 36). Konstanz: UVK 2006 (April). Ca. 330 S. Ca. € 34,-.
- Egle, ChristophiHenkes, Christiare/Merkel, Wolfgang u.a.*: Die Reformfähigkeit der Sozialdemokratie. Herausforderungen und Bilanz der Regierungspolitik in Westeuropa. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006. 506 S. € 39,90.
- Faber, Richard*: Über politisch-religiöse Ganzheitsvorstellungen europäischer Faschismen. Würzburg. Königshausen und Neumann 2006. 136 S. € 19,80.
- Filzmaier, Peter I Gewessler, Leonore I Höll, Otmар I Mangott, Gerhard*: Internationale Politik. Eine Einführung. (UTB. WUV 2006). Wien: facultas 2006. 304 S. € 19,40.
- Fukuyama, Francis*: Scheitert Amerika? Supermacht am Scheideweg. Berlin: Propyläen Verlag 2006. 219 S. E 20,-.
- Gilbert, Margaret*: A Theory of Political Obligation. Oxford University Press 2006 (Mai). Ca. 288 S. Ca. £ 25,-.
- Han, Byung-Chul*: Was ist Macht? Stuttgart: Reclam Verlag 2005. 148 S. € 4,60.
- Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (Hg.): Politikberatung in Deutschland. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006. 170 S. E 24,90.
- Holzinger, Markus*: Der Raum des Politischen. Politische Theorie im Zeichen der Kontingenz. München: W. Fink Verlag 2006. 220 S. E 29,90.
- Huntington, Samuel*: Political Order in Changing Societies. New Haven: Yale University Press 2006 (Mai). Ca. 500 S. Ca. £ 15,-.
- Ihne, Hartmut I Wilhelm, Jürgen* (Hg.): Einführung in die Entwicklungspolitik. Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2006. 424 S. € 19,90.
- Jurekovic, Predrag I Reiter, Erich* (Hg.): Bosnien und Herzegowina. Europas Balkanpolitik auf dem Prüfstand. Baden-Baden: Nomos Verlag 2006. 255 S. E 49,-.
- Lutz, Wolfgang*: Raum, Macht, Einheit. Sozialphilosophische und politiktheoretische Reflexionen. München: Martin Meidenbauer Verlag 2005. 160 S. € 29,90.
- Maasen, Sabine I Weingart, Peter* (Hg.): Democratization of Expertise? Exploring Novel Forms of Scientific Advice in Political Decision Making. (Sociology of Science Yearbook. Vol. 24). Berlin / Heidelberg: Springer 2005. 236 S. € 105,95.
- O'Flynn, Ian*: Deliberative Democracy and Divided Societies. Edinburgh University Press 2006. 224 S. £ 45,-.
- Schwabe, Klaus*: Weltmacht und Weltordnung. Amerikanische Außenpolitik von 1898 bis zur Gegenwart. Eine Jahrhundertgeschichte. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 2006. 560 S. E 44,90.
- Walzer, Michael*: Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism. New Haven: Yale University Press 2006. 208 S. £ 10,-.
- Wolf, Klaus Dieter*: Die Uno. Geschichte, Aufgaben, Perspektiven. München: C. H. Beck Verlag 2006. 128 S. E 7,90.
- Wolff, Jürgen H.*: Entwicklungshilfe: Ein hilfreiches Gewerbe? Versuch einer Bilanz. Münster: LIT Verlag 2005. 298 S. € 19,90.

Friedensethik, Krieg und Frieden

- Barth, Boris:* Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte, Theorie, Kontroversen. München: C. H. Beck Verlag 2006. 271 S. € 14,90.
- Conrad, Dieter:* Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt. München W. Fink Verlag 2006. 220 S. € 29,90.
- Finkestein, Norman G.:* Antisemitismus als politische Waffe. Israel, Amerika und der Missbrauch der Geschichte. München: Piper Verlag 2006. 387 S. € 19,90.
- Lüdtke, Alf/Weisbrod, Bernd (Hg.):* No Man's Land of Violence. Extreme Wars in the 20th Century. Göttingen: Wallstein Verlag 2006. 282 S. € 18,-.
- Mamdani, Mahmood:* Guter Moslem, böser Moslem. Amerika und die Wurzeln des Terrors. Hamburg: Edition Nautilus 2006. 222 S. € 19,90.
- Ratsch, Ulrich | Mutr, Reinhard | Schach, Bruno / Hauswedell, Corinna | Hipplet, Iochen (Hg.):* Friedensgutachten 2006. Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2006 (Frühjahr). Ca. 296 S. Ca. € 12,90.
- Steinberg, Guido:* Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrors. München: C. H. Beck Verlag 2005. 281 S. € 19,90.
- Uessler, Rolf:* Krieg als Dienstleistung. Private Militärfirmen zerstören die Demokratie. Berlin: Ch. Links Verlag 2006. 488 S. € 14,90.
- Yolkmann, Hans-Erich (Hg.):* Der Bundestagsausschuss für Verteidigung und seine Vorläufer. Der Ausschuss zur Mitberatung des EVG-Vertrages. Juli bis Dezember 1952. (Bd. 1). Düsseldorf Droste Verlag 2006. 1046 S. € 49,80.

Recht, Rechtsethik

- Barurzi, Amo:* Rechtsphilosophie der Gegenwart. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 192 S. € 34,90.
- Byrd, B. Sharon | Joerden, Ian. C. (Hg.):* *Philosophia Practica Universalis.* (Jahrbuch für Recht und Ethik. Bd. 13). Berlin: Duncker & Humblot 2006. 776 S. € 108,-.
- Doerfer, Achim:* Die Moral des Rechts. Zur Rechtsphilosophie Lon L. Fullers. (Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie. Bd. 49). Baden-Baden: Nomos Verlag 2006. 243 S. € 49,-.
- Gartner, Barbara:* Der Islam im religionsneutralen Staat. (Islam und Recht. Bd. 4). Bm: Peter Lang Verlag 2006. 317 S. € 51,50.
- Hill, Hermann (Hg.):* Kommunale Selbstverwaltung - Zukunfts- oder Auslaufmodell? Beiträge der 72. Staatswissenschaftlichen Fortbildungstagung vom 24. bis 26. März 2004 an der Deutschen Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. Berlin: Duncker & Humblot Verlag 2005. 226 S. € 92,-.
- Honderich, Ted:* Punishment. The Supposed Justifications Revisited. Edinburgh University Press 2006. 264 S. \$ 28,95.
- Madaus, Udo:* Wahrheit und Recht. Dokumentation einer politisch motivierten Rechtsprechung durch das Bundesverfassungsgericht zur Frage der Enteignung / Konfiskationen 1945-1949 in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Berlin: Frieling und Partner 2006. 769 S. € 22,-.
- Mahler, Claudia/Toivanen, Reetta:* Menschenrechte im Vergleich der Kulturen. (Interkulturelle Bibliothek. Bd. 105). Nordhausen: Bautz Verlag 2006. 110 S. € 10,-.
- Parry, John T. (Hg.):* Evil, Law and the State. Perspectives on State Power and Violence. (Probing the Boundaries 24). Amsterdam / New York: rodopi 2006. 213 S. € 46,-.
- Pester, Nora:* Die soziale Verfassung Europas. Eine rechts- und diskurstheoretische Betrachtung. Wien: Passagen-Verlag 2006 (Frühjahr). Ca. 264 S. Ca. € 29,90.
- Robinson, John / Shallcross, Tony (Hg.):* Global Citizenship and Environmental Justice. (Probing the Boundaries 17). Amsterdam / New York: rodopi 2006. 198 S. € 42,-.
- Romelt, Iosej:* Menschenwürde und Freiheit. Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus. (Quaestiones disputatae. Bd. 220). Freiburg: Herder 2006(Juli). Ca. 240 S. Ca. € 24,90.
- Somek, Alexander:* Rechtliches Wissen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006. 240 S. € 10,-.
- Thomasius, Christian:* Summarischer Entwurf der Grundlehren die einem Studioso Juris zu wissen und auf Universitäten zu lernen nötig. (Ausgewählte Werke. Bd. 13). Hildesheim: Olms Verlag 2005 (Reprint). 371 S. € 62,-.
- Truger, Achim (Hg.):* Können wir uns Steuergerechtigkeit nicht mehr leisten? Marburg: Metropolis Verlag 2005. 208 S. € 24,80.
- Vec, Milos:* Recht und Normierung in der Industriellen Revolution. Neue Strukturen der Normsetzung in Völkerrecht, staatlicher Gesetzgebung und gesellschaftlicher Selbstnormierung. Frank-

furt a.M.: Vittorio Klostermann Verlag 2006. 491 S. € 79,-.

Medienethik

Beuthan, Ralf: Das Udarstellbare: Film und Philosophie. Metaphysik und Modeme. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006 (2. Quartal). Ca. 220 S. Ca. € 29,-.

Di Blasi, Luca (Hg.): Cybermystik. München: W. Fink Verlag 2006. 180 S. € 22,90.

Grau, Oliver / Keil, Andreas: Mediale Emotionen. Zur Lenkung von Gefühlen durch Bild und Sound. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuchverlag 2005. 320 S. € 13,95.

Hachmeister, Lutz/Rager, Günther: Wer beherrscht die Medien? Die 50 größten Medienkonzerne der Welt. Jahrbuch 2005 München: C.H. Beck Verlag 2005. 348 S. € 17,90.

Kittler, Friedrich / Ofak, Ana (Hg.): Medien vor den Medien. Übertragung, Störung, Speicherung bis 1700. München: W. Fink Verlag 2006. 240 S. € 29,90.

Krämer, Sybille / Kolesch, Doris: Stimme. Annäherung an ein Phänomen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006. 300 S. € 11,-.

Mersch, Dieter: Medientheorien zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 2006 (April). Ca. 192 S. Ca. € 13,90.

Meyen, Michael/Löblich, Maria: Klassiker der Kommunikationswissenschaft. Fach und Theoriegeschichte in Deutschland. Konstanz: UVK 2006. 344 S. E 34,-.

Nyíry, Kristof (Hg.): Mobile Understanding. The Epistemology of Ubiquitous Communication. Wien: Passagen-Verlag 2006. 298 S. € 29,90.

Schütz, Walter J.: Zeitungen in Deutschland. Verlage und ihr publizistisches Angebot 1949-2004. Berlin: Vistas Verlag 2005. 1162 S. € 68,-.

Stapf, Ingrid: Medien-Selbstkontrolle. Ethik und Institutionalisierung. Konstanz: UVK 2006. 400 S. € 39,-.

Zieman, Andreas (Hg.): Medien der Gesellschaft – Gesellschaft der Medien. (Theorie und Methode 35). Konstanz: UVK 2006. 300 S. E 29,-.

Wirtschaftsethik

Burkett, Paul: Marxism and Ecological Economics. Toward a Red and Green Political Economy. Leiden: Brill Verlag 2006. 320 S. € 69,-.

Conrad, Christian A.: Die Notwendigkeit, die Möglichkeiten und die Grenzen einer internationalen Wettbewerbsordnung. Reformansätze vor dem Hintergrund derzeitiger außenwirtschaftlicher Problemfelder und der Doha-Welthandelsrunde. Berlin: Duncker & Humblot Verlag 2005. 290 S. € 86,80.

Fresin, Alfred: Die bedürfnisorientierte Versorgungswirtschaft. Eine Alternative zur Marktwirtschaft. Bern: Peter Lang Verlag 2005. 304 S. € 29,90.

Hacker, Andrew: The Rich and Everyone Else. Class Matters. The New York Review of Books 2006. 268 S. \$ 14,-.

Kupfer, Dominik: Die Verteilung knapper Ressourcen im Wirtschaftsverwaltungsrecht. Baden-Baden: Nomos Verlag 2006. 604 S. € 119,-.

Leipold, Helmut / Wenzel, Dirk (Hg.): Ordnungsökonomik als aktuelle Herausforderung. Stuttgart: Lucius und Ludus 2005. 412 S. € 36,-.

Nida-Rümelin, Julian: Humanismus als Standortvorteil. München: C.H. Beck 2006. 224 S. € 22,90.

Nolte, Paul: Riskante Moderne. Die Deutschen und der neue Kapitalismus. München: C.H. Beck Verlag 2006. 313 S. € 19,90.

Priddat, Birger P.: Strukturierter Individualismus. Institutionen als ökonomische Theorie. Marburg: Metropolis Verlag 2005. 312 S. € 32,80.

Schlette, Mare: Figuren des Erfolgs. Zur politischen Kritik von Untermehmens- und Managementphilosophie. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. 404 S. € 49,80.

Thorbauer, Yvonne: Nonkonformistische Ethik. Moralische Überlegungen zur Wirtschaftspraxis aus Sicht eines aufgeklärten Materialismus. (Wirtschafts- und Unternehmensethik. Bd. 14). Mering: Hampp Verlag 2005. 329 S. E 29,89.

Thriinhardt, Dietrich / Weiss, Karin (Hg.): Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen. Freiburg i.Br.: Lambertus Verlag 2005. 260 S. € 19,-.

Wissenschaft und Technik

Bora, Alfons / Decker, Michael / Grunwald, Armin (Hg.): Technik in einer fragilen Welt. Die Rolle der Technikfolgenabschätzung. (Bd. 7). Berlin: Sigma Verlag 2005. 539 S. E 29,90.

Daljerth, Ingolj U. / Stoeliger, P. (Hg.): Interpretation in den Wissenschaften. (Interpretation In-

- terdisziplinär 3). Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. 180 S. € 24,80.
- Derrida, Jacques*: Maschinen Papier. Wien: Passagen-Verlag 2006 (September). Ca. 464 S. Ca. €49,-.
- Schickore, Jutta / Steine, Friedrich* (Hg.): Revisiting Discovery and Justification. Historical and philosophical perspectives on the context distinction. (Archimedes. Vol. 14). Berlin/Heidelberg: Springer 2006. 232 S. € 107,-.
- Vondung, Klaus / Pfeiffer; Ludwig* (Hg.): Jenseits der entzauberten Welt. Naturwissenschaft und Mystik in der Moderne. München: W. Fink Verlag 2006. 180 S. € 22,90.
- Wright, Ronald*: Eine kurze Geschichte des Fortschritts. Reinbek: Rowohlt Verlag 2006. 200 S. € 16,90.
- Zimmerli, Walther*: Technologie als »Kultur«. Hildesheim: Olms Verlag 2005. 280 S. € 24,80.

*Zusammengestellt von Kerstin Hoberg
und Christo/er Frey*

Tagungshinweis

Protestantische Ethik für das 21. Jahrhundert 50 Jahre Zeitschrift für evangelische Ethik - ein Symposium

1. Dezember 2006

Berlin, Evangelische Akademie zu Berlin, Französische Kirche am Gendarmenmarkt

Programm

09.00 Uhr LUCIAN HÖLSCHER

Geschichte der ZEE im Spiegel der bundesdeutschen Geschichte

09.45 Uhr CHRISTOPHER FREY, TRUTZ RENDTORFF, THEODOR STROHM

50 Jahre ZEE aus der Sicht ehemaliger Herausgeber

11.15 Uhr KONRAD RAISER

Wege und Kriterien ethischer Urteilsbildung im ökumenischen Dialog

12.00 Uhr Koreferat: TRAU GOTT JÄHNICHEN

Diskussion

12.30 Uhr Mittagspause

14.00 Uhr VOLKER GERHARD, WOLFGANG HUBER

Die Bedeutung der evangelischen Ethik in der öffentlichen Debatte der bundesdeutschen Demokratie

15.00 Uhr EBERHARD SCHOCKENHOFF

Gottes Gebot und die Freiheit des Menschen zum eigenen Standpunkt.
Zur Wahrnehmung evangelischer Ethik aus der Sicht eines katholischen Theologen

15.45 Uhr Koreferat: ULRICH H.J. KÖRTNER

Diskussion

16.30 Uhr Kaffeepause

17.00 Uhr WILLIAM SCHWEIKER

Theological Ethics and Global Dynamics at the Beginning of the 21st Century

17.45 Uhr Koreferat: KLAUS TANNER

Diskussion

18.30 Uhr Abendessen

20.00 Uhr Bundesinnenminister Dr. WOLFGANG SCHÄUBLE

Evangelische Ethik in der pluralen Gesellschaft

Anmeldungen und weitere Informationen:

Evangelische Akademie zu Berlin, Frau Hannah Kickel-Andrae,

email: andrae@eaberlin, Tel.: 0049-03-20355506

"Informationen zum Veranstaltungsort: http://www.eaberlin.de/kirche_am_gendarmenmarkt.html.

Autoren

Andreas Busch, Dr. phil. habil., geb. 1962, ist Fellow von Hertard College, Oxford, und Reader in European Politics am Department of Politics and International Relations der University of Oxford, wo er auch Leiter des Masterstudienganges »European Politics and society« ist.

Weyma Lübbe, Dr. phil., geb. 1961, ist Professorin mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie am Institut für Philosophie der Universität Leipzig.

Lukas Ohly, Dr. theol., geb. 1969, hat einen Lehrauftrag am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Frankfurt am Main.

Traugott Lähnichen, Dr. theol., geb. 1959, ist Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Bochum.

Katrin Hatzinger, geb. 1975 ist Volljuristin und seit August 2003 stellv. Leiterin und juristische Referentin im EKD-Büro Brüssel. Dort ist sie u.a. auch für den Themenbereich Bioethik zuständig. Seit 2005 ist sie ständiger Gast der Bioethikarbeitsgruppe der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK).