EIHCA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Ralf WITZLER: Recht und Moral bei Nietzsche. Zum Problem der Gerechtigkeit

Herbert SCHLÖGEL: Der Verlust des Theologischen - Beispiel Euthanasie

Dieter WITSCHEN: Zur Universalität oder Relativität der Menschenrechte. Unterscheidungen aus ethischer Sicht

Thiess PETERSEN: Die moralisch-ethische Basis der Marktwirtschaft. Staatliche Eingriffe in das Wirtschaftsleben als Ersatz für fehlende Tugenden am Beispiel des Werks von Adam Smith

Nachrichten Bücher und Schriften ETHICA-Bibliographie



ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

ETHICA ist eine interdisziplinäre Quartalschrift für Verantwortung in Wissenschaft, Forschung, Lehre und Verhalten. Sie dient der Eigenart und Entfaltung von Physis, Bios, Psyche und Pneuma.

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. Dr. P. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Schriftleitung: Prof. Dr. Detlef B. Linke, Prof. Dr. Dr. Andreas Resch, Prof. Dr. Josef Römelt, Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

- Prof. em. P. Martin Benzerath, Ostwald / F Bibliographie)
- Dr. Alberto Bondolfi, Zürich (Theologische Ethik)
- Dr. theol. Dipl.-Psych. Pantaleon Fassbender, Bonn (Psychologie, Theologie)
- Prof. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)
- Prof. Dr.-Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)
- Prof. Dr. Hans Halter, Luzern (Theologische Ethik)
- Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg (Christl. Sozialethik)
- Prof. Dr. Helmwart Hierdeis, Innsbruck (Pädagogik)
- Prof. Dr. Jürgen Hübner, Heidelberg (Theologie, Biologie, Chemie)
- Prof. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)
- Prof. Dr. Brian Johnstone, Rom (Moraltheologie)
- Dr. Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt (Physik)
- Prof. Dr. Frieder Keller, Ulm (Medizin)
- Prof. Dr. Peter Koslowski, Hannover (Wirtschaftsethik)
- Doz. Dr. Karl Leidlmair, Innsbruck (Philosophie)
- Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans Lenk, Karlsruhe (Philosophie, Soziologie)
- Dr. Walter Lesch, Fribourg (Philosophie, Theologie, Literaturwissenschaft)
- Prof. Dr. Detlef B. Linke, Bonn (Medizin, Pharmazie)
- Prof. Dr. h. c. Werner A. Luck, Marburg (Physikalische Chemie)

- Univ.Doz. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik)
- PD Dr. Reinhard Margreiter, Innsbruck (Philosophie)
- Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)
- Prof. Dr. Eckhard Meinberg, Köln (Pädagogik)
- Prof. Dr.-Ing. Franz Moser, Graz (Chemie, Technik)
- Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)
- Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin, Göttingen (Philosophie, Politikwissenschaft)
- Prof. Dr. Gerhard Pfafferott, Bonn (Philosophie, Philologie)
- Dr. Dietmar von der Pfordten, Göttingen (Recht, Philosophie)
- Prof. Dr. Hermann Pohlmeier, Göttingen (Medizin, Neurologie und Psychiatrie)
- Dr. Kurt Remele, Graz (Christliche Sozialethik)
- Prof. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck / Rom (Psychologie, Paranormologie)
- Dr. Klaus P. Rippe, Zürich (Philosophie, Geschichte, Völkerkunde)
- Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt/Rom (Theologische Ethik)
- Prof. Dr. Kurt Röttgers, Hagen (Philosophie)
- Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)
- Univ.Doz. Dr. Gerhard Schurz, Salzburg (Philosophie, Chemie)
- Prof. Dr. Walter Schweidler, Weingarten (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

6. Jahrgang

3 - 1998

Innsbruck: Resch

Leitartikel

Gerechtigkeit227
Herbert SCHLÖGEL: Der Verlust des Theologischen – Beispiel: Euthanasie 259
Dieter WITSCHEN: Zur Universalität oder Relativität der Menschenrechte: Unterscheidungen aus ethischer Sicht279
Thiess PETERSEN: Die moralisch-ethische Basis der Marktwirtschaft. Staatliche Eingriffe in das Wirtschaftsleben als Ersatz für fehlende Tugenden am Beispiel des Werks von Adam Smith
Nachrichten
"Netzwerk Medienethik" 323
Wirtschaftsethik und Philosophie323
Bücher und Schriften
Johann S. Ach/Michael Quante (Hrsg.): Hirntod und Organverpflanzung: ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin (J. Nida-Rümelin)
Vittorio Hösle: Moral und Politik: Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert (R. Geisen)325
ETHICA-Bibliographie
ETHICA-Bibliographie329

Aus Platzgründen entfallen in dieser Nummer die Rubriken "Diskussionsforum", "Aus Wissenschaft und Forschung" sowie "Dokumentation".

RALF WITZLER

RECHT UND MORAL BEI NIETZSCHE Zum Problem der Gerechtigkeit

Ralf Witzler M. A., Universität Greifswald, geb. 1964; Studium der Philosophie, Germanistik und Geschichte in Bonn, Köln, Koblenz und Greifswald. 1990 Magister Artium. Zur Zeit Arbeit an einer Dissertation zum Europa-Begriff Friedrich Nietzsches.

Mitarbeiter am "Augsburger Stadtlexikon" (erscheint 1998), seit 1994 an den "Dreigroschenheften", Informationen zu Bert Brecht. Arbeiten für verschiedene Zeitungen im Bereich Feuilleton, u. a. New Yorker Staatszeitung, Aufbau, Süddeutsche Zeitung, Rhein-Zeitung; Aufsätze zu Nietzsche und Brecht.

Wie hinlänglich bekannt, bildet das Thema *Moral* einen wesentlichen Schwerpunkt im Denken F. NIETZSCHEs, wenn nicht dessen eigentliches Zentrum. Die Moral als besondere, christlich geprägte und als allgemeines Phänomen, die Genealogien der Moral, ihre Bedeutung für das Leben, ihre Stellung gegenüber dem Leben, ihre Wirkung bis hinein in die Wissenschaften, all dies durchzieht NIETZSCHEs Werk von seinen frühen Schriften bis hinein in den späten Nachlaß.

Auch die vorliegende Arbeit wird in gewissem Sinne die Moral bei NIETZSCHE thematisieren. Die Begrenzung der Moral wird Gegenstand der Betrachtung sein. Der Bereich, den NIETZSCHE von der Moral freihalten will, ist das *Recht*. Der Boden, von dem aus er seine Grenzziehung vornimmt, ist selbst, wenn man so will, moralisch, vielleicht metamoralisch. Wollte man der Arbeit ein Motto und in einem eine Übersicht voranstellen, so könnte man mit NIETZSCHE sagen:

"Man kann nicht über Moral nachdenken, ohne sich nicht unwillkürlich moralisch zu bethätigen und erkennen zu geben. So arbeitete ich damals an jener Verfeinerung der Moral, welche 'Lohn' und 'Strafe' bereits als 'unmoralisch' empfindet und den Begriff 'Gerechtigkeit' nicht mehr zu fassen weiß als 'liebevolles Begreifen', im Grunde 'Gutheißen'. […]."1

¹ Friedrich NIETZSCHE: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. (1988). Nachlaß Herbst 1885 – Frühjahr 1886, 1 [9]; den Nietzsche-Stellen wird im folgenden ihr Fundort in der Kritischen Studienausgabe [im Folgenden = KSA] mit Bandund Seitenzahl beigefügt, hier KSA 12,13.

Der Ton jedoch dieses Nachdenkens über Moral ist keiner mehr der absoluten Forderungen, kein Ton für alle Ohren, kein Ton für alle Tage – ein "vornehmer" Ton vielleicht.

In den beiden ersten Abschnitten wird gezeigt, wie NIETZSCHE zunächst das Recht, dann das Verbrechen und die Strafe denkt, um sie von einer Bestimmung durch die Moral freizubekommen. Sein Plädoyer für ein Recht ohne Moral endet nicht, wie man es vielleicht erwarten würde, im anarchischen Chaos und nicht in einem Rechtstotalitarismus.² Welchen Weg NIETZSCHE zwischen den Extremen beschreiten möchte, soll der folgende Beitrag zeigen.

Die Arbeit bezieht sich ausdrücklich auf die genannten Themen Recht, Verbrechen und Strafe. Die neue Rolle der Moral, die sich aus NIETZ-SCHES Denkweise ergibt, wird nicht ausdrücklich bedacht, allenfalls verweisend umrissen. Doch möchte ich, um diesem Umstand Rechnung zu tragen, vorweg einige Leitfragen formulieren, unter denen dann der vorliegende Text gewissermaßen über sich hinausweist: Liegt möglicherweise die Moral nach NIETZSCHES Ausgrenzung aus dem Recht außerhalb des Rechts im Verständnis von Rechtssystemen und im Umgang mit ihnen? Liegt sie möglicherweise im außerrechtlichen Ansehen von Verbrechen und Verbrechern und im Umgang mit ihnen? Und zu guter Letzt, man ahnt es schon, liegt die Moral möglicherweise in der Betrachtungsweise von Strafe und im Umgang mit ihr?

Im abschließenden dritten Teil wird NIETZSCHES Begriff der Gerechtigkeit dargestellt. Die Gerechtigkeit geht weder in einem besonderen Recht oder einer besonderen Moral auf. Sie steht in Nietzsches Verständnis jenseits jeden Rechts und jeder Moral. Es zeichnet diesen Begriff aus, daß er dennoch die notwendige Ungerechtigkeit des Rechts wie der Moral noch zu schätzen erlaubt.

I. RECHT

Nach NIETZSCHE sind Rechtszustände nicht ursprünglich. Vor dem Rechtszustand muß ein Zustand der Rechtlosigkeit geherrscht haben.

² Eine vergleichbare Alternative weist auch Jacques DERRIDA für die "nachutopische" Denkbarkeit der Gerechtigkeit in seinem Werk: "Gesetzeskraft. Der mythische Grund der Autorität" (1991), zurück. Vgl. Christoph MENKE: Für eine Politik der Dekonstruktion (1994), S. 281 f.

Durch eine Übereinkunft einiger einzelner kam es zur Ausbildung eines Rechts im Sinne eines Verhaltenskodex, der fürderhin als verbindlich galt. Dieser Kodex mußte weder schriftlich gefaßt sein, noch bedurfte es einer besonderen, bewußten Annahme desselben. Er galt, weil man sich an ihn hielt und darauf baute, daß bestimmte andere ihm gemäß handelten. Das Recht besteht dann gegen den Willen des einzelnen, der die Rechtsauslegung und Rechtsanwendung als unabhängig von seinem individuellen Willen erfährt. So schreibt J. SIMON:

"In der Erschwernis seines eigenen Verständnisses von Rechtszeichen durch 'äußere' Gesetzgebung und öffentliche Urteilsbildung erfährt das Individuum seine Individualität nachdrücklich. Es 'leidet' darunter, möglicherweise bis zur 'Unerträglichkeit'."³

Das handelnde Individuum wird, sofern es sich am Recht orientieren will, die fremde Anwendung und Auslegung des Rechts in Rechnung stellen müssen. In der Differenz seiner eigenen zur autoritären oder rechtsrelevanten Interpretation der Rechtszeichen erfährt es seine Einzelheit. Die Erfahrung der notwendig damit verbundenen Ungerechtigkeit des Rechts, das als fremdinterpretiertes, allgemeines der jeweiligen Individualität nicht gerecht werden kann, ist alt und immer wieder beklagt worden.⁴

Die Motivation für den Zusammenschluß unter einem Recht entstammte dem Wunsch, die Not des einzelnen, die jener im vorrechtlichen Naturzustand zu ertragen hatte, einzudämmen. Recht und Gesellschaft sind in NIETZSCHEs Ansatz gleichursprünglich. Der Zusammenschluß geschieht, indem einzelne sich einem gemeinsamen Recht unterwerfen, unter wel-

³ J. SIMON: Philosophie des Zeichens (1989), S. 294. Vgl. T. BORSCHE: Rechtszeichen (1995).

⁴ Vgl. etwa PLATON: Politikos. 294b: Ein Fremder faßt gegenüber SOKRATES seine Vorbehalte gegen die trotz allem notwendigen Gesetze zusammen: "Denn die Unähnlichkeit der Menschen und der Handlungen, und daß niemals nichts so zu sagen Ruhe hält in den menschlichen Dingen, dies gestattet nicht, dass irgend eine Kunst in irgend etwas für Alle und zu aller Zeit einfach darstelle [...]", und er fährt fort: "Das Gesetz aber sehen wir doch, daß es eben hiernach strebt, wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, der nichts will anders als nach seiner eigenen Anordnung tun und auch Niemanden weiter anfragen lassen, auch nicht wenn jemandem etwas neues und besseres gekommen ist außer der Ordnung, die er selbst festgestellt hat." Vgl. dagegen ARISTO-TELES: Politik. 1287a: "Wer also verlangt, daß die Vernunft herrsche, der scheint zu verlangen, daß Gott und die Gesetze herrschen; wer aber den Menschen zum Herrscher haben will, fügt das Tier hinzu. [...] Daher ist das Gesetz die reine, begierdelose Vernunft." Vgl. Thomas Sören HOFFMANN: Jurisfiktion. Ein Beitrag zur Hermeneutik des Rechtsbegriffs (1997). – HOFFMANN betont die Notwendigkeit der produktiven Fiktion des Rechts, "strikt" für alle zu gelten, darin von allen anerkannt zu sein und zugleich jedem einzelnen Fall "billig" gerecht zu werden.

chem sie alsdann eine Gesellschaft darstellen. Erst von diesem Zeitpunkt der Aufstellung eines Rechts an, unter dieser Voraussetzung also, hat es Sinn, von Recht und Unrecht zu sprechen.

"An sich von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns, an sich kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts "unrechtes" sein, insofern das Leben essentiell, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungirt und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter [...] Man muss sich sogar noch etwas Bedenklicheres eingestehn: dass, vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur Ausnahme-Zustände sein dürfen, als theilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist [...] Eine Rechtsordnung souverain und allgemein gedacht, nicht als Mittel im Kampf von Macht-Complexen, sondern als Mittel gegen allen Kampf überhaupt [...] wäre ein lebensfeindliches Princip [...]."

NIETZSCHES Anliegen in dieser Argumentation ist es, eine Handlung freizuhalten von einer als notwendig verstandenen Verknüpfung derselben mit den Kategorien Recht und Unrecht. Keineswegs wird einer ungehemmten Anwendung der "Grundfunktionen" des Lebens das Wort geredet. Hier fehlgreifen und mißverstehen hieße, bei NIETZSCHE alles mißverstehen. Die Restriktion durch Rechtszustände ist eine des "eigentlichen Lebenswillens", der zunächst noch keinerlei selbstauferlegte Beschränkung, kein Bewußtsein, keinen Sinn für andere oder gar sublimiertere Formen seiner selbst in Kunst oder Wissenschaft kennt, in denen der Wille auf die bloße, akkumulierende Erweiterung seiner Macht verzichtet, um sich um so mehr in den Dienst einer besonderen Gestaltung seiner selbst zu stellen. Die Rechtsordnung, als Form der Selbstbeschränkung der Lebensäußerungen um einer Akzentuierung, Betonung oder Verlagerung des Schwergewichts willen, ist ein Mittel im Kampf von Machtkomplexen. Sie ist nicht eine Form der generellen Unterdrückung des "Lebenswillens".

⁵ F. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral [im Folgenden = GM], II, 11; KSA 5,312 f. Vgl. auch den Hinweis, den NIETZSCHE mit dem Verweis auf den "völkerrechtlichen Instinkt" der Griechen gibt, welcher das Folgende ausrufe: "Die Gewalt giebt das erste Recht, und es gibt kein Recht, das nicht in seinem Fundamente Anmaßung Usurpation Gewaltthat ist." (Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Der griechische Staat. KSA 1,770) Vgl. Friedrich KAULBACH, der den Gedanken einer Inspiration des Nietzscheschen Gerechtigkeitsbegriffs von griechischen Vorstellungen als naheliegend ansieht: F. KAULBACH: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie (1980), S. 206 f.

⁶ Vgl. die von Bernhard TAURECK erarbeitete Differenz von Macht und Gewalt bei NIETZSCHE: B. TAURECK: Macht, und nicht Gewalt. Ein anderer Weg zum Verständnis Nietzsches (1976). Vgl. auch DERRIDAS Problematisierung des Begriffs "Gewalt" in der deutschen Sprache im Zusammenhang mit Walter BENJAMINS Text "Zur Kritik der Gewalt": Jacques DERRIDA: "Gesetzeskraft" (1991), S. 12 ff. et passim.

Indem sie steuernd in den an sich regellosen Kampf der Mächte von einer der agierenden Parteien eingesetzt wird, subventioniert sie bestimmte Machtkomplexe und verschafft ihnen die Möglichkeit der Existenz und schließt dabei gewisse andere vom Geschehen aus. Auf diese Weise erhält der Machtkampf eine Richtung seiner Entwicklung. Der Wettbewerb aber bleibt erhalten. Nur die Rechtsordnung, die allen Kampf zu ersticken suchte, wäre ein "lebensfeindliches Princip".

Weiterhin kann man Rechtszustände auch insofern als Ausnahmezustände verstehen, als man den Begriff des Lebens nicht allein auf das gesellschaftlich menschliche Leben beschränken muß. Gemessen an der Fülle des Lebens, das bestens ohne Recht auskommt – im Pflanzenreich, im Reich der Bakterien, der Mineralien, in weiten Teilen der Tierwelt und auch innerhalb der vegetativen Funktionen beim Menschen selbst, ist es nicht unangebracht, Rechtszustände in der Tat als Ausnahme zu betrachten. Darüber hinaus kann jede Entwicklung des Lebendigen generell und möglichst neutral als ein Ersetzen des Alten durch Neues interpretiert werden. Dieser Vorgang kann dann aber auch als Überwältigung, Vergewaltigung, Umorganisation betrachtet werden, um das Moment des meist unfreiwilligen Untergangs des Alten zu betonen und dessen Pendant, den Kampf des Neuen um den Aufstieg. Der wertende Ton der Moral ist diesen Vorgängen ebenso unadäquat wie der des Rechts.⁷

1. Freund - Feind

Innerhalb entstandener Rechtsgemeinschaften, die in ihren Anfängen noch als weitgehend geschlossene, überschaubare Gruppen zu denken sind, entwickelt sich gegenüber den einzelnen Eigenschaften ihrer Mitglieder ein ambivalentes Verhältnis, das in seiner Entstehung darauf beruht, daß die Rechtsgemeinschaft durch äußere Gefahren in ihrem Bestand ständig gefährdet ist. Die Eigenschaft eines Mitglieds, seine hohe Aggressivität und leichte Reizbarkeit etwa, die sich zuweilen in Handgreiflichkeiten entlädt und damit unter Umständen zum Gegenstand des Rechts gerät, wird zum einen als schlecht bewertet und bestraft, wenn sie sich nach in-

⁷ Vgl. F. NIETZSCHE: Die fröhliche Wissenschaft [im Folgenden = FW] 4; KSA 3,376: "Das Neue ist aber unter allen Umständen das Böse, als Das, was erobern, die alten Grenzsteine und die alten Pietäten umwerfen will; und nur das Alte ist das Gute! Die guten Menschen jeder Zeit sind Die, welche die alten Gedanken in die Tiefe graben und mit ihnen Frucht tragen, die Ackerbauer des Geistes. Aber jedes Land wird endlich ausgenützt, und immer wieder muss die Pflugschar des Bösen kommen."

nen, gegen Mitglieder der eigenen Rechtsordnung wendet. Sie wird jedoch wertvoll, wenn sie sich in der Auseinandersetzung mit Feinden äußert, Unter diesem Blickwinkel gilt sie alsdann als gut. Die Eigenschaft ist nicht als solche gut oder schlecht, sondern hängt in ihrem Wert von der jeweiligen Situation ab. in der sie als Handlung zu Tage tritt. Das Recht, das diesem Umstand Rechnung trägt, bewertet dann allein die jeweilige Handlung und ihre Wirkungsrichtung, Freund oder Feind. Es bewertet jedoch notwendig von sich aus, d. h. die Rechtsprechung bestimmt die Wirkungsrichtung der Tat, indem sie festlegt, was "Freund", was "Feind" ist. Für das handelnde Individuum kann hingegen davon ausgegangen werden. daß seine rechtsrelevant aggressive Tat aus seiner Sicht immer einem "Feind" galt. Dabei ist unterstellt, daß es der freien Willensentscheidung des Täters anheimgestellt ist, zu handeln oder nicht. Die Freiheit vom Naturzwang ist wesentliche Voraussetzung des Rechts. Darüber hinaus wird das Innere des Individuums, seine Gesinnung, für NIETZSCHE nicht zum Gegenstand des Rechts. Allein die Handlung und ihre Richtung unterliegen rechtlicher Beurteilung. Moralische Beurteilung, die NIETZSCHE letztlich aus dem Recht herauszuhalten bestrebt ist, wäre im Unterschied dazu versucht, die zugrunde liegende Gesinnung zu bewerten, aus der heraus eine Handlung geschieht.

"Das Gesetz, die gründlich realistische Formulirung gewisser Erhaltungsbedingungen einer Gemeinde, verbietet gewisse Handlungen in einer bestimmten Richtung, namentlich insofern sie gegen die Gemeinde sich wenden: sie verbietet nicht die Gesinnung, aus der diese Handlungen fließen, – denn sie hat dieselben Handlungen in einer anderen Richtung nöthig – nämlich gegen die Feinde der Gemeinschaft. Nun tritt der Moralist-Idealist auf und sagt 'Gott siehet das Herz an: die Handlung selbst ist noch nichts; man muß die feindliche Gesinnung ausrotten, aus der sie fließt…'."

2. Herren- und Sklavenmoral

Man kann anhand des Zitats zeigen, wie NIETZSCHE zwei Arten der Moral skizzenhaft andeutet. Die eine formuliert sich im Recht und verlangt ein ihr gemäßes, der Person unter Umständen widersprechendes äußeres Handeln. Die andere Art betrifft die Person, an welche sie sich wendet, im Innern, in ihrer Individualität. Unschwer kann man NIETZSCHEs dazugehörige Analyse anwenden, wonach die Moralen entweder nach gut

und schlecht der Handlung oder auf der anderen Seite nach gut und böse der Gesinnung bzw. des Individuums als Ganzem unterscheiden. Die Schlagworte Herren- und Sklavenmoral gehören in diesen Zusammenhang. In einer Herrenmoral wird dem einzelnen unter Zwang auferlegt, zu tun, was das Recht gebietet. Er muß abwägen, ob er dem Recht, dem er sich in der Regel in weiten Teilen unterwirft, auch in Bereichen, die ihm als einzelner widerstreben, Gehorsam leistet oder ob er in einem solchen Fall die Gesetze bricht und sich unter Androhung von Strafe etwas für sich herausnimmt. Gehorsam oder Verweigerung im Handeln bleiben zugestandenermaßen der freien Entscheidung des Subjekts und seiner Verantwortung anheimgestellt, über das Ergebnis, und nur darüber, wird das Urteil gesprochen. Die Moral verlangt dagegen auch noch die innere Übereinstimmung mit der jeweiligen Regel und zeiht das widerstrebend, aber gesetzmäßig handelnde Individuum zumindest der Heuchelei als dem Auseinanderklaffen von Gesinnung und Tat.

NIETZSCHE verficht vehement das Recht des einzelnen, Ausnahme zu sein, etwas gegen die Regel sagen zu dürfen, nicht blind der Regel folgen zu müssen, die Regel als auferlegtes Joch spüren zu dürfen. Er betont zugleich die Bedeutung der Regel für die Menschheit.

"Wir Andern sind die Ausnahme und die Gefahr, – wir bedürfen ewig der Vertheidigung! – Nun, es lässt sich wirklich etwas zu Gunsten der Ausnahme sagen, vorausgesetzt, dass sie nie die Regel werden will."

Es ist darauf hinzuweisen, daß hiermit kein Plädoyer für die Unantastbarkeit einer bestimmten Regel gehalten ist, die der Korruption durch die Ausnahmen enthoben sein soll. Vielmehr gilt für NIETZSCHE, daß Ausnahmen innerhalb einer jeden Regel "der Vertheidigung bedürfen". Die von NIETZSCHE zurückgewiesene Möglichkeit, die Ausnahme zur Regel zu erklären, hieße nicht eine Ausnahme zur Regel machen, sondern die inkommensurable Vielfalt der Ausnahmen zu verordnen und damit den Begriff der Regel an seine äußerste Grenze zu treiben. Der Zustand permanenter Ausnahmen macht die für den Menschen so wichtige Möglichkeit der Orientierung zunichte und erschwert die Anwendung des Begriffs Regel fast bis zur Unmöglichkeit. Im selben Aphorismus bezeichnet NIETZSCHE es als "die grösste Arbeit der Menschen bisher [...] über sehr

⁹ FW, 76; KSA 3,432. Es wäre hier etliches zur Bedeutung dessen zu sagen, was die unterstellte Gemeinsamkeit im Fürwahrhalten, die "Zucht des Kopfes – ihre "Vernünftigkeit" für die Menschen leistet und inwiefern der Philosoph als derjenige, der gegen seine Zeit das, was als unbestritten gilt, andenkt, damit ein Verbrechen begeht.

viele Dinge mit einander übereinzustimmen und sich ein Gesetz der Uebereinstimmung" auferlegt zu haben. 10

An dieser Stelle kann erläuternd auf die besondere Bedeutung des Geständnisses im Strafrecht hingewiesen werden. Zum einen, das bleibt unbenommen, bildet es ein schwerwiegendes Indiz, wenn auch noch nicht die evidentia rei, zum anderen aber, und darauf sei im vorliegenden Zusammenhang das Augenmerk gelenkt, unterwirft sich der Täter in gewisser Hinsicht aus eigener Einsicht der ihn verurteilenden Macht, die ein Organ zur Sanktionierung der herrschenden Regel darstellt. Er erklärt sich damit als Teil eines Ganzen. Er erkennt die verurteilende Macht – noch nicht unbedingt das Urteil – an und trägt so zum weiteren Bestand dieser Macht bei. Michel FOUCAULT schreibt:

"[...] außerdem kann das Verfahren [des Gerichts; Anm. d. Verf.] nur dann den Charakter willkürlicher Autorität verlieren und zu einem wirklichen Sieg über den Angeklagten und zu einem Triumpf der Wahrheit werden, wenn der Verbrecher selbst die Verantwortung für sein Verbrechen übernimmt [...]". ¹¹

Man halte zum Vergleich das Ethos des SOKRATES daneben, der aus Achtung vor den Gesetzen das Fluchtangebot des KRITON ablehnt und den Schierlingsbecher akzeptiert. Die platonisch-sokratische Argumentation zur Begründung dieses Schrittes kulminiert in den Worten, die der platonische Sokrates die personifizierten Gesetze zu sich in einem fiktiven Dialog sprechen läßt:

"Ist es also nicht so, [...] daß du Deine Verträge mit uns und deine Versprechen übertrittst, die du doch nicht gezwungen abgelegt hast noch überlistet noch in der Notwendigkeit, dich in kurzer Zeit zu beraten, sondern siebzig Jahre lang, während deren du hättest fortgehen können, wenn wir dir nicht gefielen und du die Bedingungen nicht für billig hieltest. [...] So vorzüglich vor allen Athenern hat dir die Stadt gefallen, und wir, die Gesetze, also auch. Denn wem würde eine Stadt wohl gefallen ohne die Gesetze! Und nun also willst du doch dem Versprochenen nicht treu bleiben? [...]Du selbst aber, wenn du zuerst in eine der nächstgelegenen Städte gehst, sei es nach Theben oder nach Megara, denn wohleingerichtet sind beide: so kommst du als ein Feind ihrer Verfassung; und wer nur seiner eignen

¹⁰ Vgl. NIETZSCHEs analoge Einschätzung der Erziehung und der Bildung, deren vornehmliche Bedeutung in der Unterstützung der Regel gegen die Überhandnahme der Ausnahme besteht: NIETZSCHE: Nachlaß Frühjahr – Sommer 1888, 16 [6]; KSA 13,484 f. Aus dieser Perspektive wird auch der "Kampf gegen große Menschen" eine Leistung der Vernunft: NIETZSCHE: Nachlaß Frühjahr – Sommer 1888, 16 [9]; KSA 13,485.

¹¹ Michel FOUCAULT: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (1994), S. 52.

Stadt zugetan ist, wird dich scheel ansehen als einen Verderber der Gesetze, und so wirst du nur das Ansehen deiner Richter befestigen, daß sie dafür gelten werden, in deiner Sache recht gerichtet zu haben."¹²

Eine Steigerung der Anerkennung des Rechts skizziert dann wiederum NIETZSCHE, indem er konsequent weiterdenkt. Im Aphorismus "Aus einer möglichen Zukunft" heißt es:

"Ist ein Zustand undenkbar, wo der Übelthäter sich selber zur Anzeige bringt, sich selber eine Strafe öffentlich dictirt, im stolzen Gefühle, dass er so das Gesetz ehrt, das er selber gemacht hat, dass er seine Macht ausübt, indem er sich straft, die Macht des Gesetzgebers? [...] Diess wäre der Verbrecher einer möglichen Zukunft, welcher freilich auch eine Gesetzgebung der Zukunft voraussetzt [...]."¹³

In einer Sklavenmoral gibt es eine souveräne, und das heißt eben auch unbeurteilte, Entscheidungsgewalt nicht. Man mag handeln wie man will, gut oder schlecht, recht oder unrecht, man ist immer schon gut oder böse. Denn auf unsere Gesinnung haben wir keinen Einfluß. Sie ist ein Teil dessen, was wir freiheitslos sind, und das moralische Urteil bezieht sich eben darauf. Es wird das Ideal einer persönlichen Verfasstheit unterstellt, der es unbedingt zu entsprechen gelte.

Es wird, wie ich hoffe, im weiteren Verlauf der Arbeit klarer werden, inwieweit NIETZSCHE mit den soeben genannten und angedeuteten Schlagworten keine inhaltlich konkreten Moralen klassifiziert, sondern eine Unterscheidung an die Hand geben will, mit deren Hilfe es möglich wird, die grundsätzliche Stildifferenz der beiden Moralarten zu erfassen. Eine wesentliche Schwierigkeit dieser Unternehmung liegt darin, daß die Moral, die auf die Gesinnung zielt, im Wortgebrauch durchweg als die Moral überhaupt gilt, wohingegen die Moral der anderen Art besser verstanden wird, wenn man sie mit einem weitgehend entgrenzten Begriff von Recht oder als Rechtsordnung bezeichnet.

3. "Naturgeschichte von Pflicht und Recht"

Dem Bisherigen zufolge ist zwar eine Erklärung gegeben, warum es zur Ausbildung eines Rechts und einer dazugehörigen Gesellschaft gekommen ist, nicht erklärt ist jedoch das Wie dieses Vorgangs. Es sei also die Frage

¹² PLATON: Kriton 52 e - 53 c.

¹³ MR 187; KSA 3,160.

gestellt, auf welche Weise sich Rechtsordnungen bilden. NIETZSCHE erzählt in der "Morgenröthe" die "Naturgeschichte von Pflicht und Recht". Dort heißt es:

"Unsere Pflichten – das sind die Rechte Anderer auf uns. Wodurch haben sie diese erworben? Dadurch, dass sie uns für vertrags- und vergeltungsfähig nahmen, für gleich und ähnlich mit sich ansetzten [...] Wir erfüllen unsere Pflicht – das heisst: wir rechtfertigen jene Vorstellung von unserer Macht, auf welche hin uns Alles erwiesen wurde [...] Meine Rechte: das ist jener Theil meiner Macht, den mir die Anderen nicht nur zugestanden haben, sondern in welchem sie mich erhalten wollen. Wie kommen diese Anderen dazu? Einmal: durch ihre Klugheit und Furcht und Vorsicht: sei es, dass sie etwas Ähnliches von uns zurückerwarten (Schutz ihrer Rechte), dass sie einen Kampf mit uns für gefährlich oder unzweckmässig halten, dass sie in jeder Verringerung unserer Kraft einen Nachtheil für sich erblicken, weil wir dann zum Bündniss mit ihnen im Gegensatz zu einer feindseligen dritten Macht ungeeignet werden. [...]"

Und einige Zeilen weiter noch einmal besonders deutlich:

"Wo Recht herrscht, da wird ein Zustand und Grad von Macht aufrecht erhalten, eine Verminderung und Vermehrung abgewehrt. Das Recht Anderer ist die Concession unseres Gefühls von Macht an das Gefühl von Macht bei diesen Anderen."¹⁴

Daran erscheint mir zunächst folgendes interessant: Der Zweck des Rechts, als Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten, wie ihn NIETZ-SCHE hier darstellt, ist einzig ein formaler: die Aufrechterhaltung eines Machtverhältnisses. Inhaltlich bleibt die Bestimmung leer. Es gibt keinen bestimmten Machtzustand, den das Recht aufrechterhalten sollte, außer demjenigen, dem es jeweils entstammt, das allein ist seine "moralinfreie" oder, wenn man so will, übermoralische Bestimmung. Das Recht besitzt keine lineare Genese aus einem einsinnigen Ursprung, sondern entsteht jeweils aus einer inkommensurablen Fülle von Ursachen. Es besitzt ebenso kein Ziel, in dem es einzig seine Erfüllung fände. Man könnte es ebensogut und provokativ als organisierte Form der Ungerechtigkeit bezeichnen. FOUCAULT schreibt treffend:

"Die Menschheit schreitet nicht langsam von Kampf zu Kampf bis zu einer universellen Gegenseitigkeit fort, worin die Regeln sich für immer dem Krieg substituieren; sie verankert alle ihre Gewaltsamkeiten in Regelsystemen und bewegt sich so von Herrschaft zu Herrschaft."¹⁵

¹⁴ MR 112; KSA 3,100.

¹⁵ Michel FOUCAULT: Nietzsche, die Genealogie, die Historie (1993), S. 78. Vgl. dazu

Das Recht verdankt sich einem gegenseitigen Abschätzen von Mächten. die ihr Maß immer nur an anderen Mächten haben. 16 Innerhalb dieser Machtrelationen gibt es keine absoluten Größen, nach welchen gemessen werden könnte. Bemerkenswert an dieser Vorstellung ist auch der Status des Gefühls von Macht. Darin liegt vor allem die betonte Absage an die Vorstellung einer feststehenden, konstanten, substantiellen Machteinheit, der durch ihre fixe Größe ein adäquater Platz in einer Hierarchie anderer feststehender Machteinheiten zukäme. Betont NIETZSCHE, daß das Gefühl von Macht entscheidend ist für die Ausbildung einer Rechtsordnung, so betont er damit zugleich die Instabilität der Machtrelationen, die auf der äußerst veränderungsanfälligen Basis von Gefühlen beruht. Selbst wenn man eine konstante Machteinheit unterstellen würde, so bliebe sie für das Kalkül der Mächte bedeutungslos, denn dieses beruht auf dem jeweiligen Gefühl von Macht, nicht auf seiner vermeintlich tatsächlichen Machtfülle. 17 Mit der grundsätzlich immer wieder möglichen Veränderung im labilen Gefüge der gegenseitigen Machtabschätzungen wird auch die Veränderung des Rechts, das lediglich eine retardierende, konservierende Funktion übernimmt, jederzeit möglich. Jede Machtstruktur sucht sich die ihr angemessene Ordnung, sucht ihr Recht.¹⁸

Gilles DELEUZE: Ein neuer Kartograph. (Überwachen und Strafen) (1995). DELEUZE interpretiert vor dem Hintergrund der Foucaultschen Arbeit "Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses" dessen Auffassung der Gesetze und des Rechts: "Foucault zeigt, daß das Gesetz sowenig ein Friedenszustand wie das Resultat eines gewonnenen Krieges ist: es ist der Krieg selbst, die Strategie dieses aktuell stattfindenden Krieges [...]." S. 46 f.

16 Vgl. Volker GERHARDT: Das "Princip des Gleichgewichts" (1988): ",Gleichheit" wird hier aber nicht vom Standpunkt eines neutralen Beobachters festgestellt, sondern sie ist Ausdruck einer geschätzten Entsprechung zwischen den Mächten selbst. Der Urteilsstandpunkt liegt stets in der Macht, die sich im Verhältnis zu einer anderen Macht als gleich beurteilt" (S. 105). GERHARDT erarbeitet in seiner Studie auch die entstehenden parallelen Auffassungen des statischen wie des dynamischen Gleichgewichts in den Disziplinen Physik, Volkswirtschaftslehre und Politik, die NIETZSCHE zur Kenntnis genommen hat. Darüber hinaus verweist er auf die Skepsis, mit der Nietzsches Baseler Kollege und väterlicher Freund Jacob BURCKHARDT die außenpolitische Idee des Gleichgewichts betrachtet (S. 110 ff.). Vgl. zum eben genannten Text auch die in der Zielsetzung leicht geänderte und in den Ergebnissen modifizierte Variante: Volker GER-HARDT: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches (1996). Vor allem die Abschnitte des V. Kapitels "Das Gefühl der Macht. Die Psychologie der Macht in Nietzsches mittlerer Periode": 7. "Macht und Recht: Das Prinzip des Gleichgewichts", 8. "Macht als Relationale Größe", 9. "Machtgefühl" und 10. "Strukturmerkmale der psychologisch erschlossenen Macht", S. 144 - 166.

17 Vgl. "Daher das berühmte unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet (oder genauer: quantum potentia valere creditur)." MA I, 93; KSA 2,91.

18 Interessant erscheint der Gedanke, daß legale Änderungen des Rechts sich zwar in

4. Rechtsauffassung von M. Foucault

Ein Exkurs zur Rechtsauffassung Michel FOUCAULTs wird das Gesagte möglicherweise verdeutlichen. FOUCAULT denkt in seinem Buch "Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses" das Recht ähnlich moralfern wie NIETZSCHE und von Machtkategorien bestimmt. Beispielsweise interpretiert er indirekt die militärisch zeremoniale, öffentliche Hinrichtung im Mittelalter mit der Dualität von Freund und Feind, Innen und Außen.

"Dieses sorgfältige Zeremoniell [die Hinrichtung; d. Verf.] hat ganz ausdrücklich nicht nur gerichtlichen, sondern auch militärischen Charakter. Die Justiz des Königs erweist sich als bewaffnete Gerechtigkeit. Das Schwert, das den Schuldigen straft, ist dasjenige, das auch die Feinde vernichtet."¹⁹

Die Macht, die einerseits Verbrechen verbietet, muß zugleich das größte aller Verbrechen, die kalt geplante, ohne Not durchgeführte Tötung eines Menschen, selbst begehen. Sie muß hinrichten. Dieser Widerspruch bedarf der Auflösung und muß erträglich gemacht werden. Eine Möglichkeit ist die angeführte, daß jedes Verbrechen, vom einfachen Diebstahl bis zum Königsmord, als Unterwanderung derjenigen Macht gesehen wird, der man die Gesetze und den Schutz gegen Feinde verdankt. Konkret geht es dem Souverän um die Erhaltung seines Ansehens, seines Machtgefühls, das er bei anderen hervorruft, das keinen Respektverlust erträgt und sich rechtmäßig durch Anwendung von Gewalt bis hin zur Tötung des Frevlers selbstverteidigt.

"In jedem Vergehen steckt ein crimen majestatis, und noch im geringsten Verbrecher ein kleiner potentieller Königsmörder. Der Königsmörder seinerseits ist nicht mehr und nicht weniger als der totale und absolute Verbrecher, weil er nicht, wie irgendein Übeltäter, eine besondere Entscheidung der souveränen Macht angreift, sondern deren Prinzip in der physischen Person des Fürsten."²⁰

ihrer Durchführung auf ein vorgegebenes Verfahren einlassen müssen, aber dies ist nur das geregelte Ende eines an seinem Ursprung und seinen Rändern regellosen Kampfes subjektiver, wertfrei verstandener Moralen. Dieser Kampf kann analog zum vorrechtlichen Kampf der Willenskomplexe verstanden werden. Moral in diesem Sinne wäre dann wiederum eng mit den Erhaltungs- und Steigerungsbedingungen eines Lebendigen verquickt.

¹⁹ Michel FOUCAULT: Überwachen und Strafen (1994), S. 66.

²⁰ Ders., ebd., S. 71.

Die Macht muß ihre Abschätzung durch die anderen, die Untertanen im Innern sowie die konkurrierenden Staaten von Außen, erhalten und Vergehen gegen sie, die ihr Ansehen mindern, ahnden. Dies erreicht sie im Innern durch die Bestrafung, die im öffentlichen Spektakel als Selbstfeier der souveränen Macht inszeniert wird. Auf Maßnahmen, die gegen andere Staaten angewendet werden können, möchte ich nicht weiter eingehen.

In der Darstellung FOUCAULTS – das bleibt festzuhalten – wird ein und dieselbe Handlung, die Tötung eines Menschen, einmal als gut und notwendig, im Falle der Hinrichtung, und einmal als schlecht und strafwürdig, im Falle des Mordes, angesehen. Diese Interpretation ist keineswegs selbstverständlich oder etwa der Sache zu entnehmen. Bei FOUCAULT geschieht die Trennung durch die Frage nach dem "Wer" der Handlung, Souverän oder Untertan. In der weiter oben aufgeführten Stelle wurde die Aufspaltung einer Handlung von NIETZSCHE durch die Miteinbeziehung der Wirkungsrichtung, gegen Freund oder Feind der Rechtsgemeinschaft, plausibel gemacht.

5. Recht und Macht

Es scheint unnötig zu betonen, daß NIETZSCHE seine Rechtsansicht nicht als das letzte Wort zum Recht versteht. Er kann dies nicht aus der Bestimmung allen Geschehens als Machtgeschehen heraus. Seine Auffassung von Recht steht nicht über dem Vollzug von Machtprozessen. Sie ist keine Metaphysik des Rechts. Zusammenfassend noch einmal NIETZSCHE:

"Recht, auf Verträgen zwischen Gleichen beruhend, besteht, solange die Macht Derer, die sich vertragen haben, eben gleich oder ähnlich ist; die Klugheit hat das Recht geschaffen, um der Fehde und der nutzlosen Vergeudung zwischen ähnlichen Gewalten ein Ende zu machen. Dieser aber ist ebenso endgültig ein Ende gemacht, wenn der eine Theil entschieden schwächer als der andere, geworden ist [...] Rechtszustände sind also zeitweilige Mittel, welche die Klugheit anräth, keine Ziele."²¹

Das Recht stellt nicht den Versuch einer Verwirklichung metaphysischer Ordnungen dar. Vielmehr betont NIETZSCHE immer wieder die Zufälligkeit und Willkür, die am Grunde jeden Rechts zu finden sei. Mag sich nun das Recht den Anschein geben, der Vollzug einer höheren Ordnung zu sein oder nicht, bei NIETZSCHE untersteht es keinem jenseitigen Sollen, sondern die Willkür steht Pate bei seiner Einrichtung.

"Wo aber Recht nicht mehr, wie bei uns, Herkommen ist, da kann es nur befohlen, Zwang sein; wir haben Alle kein herkömmliches Rechtsgefühl mehr, desshalb müssen wir uns Willkürsrechte gefallen lassen [...]."²²

Das Recht des Herkommens ist in seiner Grundlegung um nichts weniger willkürlich als die heutigen Rechte "bei uns". Es wird nur nicht als so geartet empfunden. NIETZSCHE nutzt es zur Kontrastierung. Er stellt Rechte, die dem Laien unverständlich bleiben und nicht Ausdruck eines Rechtsempfindens sind, wie das von NIETZSCHE ausdrücklich genannte römische Recht, sogenannten Volksrechten gegenüber, die er zwar als "grob, abergläubisch, unlogisch, zum Theil albern" kennzeichnet, die aber vererbten Sitten und Empfindungen entsprochen hätten. Die Unvermeidbarkeit der Willkür bei der Einrichtung des Rechts bedeutet nicht, daß es den Machtkonstellationen, die sich ihr Recht gaben, völlig frei gestanden hätte, diese oder jene Ordnung nach ihrem Belieben zu wählen und durchzusetzen. NIETZSCHEs Ansicht nach herrscht hier eher eine 'gemilderte Notwendigkeit'. Da das neu zu gebende Recht den Machtverhältnissen adäquat sein muß, um überhaupt Bestand haben zu können, hat es eine Vorgabe, der gegenüber es nicht beliebig agieren kann. Von einer gemilderten Notwendigkeit kann gesprochen werden, weil in der konkreten Ausformung des Rechts Spielräume vorhanden sind, innerhalb derer das Funktionieren desselben gewährleistet bleibt. In diesen Spielräumen und deren Ausdehnung, Ausdeutung und Verschiebung liegt eine nicht unerhebliche Freiheit.

Erkennt man jedoch die Willkür, die bereits im Ausnutzen der Spielräume herrscht, nicht an, so ließe sich weiter nach den Gründen für die jeweilige Rechtsordnung fragen: Warum überhaupt der Übergang vom Naturzustand in den Rechtszustand? Warum gerade zu diesem Zeitpunkt? Warum bezogen auf diese und nicht auf eine größere oder kleinere Gruppe? Warum formulieren gerade diese Mächte ihre Erhaltungsbedingungen als Recht? Antworten auf diese Fragen könnten immer noch weiter befragt werden. Der Sache nach käme man an kein Ende. Insofern ist es die Willkür, die dieses Fragen beendet, genau dann, wenn dem Fragenden die gegebenen Antworten ausreichend erscheinen. Somit bestimmt ein im Grunde willkürlich gesetztes Ende, was als die ausreichende Begründung für das Recht gilt. Als irritierend wird diese Willkür dann empfunden und erkennbar, wenn ein anderer die Begründung überraschend weiter befragt, weil er offensichtlich an den gegebenen Gründen kein Genügen hat.

Wenn Recht, wie es NIETZSCHES Auffassung ist, auf zeitbedingten Machtabschätzungen beruht, so ist jede andere Rechtsbegründung eine dem Recht äußerliche, nachträglich angetragene Ursachenfiktion. Dann hat selbst die Gerechtigkeit mit dem Recht nichts zu tun, allenfalls als "elende Tautologie": Gerecht ist, was Recht ist. Im Recht formulieren sich die Bedingungen einer Machtstruktur, um sich so an der Macht zu halten. Die Moral hat hier keinen Ort, wenn nicht Moral verstanden wird als die Forderungen einer spezifischen Machtstruktur, die über die formulierten Rechte hinausgehen oder denselben bereits zugrunde liegen. Mit NIETZ-SCHE:

"Ich verstehe unter 'Moral' ein System von Wertschätzungen, welches mit den Lebensbedingungen eines Wesens sich berührt."²³

Die Moral im Sinne NIETZSCHES wäre ebenso abhängig von den Schwankungen der Machtgefühle wie das Recht und besäße lediglich einen abhängigen, mittelbaren normativen Charakter. Entscheidend an dieser Moralauffassung ist die Koppelung der moralischen Forderungen an Lebensbedingungen. Eine Moral der absoluten Forderungen, die noch Tugenden an sich zu kennen glaubt, ist von einer solchen Auffassung grundsätzlich unterschieden. In diesen Zusammenhang kann NIETZSCHES Äußerung gestellt werden:

"Man soll die Tugend gegen die Tugendprediger vertheidigen: das sind ihre schlimmsten Feinde. Denn sie lehren die Tugend als ein Ideal für Alle [...]. "²⁴

Dennoch widerfährt selbst der absoluten Moral in NIETZSCHES Moraldenken Gerechtigkeit.²⁵ Denn dort, wo zu den Lebensbedingungen eines Wesens unbedingte moralische Forderungen zählen, ist sie, vom Standpunkt seiner Moral "im Umgang mit Moralen"²⁶, in ihrem Recht, d. h. hier, die

²³ Zitiert nach Karl SCHLECHTA: Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden (1994), Bd. III, S. 925. Zu dieser Stelle gibt die einschlägige Konkordanz an, das Manuskript sei "verloren": Konkordanz. Der Wille zur Macht: Nachlaß in chronologischer Ordnung der Kritischen Gesamtausgabe. In: Nietzsche-Studien 9; 1980, S. 446 – 465, hier S. 456.

²⁴ NIETZSCHE: Nachlaß Herbst 1887, 10 [109]; KSA 12,517. "Tugend" kann für diesen Zusammenhang mit Moral gleichgesetzt werden.

²⁵ Vgl. Friedrich KAULBACH: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, S. 200: "Von hier ausgehend hat der Richter-philosoph die Aufgabe, jeweils eine Weltinterpretation einerseits der Kritik zu unterwerfen, andererseits ihr aber "Gerechtigkeit" dadurch widerfahren zu lassen, daß er sie als Symptom eines bestimmten Seinscharakters interpretiert und ihre Bedeutsamkeit für dessen Willen würdigt. In diesem Sinne hat Nietzsche auch sogar den Positionen, auf deren Überwindung es ihm vor allem ankommt, "Gerechtigkeit" widerfahren lassen [...]."

²⁶ Vgl. Werner STEGMAIER: Nietzsches "Genealogie der Moral" (1994). 3. Vgl. auch

Durchsetzung dieser Erhaltungsbedingung kann von keinem übergeordneten Standpunkt mehr kritisiert werden. Ins Unrecht gerät sie erst dann, wenn sie sich anschickt, den ihr zugehörigen Bereich zu überschreiten, wenn sie ihre Herkunft aus den Lebensbedingungen verleugnet und zur Forderung nach gleichen Tugenden für alle unter Absehung der Lebensbedingungen sich versteigt; wenn sie es unterläßt, sich in die Reihe möglicher Ordnungen, die keinen Vorrang untereinander kennen, zu stellen; wenn sie es versäumt, ihren eigenen Selbstbehauptungswillen und Einzigkeitsanspruch ebenso anderen Ordnungen zuzugestehen und es nicht darauf ankommen läßt, wer sich unter gegebenen Bedingungen durchsetzt, kurz: wenn sie in der Auseinandersetzung mit anderen Vor-Rechte beansprucht.

II. VERBRECHEN UND STRAFE

NIETZSCHES Auffassung von Verbrechen und Strafe steht in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Vorstellung von Recht als Konservierungsmittel von Machtstrukturen. Als solches stellt das Recht Bedingungen fest und unterstützt den Glauben an Festes, der zur lebensnotwendigen "Menschen-Klugheit" zählt.²⁷ Es steht damit gegen den Gedanken des Willens zur Macht, der Verzicht auf alles Überzeitliche leistet, obwohl es selbst ein Produkt von Willen-zur-Macht-Prozessen ist.

1. Verbrechen

Das Verbrechen gilt der Gemeinschaft als Anschlag auf das Gleichgewicht der Mächte, die sich unter einem Recht vertragen haben. Eine Störung des Gleichgewichts stellt die bestehende Ordnung und die Mächte selbst in Frage. Eine Funktion der Strafe wird als der Versuch begriffen, das Gleichgewicht wiederherzustellen. Der Umgang mit dem Schädiger wird ebenfalls durch die herausragende Bedeutung des Gleichgewichtsgedankens bestimmt. So kann es dem Recht nicht darum gehen, den Verbrecher

ders.: Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder ein Nietzscheanismus? (1997), S. 320 f.

27 Vgl. F. NIETZSCHE: Zarathustra [im Folgenden = Za] II, Von den berühmten Weisen; KSA 4,133 ff.

über Gebühr der Rache der Geschädigten preiszugeben.²⁸ Denn eine überhöhte Strafe würde ihrerseits den angestrebten Ausgleich zwischen den Parteien zur Wiedererlangung des Gleichgewichts behindern. Der bestrafte Verbrecher wäre nun seines zum Ausgleich notwendigen Gewichts beraubt. Justitias Waage würde in der Folge zur anderen Seite tendieren.

"Gleichgewicht ist also ein sehr wichtiger Begriff für die älteste Rechts- und Morallehre; Gleichgewicht ist die Basis der Gerechtigkeit. Wenn diese in roheren Zeiten sagt 'Auge um Auge, Zahn um Zahn', so setzt sie das erreichte Gleichgewicht voraus und will es vermöge dieser Vergeltung erhalten […] vermöge des ius talionis wird das Gleichgewicht der gestörten Machtverhältnisse wiederhergestellt: denn ein Auge, ein Arm mehr ist in solchen Urzuständen ein Stück Macht, ein Gewicht mehr."²⁹

In NIETZSCHEs Strafauffassung wird wie bereits in seiner Sichtweise des Rechts deutlich, daß die Strafe einem Nutzenkalkül unterliegt. Eine bestimmte Machtkonfiguration versucht sich zu erhalten oder gar auszuweiten. Die Frage nach dem Nutzen für diese spezielle Konfiguration bildet bei der Strafanwendung den Hintergrund.

Anknüpfend an den Gedanken des Gleichgewichts, läßt sich mit NIETZ-SCHE im Recht eine Tendenz feststellen, sein Urteil zunehmend "unpersönlicher" zu gestalten. Während Rache allein den Standpunkt des Geschädigten berücksichtigt und im Extremfall dessen Vergeltungsbedürfnis zum alleinigen Maßstab bei der Strafzumessung macht, wird durch die Aufrichtung der Gesetze etwas Gegenteiliges erreicht. Denn, wenn es Gesetze gibt, so können ganz abstrakt Übertretungen als Frevel am Gesetz verstanden werden. Das Persönliche oder anders das Individuelle tritt zurück. Die Betrachtung löst so ihre Aufmerksamkeit von dem in Folge einer Tat unmittelbar entstandenen Schaden. Auf diese Weise wird sie frei für die abstrakte Betrachtung der Tat, die es ermöglicht, den Täter distanziert, affektlos zu betrachten und ihm eine Strafe aufzuerlegen, die innerhalb des Nutzenkalküls der Rechtsordnung angemessen und sinnvoll erscheint. 121

²⁸ Zum Gedanken der Rache bei NIETZSCHE als "böse Vergeltung" und als "Austausch" von Mächten unter Beibehaltung des eigenen Gesichtspunkts im Unterschied zur "Dankbarkeit" als "gute Vergeltung" vgl. Josef SIMON: Moral oder Gerechtigkeit. Überlegungen zu einem Grundproblem der metaphysischen Ethik (1982), S. 206, Anm. 37.

²⁹ MA II, 2. Der Wanderer und sein Schatten 22; KSA 2,556.

³⁰ Vgl. GM II, 11; KSA 5, 312.

³¹ In diesem Sinne wäre das System der Blutrache im Verständnis NIETZSCHEs eine Rechtsordnung, da in ihr vom individuellen Racheverlangen abgesehen wird und man nolens volens dem allgemeinen Verständnis des Äquivalents zu folgen hat.

"Es handelt sich hier am wenigsten um den unmittelbaren Schaden, den der Schädiger angestiftet hat: von ihm noch abgesehen, ist der Verbrecher vor allem ein 'Brecher', ein Vertrags- und Wortbrüchiger gegen das Ganze, in Bezug auf alle Güter und Annehmlichkeiten des Gemeinlebens, an denen er bis dahin Antheil gehabt hat. Der Verbrecher ist ein Schuldner, der die ihm erwiesenen Vortheile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar an seinem Gläubiger vergreift: daher geht er von nun an, wie billig, nicht nur aller dieser Güter und Vortheile verlustig, – er wird vielmehr jetzt daran erinnert, was es mit diesen Gütern auf sich hat. Der Zorn des geschädigten Gläubigers, des Gemeinwesens giebt ihn dem wilden und vogelfreien Zustande wieder zurück, vor dem er bisher behütet war."³²

Entgrenzt man die Bestimmung des Verbrechens als juridifizierbares Vergehen gegen das formulierte Gesetz einer Gesellschaft und weitet es aus auf iede Tat, die die Regeln des Bestandes einer Gesellschaft, mithin die Gesellschaft selbst, in Frage stellt, dann weitet sich notwendig auch der Begriff des Verbrechers. Als Verbrecher kann dann bereits derienige bezeichnet werden, der das, was seiner Zeit als selbstverständlich gilt und worauf sich ihr Bestand gründet, in Frage stellt. Eine Gesellschaft, die ihre bislang selbstverständlichen Grundlagen einbüßt, wird in ihrer Beständigkeit wesentlich erschüttert.33 Von nun an ist sie auf Gründe für die Geltung ihrer Grundlagen angewiesen. Ihr bisheriges Fundament wird dem Für und Wider argumentativer Auseinandersetzung ausgeliefert, dem es zuvor entzogen war. Jede Begründung aber, und mag sie noch so unangreifbar erscheinen, steht im unabschließbaren Wettbewerb der Argumente und kann ihrer selbst niemals absolut sicher sein. Die Aufgabe der Philosophie, die wesentlich auch darin besteht, frei von den Beschränkungen anderer wissenschaftlicher Disziplinen auf ihren vorgegebenen Gegenstand und ihre Methoden, vermeintlich Selbstverständliches zum Gegenstand ihres Fragens zu machen, kann daher cum grano salis als gesellschaftsgefährdend angesehen werden:

"Es will mir immer mehr so scheinen, dass der Philosoph als ein nothwendiger Mensch des Morgens und Übermorgens sich jederzeit mit seinem Heute in Widerspruch befunden hat und befinden musste [...] Bisher haben alle diese ausserordentlichen Förderer des Menschen, welche man Philosophen nennt, und die sich selbst selten als Freunde der Weisheit, son-

³² GM II, 9; KSA 5,307.

³³ Für NIETZSCHE gilt zwar: "Was wir ohne Gründe glauben gelernt haben, ist am schwersten durch Gründe zu erschüttern." (NIETZSCHE: Nachlaß Sommer – Herbst 1882, 3 [1] 216; KSA 10,79). Das heißt aber auch, daß es eine wesentliche Erschütterung bedeutet, das Selbstverständliche von Gründen abhängig zu machen.

dern eher als unangenehme Narren und Fragezeichen fühlten –, ihre Aufgabe [...] darin gefunden, das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein."³⁴

Anschließend an die Überlegung, daß der Verbrecher sich lediglich an einer willkürlichen und unter bestimmten Bedingungen erstellten Rechtsordnung vergeht, wird es NIETZSCHE nun möglich, das Verbrechen moralfrei dahingehend zu befragen, ob es sich unter Umständen sogar als Element eines neuen Gesetzes, eines neuen Rechts durchsetzen und etablieren kann. Je nachdem, wie diese Frage beantwortet wird, spricht man weiterhin von einem Verbrechen oder aber von einem Fortschritt hinsichtlich der Sitten oder Gesetze.

"Plato hat es prachtvoll beschrieben, wie der philosophische Denker inmitten jeder bestehenden Gesellschaft als der Ausbund aller Ruchlosigkeit gelten muss: denn als Kritiker aller Sitten ist er der Gegensatz des sittlichen Menschen, und wenn er es nicht so weit bringt, der Gesetzgeber neuer Sitten zu werden, so bleibt er in der Erinnerung der Menschen zurück als "das böse Princip"."³⁵

Dies gilt nicht nur für die "philosophischen Denker", wie im angeführten Zitat, sondern darüber hinaus:

"Man hat viel von der Verunglimpfung wieder zurückzunehmen, mit der die Menschen alle Jene bedacht haben, welche durch die *That* den Bann einer Sitte durchbrachen, – im Allgemeinen heissen sie Verbrecher. Jeder, der das bestehende Sittengesetz umwarf, hat bisher zuerst immer als schlechter Mensch gegolten: aber wenn man, wie es vorkam, hinterher es nicht wieder aufzurichten vermochte und sich damit zufrieden gab, so veränderte sich das Prädicat allmählich [...]."³⁶

34 NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse [im Folgenden = JGB] 212; KSA 5,145. Noch DERRIDA erkennt im Verzicht auf die Beruhigung bei ein für allemal gefundenen moralischen Regeln, im Sichausetzen und Aushalten der Antinomie von Regeln und Gesetzen überhaupt eine Pflicht. Die Erschütterung des "guten Gewissens" wird so zu einer wesentlichen Funktion der Philosophie. Es ist ihr aufgegeben, nicht der Täuschung durch die Maske des stets vorteilhaften "[...] Antlitz eines guten Gewissens", das vor allem in der Form positiver Gewißheit in Erscheinung tritt, zu erliegen. Dies wird um so schwerer, da sich das "gute Gewissen" mitunter sogar der "ernsten Maske des ausgestellten schlechten Gewissens" als einer "List" bedient und "per definitionem über unendliche Ressourcen" (S. 59) verfügt: Jacques DERRIDA: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa (1992), S. 53 f. und 59.

35 MR 496; KSA 3,291.

36 MR 20; KSA 3,33. NIETZSCHE ist weit entfernt davon, Verbrechen in einfacher Umkehrung als gute Taten zu bezeichnen. Er sieht einerseits die Möglichkeiten, die die "Vogelfreiheit" von dem Herkommen, dem Gewissen, der Pflicht" (NIETZSCHE: Nachlaß Herbst 1887, 9 [120]; KSA 12,406) eröffnet. Andererseits geschieht auch das Durchbrechen der Schranken keineswegs immer mit dem Bewußtsein und der Absicht, den Horizont der Beurteilung zu verschieben oder gar zu erweitern. Im Gegenteil ist der

NIETZSCHE spricht in diesem Zusammenhang auch von:

"[...] Verbrechen mit glücklichem Ausgang (wozu zum Beispiel alle Neuerungen des moralischen Denkens gehören)."³⁷

Zum Verbrechen wird eine Tat oder ein Gedanke nach NIETZSCHE also nur in der Hinsicht einer bestimmten Perspektive. Diese betrachtet die Tat als Verbrechen, weil es gegen ihre besondere Ordnung die Hand oder die Stimme erhebt. An sich sind die Tat wie die Ansicht indifferent. Der Verbrecher ist möglicherweise nur deshalb Verbrecher geworden, weil es ihn an den falschen Ort oder in die falsche Zeit hinein verschlagen hat. Die Umstände, unter denen er auftritt, hat er nach herkömmlicher Auslegung in der Regel nicht zu verantworten. Generell gilt jedoch, daß derjenige, der die mögliche Zufälligkeit eines Verbrechens in Rechnung stellt, sich darauf beschränken wird, den Verbrecher lediglich als Feind einer besonderen Ordnung, der gerade geltenden nämlich, zu behandeln. Eine moralische Verurteilung kann unterbleiben.

Hierin liegt NIETZSCHEs eigentliches Anliegen. Die Moral aus dem Recht zu drängen und folglich die Strafe und das Verbrechen ihrem Geltungsanspruch zu entziehen.

Verbrecher in dieser Hinsicht der Mehrheitsmeinung kein Stück voraus: "Nicht nur die Zuschauer einer That bemessen häufig das Moralische oder Unmoralische an derselben nach dem Erfolge: nein, der Thäter selbst thut diess. Denn die Motive und Absichten sind selten deutlich und einfach genug, und mitunter scheint selbst das Gedächtniss durch den Erfolg der That getrübt [...]" (MA I, 68; KSA 2,80).

37 MR 98; KSA 3.89.

38 "Wie kommt es, dass jede Hinrichtung uns mehr beleidigt, als ein Mord? Es ist die Kälte der Richter, die peinliche Vorbereitung, die Einsicht, dass hier ein Mensch als Mittel benutzt wird, um andere abzuschrecken. Denn die Schuld wird nicht bestraft, selbst wenn es eine gäbe: diese liegt in Erziehern, Eltern, Umgebung, in uns, nicht im Mörder, – ich meine die veranlassenden Umstände" (MA I, 70; KSA 2,81). Vgl. auch MA II, 2. Der Wanderer und sein Schatten, 28: Das Willkürliche im Zumessen der Strafen. KSA 2,561. Eine Ausnahme in dieser Hinsicht formuliert PLATON in der weiter oben bereits zitierten Stelle), wenn er ausdrücklich darauf hinweist, daß die Gesetze dem SOKRATES gegenüber anführen, er hätte ihren Geltungsbereich, die Stadt Athen, verlassen können. Vgl. NIETZSCHE: Götzendämmerung 45, KSA 6,146: "Der Verbrecher-Typus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen. ein krank gemachter starker Mensch. Ihm fehlt die Wildniss, eine gewisse freiere und gefährlichere Natur und Daseinsform, in der Alles, was Waffe und Wehr im Instinkt des starken Menschen ist, zu Recht besteht. Seine Tugenden sind von der Gesellschaft in Bann gethan."

39 "[...] so scheue man sich nicht, seine Consequenz zu ziehen und den Verbrecher wie einen Geisteskranken zu behandeln: vor Allem nicht mit hochmüthiger Barmherzigkeit, sondern mit ärztlicher Klugheit, ärztlichem guten Willen" (MR 202; KSA 3,176). Vgl. auch Werner STEGMAIER: Nietzsches "Genealogie der Moral' (1994), S. 147.

"Man soll das Reich der Moralität Schritt für Schritt verkleinern und eingrenzen; man soll die Namen für die eigentlich hier arbeitenden Instinkte an's Licht ziehen und zu Ehren bringen, nachdem sie die längste Zeit unter heuchlerischen Tugendnamen versteckt wurden; [...] Die Gebiets-Verkleinerung der Moral: ein Zeichen ihres Fortschritts."40

Bei der zusätzlichen moralischen Verurteilung eines rechtmäßig verurteilten Täters entdeckt NIETZSCHE ein unbelangtes Verbrechen auf seiten der Urteilenden:

"Sträflich, nie gestraft. - Unser Verbrechen gegen Verbrecher besteht darin, dass wir sie wie Schufte behandeln."41

"Man soll den Begriff Strafe reduziren auf den Begriff: Niederwerfung eines Aufstandes [...] Aber man soll nicht Verachtung durch die Strafe ausdrücken [...] Man soll insgleichen nicht die Strafe als Buße nehmen; oder als eine Abzahlung, wie als ob es ein Tauschverhältniß gäbe zwischen Schuld und Strafe, - die Strafe reinigt nicht, denn das Verbrechen beschmutzt nicht."42

2. Strafe

In Fortführung seines Anliegens, die Moral vom Recht zu trennen, ist NIETZSCHE bemüht, den Strafbegriff zu betrachten, ohne ihn moralisch zu interpretieren. Er weist darauf hin, daß der angesetzte Zweck der Strafe, sein Sinn, im Laufe der Geschichte des Rechts wechselt, von einer Bestimmung in eine andere übergeht, unter Umständen einige Zeit noch am alten Zweck festgehalten wird, der neue jedoch schon erkennbar ist und allmählich mehr und mehr den alten zu überdecken und schließlich ganz auszulöschen beginnt. Innerhalb der sich ablösenden Zweckbestimmungen gibt es keinen Vorrang. Einen letzten oder ersten, wirklichen oder wahren Zweck gibt es nicht. Man erkennt leicht die Parallele zur an sich zwecklosen Enstehung des Rechts, dessen Zweck jeweils den Bestimmungen eines aktuellen Machtgeschehens unterworfen ist. Für die Strafe im Besonderen gilt nichts anderes als für das Recht im Allgemeinen:

"Der 'Zweck im Rechte' ist aber zu allerletzt für die Entstehungsgeschichte des Rechts zu verwenden: vielmehr giebt es für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen [...] dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stan-

⁴⁰ NIETZSCHE: Nachlaß Herbst 1887, 10 [45]; KSA 12,476 f.

⁴¹ MA I, 66; KSA 2,80.

⁴² NIETZSCHE: Nachlaß Herbst 1887, 10 [50]; KSA 12,479.

de-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird[...]."

Diese Bestimmung entgrenzt NIETZSCHE zuletzt völlig. Sie wird ihm zum Prinzip jeglichen Lebens. Für ihn gilt:

"[...] die ganze Geschichte eines 'Dings', eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen. [...] Die Form ist flüssig, der 'Sinn' ist es aber noch mehr... [...]."⁴³

Demnach kann NIETZSCHE gar nicht versuchen, den eigentlichen Zweck der Strafe auszumachen. Wenn er aber den Strafbegriff von seiner moralischen Zweckgebung lösen will, so muß er sich auf das Machtgeschehen einlassen. Dazu wählt NIETZSCHE taktisch einen negativen Weg. Er setzt dem alten Strafverständnis kein positives, neues, stark wirkendes und überzeugendes entgegen, sondern beginnt den moralischen Begriff zu erschüttern und so aufzulösen, um Platz zu schaffen für eine andere, moralfreie Bestimmung. Dies in aller Kürze: Zunächst betont NIETZSCHE, daß die Strafe in keinem Fall etwas ist, was in der Kausalverknüpfung von Ursache und Wirkung einer Tat zugehörig wäre. Strafe ist niemals die notwendig folgende Wirkung einer Handlung, mag sie als noch so ruchlos angesehen werden. Ja, er geht noch weiter, Strafe gibt es außerhalb einer Interpretation als Strafe gar nicht. NIETZSCHE bestreitet nicht, daß auf eine bestimmte unserer Taten, die von den berechtigten Institutionen als strafwürdig interpretiert wird, von Rechts wegen eine andere Handlung gegen uns erfolgt, die wir als Strafe verstehen sollen. Aber, so würde NIETZSCHE wahrscheinlich fragen, wo ist dabei auch nur ein Funke von Notwendigkeit?44 Was NIETZSCHE bestreitet, ist erneut eine Verknüpfung

⁴³ GM II, 12; KSA 5,312 ff. Zur Bedeutung und Tragweite der Rede vom "flüssigen Sinn" und zu seiner Einordnung in den Zusammenhang der abendländischen Philosophie vgl. Werner STEGMAIER: Nietzsches "Genealogie der Moral" (1994), S. 70 – 88.

⁴⁴ Eine Möglichkeit, die Willkür der Strafzuordnung und vor allem ihres jeweiligen Maßes aufzuweisen, wäre ein Vergleich verschiedenster Rechtssysteme und verschiedenen Rechtsdenkens in unterschiedlichen Kulturen und Zeiten: "Man verkennt z. B. immer noch, auch unter frei sich dünkenden Juristen, die älteste und wertvollste Bedeutung der Strafe – man kennt sie gar nicht: und so lange die Rechtswissenschaft sich nicht auf einen neuen Boden stellt, nämlich auf die Historien- und die Völker-Vergleichung, wird es bei dem unnützen Kampfe von grundfalschen Abstraktionen verbleiben, welche heute sich als "Philosophie des Rechts' vorstellen und die sämmtlich vom gegenwärtigen M<enschen> abgezogen sind" (NIETZSCHE: Nachlaß August – September 1885, 42 [8]; KSA 11,697).

von Handlung und Strafe, die unabhängig von willkürlicher menschlicher Setzung und Durchsetzung bestünde. NIETZSCHE wendet sich grundsätzlich gegen die Möglichkeit, Handlungen vergelten zu können, und bestreitet jegliche "Äquivalenz der Handlungen":

"Es kann nicht jede Handlung zurückgegeben werden: zwischen wirklichen "Individuen" giebt es keine gleiche Handlung, folglich keine "Vergeltung" …"45"

Für den Strafbegriff des Rechts bedeutet NIETZSCHEs allgemeine Strafauffassung folgendes: Strafen ist eine Sache unserer Willkür. Man kann es so oder so machen oder auch ganz lassen – wenn möglich.

"[...] Aufwiegenwollen der Schuld durch die Strafe: aber dürften wir nicht hierüber hinaus kommen können? Wie erleichtert wäre das allgemeine Gefühl des Lebens, wenn man mit dem Glauben an die Schuld auch vom alten Instinct der Rache sich losmachte und es selbst als eine feine Klugheit der Glücklichen betrachtete, mit dem Christenthum den Segen über seine Feinde zu sprechen [...]."⁴⁶

Für die Rechtsordnung hieße das:

"Mit erstarkender Macht nimmt ein Gemeinwesen die Vergehungen des Einzelnen nicht mehr so wichtig, weil sie ihm nicht mehr in gleichem Maasse wie früher gefährlich und umstürzend gelten dürfen […] Es wäre ein *Machtbewusstsein* der Gesellschaft nicht undenkbar, bei dem sie sich den vornehmsten Luxus gönnen dürfte, den es für sie giebt, – ihren Schädiger *straflos* zu lassen […] Diese Selbstaufhebung der Gerechtigkeit: man weiss, mit welch schönem Namen sie sich nennt – Gnade; sie bleibt, wie sich von selbst versteht, das Vorrecht des Mächtigsten, besser noch, sein Jenseits des Rechts."⁴⁷

Man sieht sofort, daß das, was NIETZSCHE hier als Vision formuliert, von ihm selbst als "vornehmster Luxus" gekennzeichnet oder der "feinen Klugheit der Glücklichen" anheimgestellt wird. Hier wird der Verzicht auf Gegenseitigkeit, auf Ausgleich erwogen, was im Recht doch von so enormer Bedeutung gewesen war. Damit verläßt man dessen Boden und stellt sich in der Tat "jenseits des Rechts". Eine Moral aber, die auf Gegenseitigkeit verzichtet, die den Ausgleich moralischer Handlung durch entsprechende Handlungen nicht mehr einfordert, ist eine vornehme Moral. 48

⁴⁵ NIETZSCHE: Nachlaß September - Oktober 1888, 22 [1]; KSA 13,584.

⁴⁶ MR 202; KSA 3,177. Vgl. Jacques DERRIDA: Den Tod geben (1994), S. 438.

⁴⁷ GM II, 10; KSA 5,309.

⁴⁸ Zu NIETZSCHEs Begriff der "Vornehmheit" vgl. JGB 272; KSA 5,227.

NIETZSCHE formuliert konsequenterweise auch keine moralische Forderung. Mit den zitierten Worten weist NIETZSCHE über den Bereich von Recht und Moral hinaus in das Gebiet (der Religion und) der Gerechtigkeit. Gerade der letzte Satz des eben genannten Zitats klingt dann sogar selbst im Ton froher Botschaft. Die "Gnade" als das "Vorrecht des Mächtigsten" (Singular), sein "Jenseits", das kann nicht ernsthaft Gegenstand einer allgemeinen moralischen Forderung sein. Es ist sein ausgewiesenes "Vorrecht". Vielleicht aber dürften wir hin und wieder über das "Aufwiegenwollen der Schuld durch die Strafe" hinauskommen und die Gerechtigkeit nicht in der Strafe suchen wollen. Das ist sicher zu teure Kost für alle Tage, an "guten Tagen" aber wäre sie "vornehmster Luxus". 49

III. GERECHTIGKEIT

Gerechtigkeit bei NIETZSCHE erschöpft sich nicht in der Anerkennung eines moralfernen Rechtspragmatismus, wonach bereits die Geltung irgendeines Rechts und dessen Befolgung Gerechtigkeit verbürge. Sein Begriff der Gerechtigkeit schließt vielmehr die Engführung auf ein Recht oder eine Moral aus.

Die Gerechtigkeit ist auf das Engste mit der Tugend der Redlichkeit als deren Grundlage verknüpft. Wirkt die Gerechtigkeit als Tugend des Handelns, so ist es die Redlichkeit, die als Tugend des Erkennens die Voraussetzungen schafft, der Bedingungen der Gerechtigkeit gewahr zu werden. So steht die Gerechtigkeit im Sinne NIETZSCHEs jenseits des Rechts wie der Moral. Die strenge Redlichkeit im Erkennen eröffnet den Blick auf die "menschlich, allzumenschlichen" Triebfedern des Handelns, die in ihrer Wirksamkeit selbst noch dort aufgespürt werden, wo sie zu ruhen vorgeben, wo sie um der Wirkung willen ihre Beteiligung verschleiern: im Recht und in der Moral. Die Gerechtigkeit übersteigt selbst noch diese, moralisch ausgedrückt, Scheinheiligkeit des Rechts und der Moral, indem sie deren Bedeutung für das Leben anerkennt. Sie steht damit jenseits von

⁴⁹ Vgl. Margot FLEISCHER: Der "Sinn der Erde" und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche (1993). FLEISCHERS Deutung des Nietzscheschen Begriffs der Vornehmheit betont, vor allem im Kapitel 12: "Der höhere Typus" (S. 180 – 220, hier vor allem S. 212 ff.), einseitig das elitäre, bornierte, negative Moment desselben. Damit verstellt sich diese Interpretation den Blick auf den Aspekt der Vornehmheit, der auf Gegenseitigkeit Verzicht zu leisten in der Lage ist und nicht auf Ausgleich eines erlittenen Schadens pochen muß.

⁵⁰ Man könnte in diesem Zusammenhang so weit gehen und behaupten, daß Gerechtigkeit kein juristischer Begriff sei.

Recht und Unrecht, jenseits von Gut und Böse, denn diese Urteilskategorien sind nicht mehr die ihren.

Gerechtigkeit ist nach NIETZSCHE "Liebe mit sehenden Augen", "welche nicht nur alle Strafe, sondern auch alle Schuld trägt", als Gerechtigkeit, "die Jeden freispricht, ausgenommen den Richtenden!".⁵¹ Sie unterscheidet sich von der "kalten Gerechtigkeit" des Rechts, dessen Basis die berechnende Gegenseitigkeit und der Zwang sind. Ebenso ist sie unterschieden von moralischer Überzeugung, die als allgemeine Forderung an Individuen herantritt.

1. Tragen von Strafe und Schuld

Das "Tragen" von "Strafe" und "Schuld", die NIETZSCHES Begriff der Gerechtigkeit maßgeblich kennzeichnen, wird nicht im Stile der Moral zur allgemeinen Sollens-Forderung erhoben, die dem einzelnen auferlegt wird. Es ist vielmehr eine Frage der Stärke und Macht, "Strafe" und "Schuld" überhaupt tragen zu können. ⁵² Nur die höchste Macht wäre in der Lage, dies in seiner Fülle zu (er)tragen und nicht von irgendetwas zu wünschen oder zu fordern, daß es anders sein möge, als es ist. Wer dagegen richtet oder bestrebt ist, Recht zu bekommen, der will den bestehenden Zustand ändern. Ebenso steht es mit jeder moralischen Forderung,

⁵¹ Za I "Vom Biss der Natter"; KSA 4,88. Vgl. NIETZSCHE: Nachlaß Sommer – Herbst 1882, 3 [1] 1; KSA 10,54.

⁵² Vgl. "Gerecht ist demnach, wer stark genug ist, um andere und anderes sein zu lassen, wie es ist, statt es, in der Identifizierung als ,gleiche Fälle', mit anderem ,unter' Begriffe zu subsumieren und damit einen 'allgemeinen' Gesichtspunkt an es heranzutragen, der bestimmt, was es sein sollte." Josef SIMON: Moral oder Gerechtigkeit (1982), S. 202. Vgl. auch Werner STEGMAIER: Nietzsches "Genealogie der Moral" (1994), S. 87. Stegmaier deutet überzeugend die Wille-zur-Macht-Hypothese in ihrem ethischen Sinn dahingehend, daß in ihr gerade nicht der Aufruf zur Anwendung von Gewalt formuliert wird. Vielmehr fordert sie dazu auf, "aus eigener Kraft, ohne Berufung auf ein fiktives Unbedingtes, seines Lebens Herr zu werden, ihm seinen Sinn zu geben und es dabei auszuhalten, daß ihm andere einen anderen Sinn geben und immer wieder geben werden." Die Anspielung der zitierten Bestimmung der Gerechtigkeit an das "Richtet nicht' des Typus Jesus ist kaum zu überhören. Eine Nachlaßstelle mag diesen Eindruck verstärken: "Jesus von Nazareth liebte die Bösen, aber nicht die Guten: der Anblick von deren moralischer Entrüstung brachte selbst ihn zum Fluchen. Überall wo gerichtet wurde, nahm er Partei gegen die Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein." NIETZSCHE: Nachlaß Sommer – Herbst 1882, 3 [1] 67; KSA 10,61. Zum Thema der Nähe von NIETZSCHEs Beurteilung des Bösen zu JESUS und der Interpreation des Kreuzestodes als Symbol des Kampfes gegen das moralisch Gute vgl. Bernhard TAU-RECK: Macht und nicht Gewalt. Ein anderer Weg zum Verständnis Nietzsches (1976), S. 33 f.

die sagt, wie die bestehende Welt eigentlich sein sollte. Auch die Moral kann das Dasein, wie es sich bietet, nicht vorbehaltlos bejahen. NIETZ-SCHE sensibilisiert dafür, daß im Verlangen Recht zu erhalten und es zudem öffentlich bestätigt zu bekommen, nicht ein Sinn für Gerechtigkeit stecken muß, sondern möglicherweise das Unvermögen, die betreffende Tat mit ihren tatsächlichen oder vermeintlichen Folgen hinnehmen zu können:

"Empfindet ihr nichts von der Noth, gegen einen Menschen Recht zu haben und es öffentlich zu bezeugen? Wird euch Kritik so leicht? Ist es nur, daß ihr euch aufstellt, nachdem jener sich aufstellte? Merkt ihr nicht, daß er euch sein Bestes geben wollte und daß ihr es annehmen solltet, selbst wenn es euch nicht werthvoll, ja schädlich schiene? Aber ihr thut, als solche die in der Nothwehr leben, ihr habt auch Recht. Mit Mühe haltet ihr euch aufrecht, und jener will euch etwas auflegen, das ihr nicht tragen könntet. [...]"53

Was für den Einzelnen gilt, gilt ebensosehr für ganze Gesellschaften, die in ihren Rechtsordnungen und Moralen vor allem das mit Regularien belegen, was ihnen jeweils als nicht hinnehmbar erscheint, weil es eine Gefahr für ihren Bestand bedeuten würde. ⁵⁴ Je ängstlicher und instabiler eine Gesellschaft ist, desto umfangreicher wird der Katalog ihrer Sanktionen ausfallen, gesetzt, sie besitzt die Macht, ihn auch annähernd durchzusetzen. Je machtvoller umgekehrt ein Gemeinwesen geworden ist, je mehr "Beeinträchtigung" kann es "aushalten", ohne dagegen einzuschreiten. ⁵⁵

2. Jedem das Seine

Die Redlichkeit in der Erkenntnis gesteht die notwendige Ungerechtigkeit ein, die in jeder Art Richten, sei es rechtlicher, sei es moralischer Art, zu

⁵³ NIETZSCHE: Nachlaß Herbst 1880, 6 [368]; KSA 9,292.

⁵⁴ Die grundsätzlich ablehnende Haltung NIETZSCHES zum Nationalgedanken läßt sich aus diesem Zusammenhang heraus erläutern. Denn die polemogene Haltung der Nationen gegeneinander kann aus dem Bedürfnis gedeutet werden, "sich gegen andere Völker behaupten" (NIETZSCHE: Nachlaß Frühjahr 1884, 25 [486]; KSA 11,141) zu wollen. Für diese "Behauptung" ist es nötig, die zu einer bestimmten Zeit vorhandenen unterscheidenden Merkmale zu konservieren und damit zu hypostasieren. Dies geschieht vor allem durch Recht und Moral: "Man vergreift sich sehr, wenn man die Strafgesetze eines Volkes studirt, als ob sie ein Ausdruck seines Charakters wären; die Gesetze verrathen nicht Das, was ein Volk ist, sondern Das, was ihm fremd, seltsam, ungeheuerlich, ausländisch erscheint. Die Gesetze beziehen sich auf die Ausnahmen der Sittlichkeit der Sitte; und die härtesten Strafen treffen Das, was der Sitte des Nachbarvolkes gemäss ist." FW I, 43; KSA 3,409 f.

⁵⁵ Vgl. GM II, 10; KSA 5,308 f.

finden ist: "[...] richten ist soviel als ungerecht sein. Dies gilt auch, wenn das Individuum über sich selbst richtet."56 Die notwendige Ungerechtigkeit rührt daher, daß jeder immer nur aus seiner individuellen und daher eingeschränkten Perspektive heraus urteilen muß.⁵⁷ Dabei vergeht der Urteilende sich gleichsam zweimal gegen die Forderungen strenger intellektueller Redlichkeit. Zum einen muß er allgemeine Begriffe, die er im Urteil anwendet, in seiner höchst eigenen, individuellen Weise auslegen und damit verengen. Zum anderen muß er ein individuelles Phänomen unter allgemeine Begriffe subsumieren und damit dessen Individualität ignorieren. Vor allem durch die Subsumtion unter allgemeine Begriffe geschieht dem Begriffenen "unrecht". 58 Die Gerechtigkeit bestände im Gegensatz dazu darin, "jedem das Seine" zu geben und das hieße, es jeweils in seiner Individualität zu bejahen, es nicht unter allgemeine Begriffe zu bringen und damit auch, es nicht in jedem Falle verstehen zu wollen. Das Aushalten der Unverständlichkeit des anderen ist die große Forderung der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit, so NIETZSCHE, "ist folglich eine Gegnerin der Ueberzeugung, denn sie will Jedem [...] das Seine geben". 59 In NIETZ-SCHEs Auffassung der Gerechtigkeit ist zugleich die Notwendigkeit von "Ueberzeugungen" für das Leben begriffen:

"Es würden keine lebenden Wesen erhalten sein, wenn nicht der [...] Hang, lieber zu bejahen als das Urtheil auszusetzen, lieber zu irren und zu dichten als abzuwarten, lieber zuzustimmen als zu verneinen, lieber zu urtheilen als gerecht zu sein – ausserordentlich stark angezüchtet worden wäre."

Und so gilt für die Gerechtigkeit:

"Zuletzt wird sie selbst ihrer Gegnerin, der blinden oder kurzsichtigen "Ueberzeugung" […] geben was der Ueberzeugung ist – um der Wahrheit willen."

⁵⁶ MA I, 39; KSA 2,64. Ebenso MA I, 518; KSA 2,324.: "Menschenloos. – Wer tiefer denkt, weiss, dass er immer Unrecht hat, er mag handeln und urtheilen, wie er will."

⁵⁷ KAULBACH spricht in diesem Zusammenhang von der "Aporie der Gerechtigkeit", die darin besteht, daß "Gerechtigkeit [...] sich durch ihre Forderung nach Entscheidung für eine abgegrenzte und profilierte Sinngestalt in ihr Gegenteil, in Ungerechtigkeit" verwandelt. (F. KAULBACH: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie (1980), S. 207.)

⁵⁸ Zum Problem allgemeiner, d. h. überindividueller Normen und Prinzipien in der Ethik vgl. Werner STEGMAIER: Das Gute inmitten des Bösen. Ethische Orientierung aus Zeichen in der jüdischen Tradition (1997), S. 115.

⁵⁹ MA I, 636; KSA 2,361.

⁶⁰ FW 111; KSA 3,472.

⁶¹ MA I, 636; KSA 2,361 f.

Der gerechte und der urteilend 'ungerechte' Mensch stellen keine verschiedenen Klassen des Menschen dar, sondern es handelt sich in beiden Fällen um die Betonung eines besonderen Aspekts menschlichen Daseins. Das Vermögen zu verstehen, das immer nur auf der Basis von Überzeugungen geschehen kann, ebenso wie das Vermögen, gerecht zu sein als die Anerkennung fremder unverständlicher Individualität, findet sich an jedem Menschen, möglicherweise in unterschiedlicher Gewichtung.

Erkenntnis als das Vermögen zu verstehen und Gerechtigkeit als das Vermögen anderes in seiner Andersheit zu belassen, geraten bei NIETZ-SCHE in ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Je reiner und vollkommener die Erkenntnis des anderen, desto größer ist die Annäherung an die Gerechtigkeit. Wer in der Lage wäre, anderes zu erkennen, ohne eine eigene Interpretation an es heranzutragen, d. h. in seiner vollen Individualität, der würde diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen. Es wäre dies der Grenzfall von Erkenntnis, der nicht mehr begrifflich subsumierend verfahren dürfte. NIETZSCHE ist skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit der Existenz solcher Gerechtigkeit, die er zuweilen als "vollkommene Moralität" faßt, wie auch hinsichtlich der Existenz vollkommener Erkenntnis:

"Die vollkommene Moralität ist die der Gerechtigkeit, welche jedem Ding das Seine giebt und nichts von Lohn, Strafe, Lob und Tadel weiß. In jeder ganzen Erkenntniß vollzieht sich diese vollkommene Moralität [...] Aber verbergen wir es uns nicht: es giebt keine anderen als mangelhafte Erkenntnisse!"62

"Jedem das Seine" zu geben, kann wohl formal als Ideal ausgesagt werden. Es kann inhaltlich jedoch nicht näher bestimmt werden, da eine solche Bestimmung sich bereits wieder des Mittels der Subsumtion unter allgemeine Begriffe bedienen müßte. Es kann daher nicht gesagt werden, was im einzelnen Falle gerecht sei. Dies zu sagen, was gerecht sei, erforderte eine bestimmte adäquate Vorstellung des Seinen, die immer aber nur meine Vorstellung von dem sein kann, was das Seine sei. Von daher gebe ich im Bemühen, gerecht zu sein, doch nur "jedem das Meine" und kann das wissen.

"Du willst gerecht sein? Unglückseliger, wie willst du Jedem das Seine geben? – Nein, das will ich nicht. Ich gebe Jedem das Meine: das ist genug für einen der nicht der Reichste ist."⁶³

⁶² NIETZSCHE: Nachlaß Frühjahr 1880, 3 [172]; KSA 9,102. Zur Skepsis mit der NIETZSCHE bereits in der zweiten "Unzeitgemäßen Betrachtung" die Auffassung betrachtet, nach der Gerechtigkeit und "Objektivität" in eins fallen vgl. F. KAULBACH: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie (1980), S. 202 ff.

"Jedem das Meine" zu geben, darin läge ein beklagenswertes Verfehlen des Ideals der Gerechtigkeit, verstünde man unter Gerechtigkeit ein metaphysisches Prinzip. Begreift man mit NIETZSCHE die Gerechtigkeit jedoch so, daß sie nicht von mir aus erreicht werden kann, sondern vom uneinholbar anderen her gedacht werden muß, dann liegt in der in concreto unaussprechlichen, undenkbaren Gerechtigkeit kein Mangel, sondern eine Herausforderung, die sich immer aufs Neue stellt. Eine Beruhigung, wenn auch eine resignierende, bei einer einmal gefundenen Form der Gerechtigkeit wird vermieden, weil sie vom anderen her gedacht als notwendig unbekannt begriffen ist. 64 Damit ist zugleich das unabschließbare Bemühen eröffnet, dem anderen gerecht zu werden und doch zu wissen, daß jede Festlegung auf ein konkretes Urteil die Gerechtigkeit nicht ist. Jede konkrete Forderung nach Gerechtigkeit ist verstanden als Forderung nach meiner Gerechtigkeit, deren Hypostasierung als allgemeine Gerechtigkeit selbst-gerecht wäre. Als meine Gerechtigkeit ist sie zudem auch in allen ihren Folgen von mir zu verantworten. Die Verantwortung für "gerechtes Handeln" kann nicht mehr auf ein metaphysisches Ideal der Gerechtigkeit, ein gegebenes Recht oder eine geltende Moral abgeschoben werden.

Zusammenfassung

WITZLER, Ralf: Recht und Moral bei Nietzsche. Zum Problem der Gerechtigkeit, ETHICA, 6 (1998) 3, 227 – 257

Friedrich Nietzsche schränkt den Geltungsbereich der Moral ein. Er konzipiert Recht, Verbrechen und Strafe unabhängig von Moral, ohne damit zugleich deren Erhaltungs- und Ordnungsfunktion für Gesellschaften aufzugeben. Für Nietzsche liegt die Aufgabe der Moral nicht zuletzt im Umgang mit Erhaltungsund Ordnungskonzepten, die aus moralisch indifferentem Machtgeschehen entstanden sind.

Ähnlich entwickelt er die Gerechtigkeit jenseits von Recht und Moral, die Nietzsche als notwendig ungerecht versteht. Von einer derart freigesetzten Gerechtig-

Summary

WITZLER, Ralf: Law and morality in Nietzsche. About the problem of justice, ETHICA, 6 (1998) 3, 227 – 257

Friedrich Nietzsche limits the scope within which morality is operative. He conceives of law, crime and punishment as being independent of morality without, however, denying its function in preserving and ruling societies. Nietzsche regards the task of morality not least in dealing with conceptions of preservation and organization that have resulted from morally indifferent events of power.

Similarly, he explicates justice beyond law and morality, conceiving it as being necessarily unjust. From this concept of a released justice, law and morality are

⁶³ NIETZSCHE: Sommer – Herbst 1882, 3 [1] 116; KSA 10,67. In pragmatischer Hinsicht formuliert NIETZSCHE: "Jedem das Seine geben: das wäre die Gerechtigkeit wollen und das Chaos erreichen." Ebd. 165; KSA 10,72.

⁶⁴ Vgl. DERRIDAs Auffassung der Funktion der Dekonstruktion hinsichtlich der Möglichkeit von Gerechtigkeit in: Jacques DERRIDA: Gesetzeskraft (1991), S. 41.

keit aus müssen Recht und Moral jederzeit kritisch befragt werden. Dennoch bleiben Recht und Moral gerechtfertigt, wenn sie den ihnen angemessenen Bereich nicht ohne Not überschreiten.

to be critically examined at any time. Nevertheless, they remain justified as long as they do not exceed their scope without a compellig reason.

Recht Moral Gerechtigkeit Verbrechen / Verbrecher Law
Morality
Justice
Crime / Criminal
Punishment
Power
Simon
Foucault

Derrida

Strafe Macht Simon Foucault Derrida

Literatur

ARISTOTELES: Politik. Übers. Eugen Rolfes. - Leipzig: Meiner, 1943.

BORSCHE, Tilman: Rechtszeichen. In: Josef SIMON (Hrsg.): Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 239 – 259.

DELEUZE, Gilles: Ein neuer Kartograph. (Überwachen und Strafen). In: Ders.: Foucault. – 2. Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 37 – 66.

DERRIDA, Jacques: Gesetzeskraft. "Der mystische Grund der Autorität". Übers.: Alexander García Düttmann. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 (Original: Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité" zuerst in englischer Übersetzung erschienen in: Deconstruction and the Posibility of Justice. Veröffentlicht von: The Cardozo Law Review, vol. 11, July/August 1990, numbers 5-6, New York).

DERRIDA, J.: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Übers.: Alexander García Düttmann. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. (Original: L'autre cap suivi de La démocratie ajournée. Les Éditions de Minuit, Paris 1991).

DERRIDA, J.: Den Tod geben. Übers.: Hans-Dieter Gondek. In: Anselm HAVER-KAMP (Hrsg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. S. 331 – 445. (Original: Donner la mort. In: Jean-Michel RABATÉ / Michael WETZEL (Hrsg.): L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Paris 1992, S. 11 – 108).

FLEISCHER, Margot: Der "Sinn der Erde" und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche. – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1993.

FOUCAULT, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Ders.: Von der Subversion des Wissens. Hrsg. und Übers. Walter Seitter. – Frankfurt am Main: Fischer, 1993, S. 69 – 90.

FOUCAULT, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. (Original: Surveiller et punir. La naissance de la prison. Editions Gallimard, 1975).

GERHARDT, Volker: Das "Princip des Gleichgewichts". In: Ders.: Pathos und Di-

stanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. – Stuttgart: Reclam, 1988, S. 98 – 132.

GERHARDT, V.: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches. – Berlin, New York: De Gruyter, 1996.

HOFFMANN, Thomas Sören: Jurisfiktion. Ein Beitrag zur Hermeneutik des Rechtsbegriffs. In: Josef SIMON (Hrsg.): Orientierung in Zeichen. Zeichen und Interpretation III. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 80 – 106.

KAULBACH, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie. – Köln; Wien: Böhlau, 1980.

MENKE, Christoph: Für eine Politik der Dekonstruktion. In: Anselm HAVER-KAMP (Hrsg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 279 – 287.

NIETZSCHE, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. [KSA] Hrsg.: Giorgio COLLI u. Mazzino MONTINARI. – Berlin; New York; München: dtv / de Gruyter, 1988.

PLATON: Politikos. Übers. Friedrich Schleiermacher. – Berlin: Akademie-Verlag, 1986.

SCHLECHTA, Karl: Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden. – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1994.

SIMON, Josef: Moral oder Gerechtigkeit. Überlegungen zu einem Grundproblem der metaphysischen Ethik. In: Herta NAGL-DOCEKAL (Hrsg.): Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag. 2. Teilband. – Wien, 1982, S. 195 – 211.

SIMON, J.: Philosophie des Zeichens. - Berlin; New York: de Gruyter, 1989.

STEGMAIER, Werner: Nietzsches "Genealogie der Moral". – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1994.

STEGMAIER, W.: Das Gute inmitten des Bösen. Ethische Orientierung aus Zeichen in der jüdischen Tradition. In: Josef SIMON (Hrsg.): Orientierung in Zeichen. Zeichen und Interpretation III. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 107 – 138.

STEGMAIER, W.: Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder ein Nietzscheanismus? In: Ders./Daniel KROCHMALNIK (Hrsg.): Jüdischer Nietzscheanismus. – Berlin; New York: de Gruyter, 1997, S. 303 – 323.

TAURECK, Bernhard: Macht, und nicht Gewalt. Ein anderer Weg zum Verständnis Nietzsches. In: Nietzsche-Studien 5 (1976), S. 29 – 54.

Ralf Witzler M.A., Institut für Philosophie der Universität Greifswald, Kapaunenstr., 5-7, D-17487 Greifswald

J. Römelt (Hg.): **Theologie der Verantwortung Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip**

Die ökologische Krise, die Grenzen technischer Manipulation und des wirtschaftlichen Wachstums, die immer fortschreitende Verfeinerung weiter der Kriegstechnik beunruhigen heute viele Menschen. Das "Prinzip Verantwortung" von Hans Jonas hat genau diese Probleme vor Augen und versucht, dem technischen Fortschritt der vergangenen Jahrzehnte eine für den Menschen zum Überleben wichtige Ethik an die Seite zu stellen. In der Mitte dieser Ethik steht die "Heuristik der Furcht": Die Angst vor der Selbstzerstörung soll dem Menschen seine Verantwortung für den Fortschritt radikal und realistisch bewußt machen. Die "Theologie der Verantwortung" macht deutlich, daß die Verantwortung des Menschen in der Verantwortung Gottes für den Menschen aufgehoben ist. Wenn der Mensch wirklich zur Kritik selbstzerstöreriungebundenen Technokratie gelangen braucht er den größeren Horizont des Glaubens.

AUS DEM INHALT (in Stichworten):

- I. Teil: Die Verantwortung des Menschen: zur Zweideutigkeit menschlicher Existenz in Natur
- 1. Kapitel: Vom "Prinzip Hoffnung" zum "Prinzip Verantwortung"
- 2. Kapitel: Ethik der Verantwortung und Moraltheologie



II. Teil: Die Geborgenheit menschlicher Zweideutigkeit in Gottes Eindeutigkeit: Gottes Verantwortung für den Menschen

3. Kapitel: Theologie der Verantwortung

RÖMELT, Josef: Theologie der Verantwortung: zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip. – Innsbruck: Resch, 1991 (Wissenschaft und Verantwortung; 1). – XV, 149 S., ISBN 3-85382-049-2 Br: öS 256.–, DM 35.-, SFr 32.50

HERBERT SCHLÖGEL

DER VERLUST DES THEOLOGISCHEN - BEISPIEL: EUTHANASIE

Prof. Dr. Herbert Schlögel, Mitglied im Dominikanerorden, nach Studium in Bornheim-Walberberg, seelsorglicher Tätigkeit in Köln und Bonn, Promotion in Bonn, Habilitation in Würzburg, seit 1994 als Moraltheologe in Regensburg tätig.

Veröffentlichungen zur Allgemeinen Moraltheologie, ökumenischen Ethik, Moraltheologie und Spiritualität und medizinethischen Fragen.

In den letzten Jahren ist in der Theologischen Ethik verstärkt das Bemühen sichtbar, Ansätze der Diskursethik kritisch zu rezipieren. Es fällt auf, daß in den medizinethischen Ausführungen diskursethische Überlegungen faktisch keine Rolle spielen. Dies wäre unproblematisch, wenn festgestellt würde, daß das diskursethische Modell nicht auf alle Bereiche der Ethik anzuwenden wäre. Problematisch wird dies aber, wenn es umgekehrt dazu führt, im ethischen Diskurs theologische Positionen von vornherein auszublenden. Als besonders signifikantes Beispiel kann die Diskussion mit und um Peter SINGER bewertet werden. Im deutschsprachigen Raum – und nicht nur dort – haben sich sehr viele Philosophen, Moraltheologen und Sozialethiker auf unterschiedliche, aber sehr ernstzunehmende Weise mit Peter SINGER auseinandergesetzt. Weder in seinem Buch "Wie sollen wir leben?" noch in seinem Beitrag in der Zeitschrift Universitas, "Dilemma von Leben und Tod" findet sich ein Reflex auf diese Diskussion.

Im Folgenden möchte ich drei sehr unterschiedliche Ansätze in der gegenwärtigen medizin-ethischen Diskussion aufnehmen und zwar im Blick auf ein konkretes Problem: die Euthanasie. Bei allen drei Positionen geht es mir darum zu zeigen, wie theologische Argumente behandelt bzw. aus-

¹ Vgl. zusammenfassend: W. LESCH/A. BONDOLFI: Theologische Ethik im Diskurs (1995); A. HOLDEREGGER (Hrsg.): Fundamente der Theologischen Ethik (1996), passim.

² Als Beispiel vgl. Band 1 und 2 des Handbuchs der Moraltheologie von J. RÖMELT. In Bd. 1, Vom Sinn moralischer Verantwortung (1996), kommt RÖMELT verschiedentlich auf die Diskursethik zu sprechen (besonders S. 123 – 129), während dies in Bd. 2, in dem auch die medizinethischen Themen behandelt werden, unterbleibt. Auch der Band von LESCH/BONDOLFI enthält keinen Beitrag zur medizinischen Ethik.

³ P. SINGER: Wie sollen wir leben (1996); ders.: Dilemma von Leben und Tod (1996).

geblendet werden und welche Folgen dies für das Verständnis von Euthanasie hat.

"Frei von religiösen oder metaphysischen Voraussetzungen"⁴ (N. Hoerster)

Der Mainzer Rechtsphilosoph Norbert HOERSTER hat verschiedentlich zum Thema Euthanasie Stellung genommen.⁵ Ihn als ersten in unserer Reihe zu benennen ist deshalb angebracht, weil HOERSTER zum einen die weitestgehende Position einnimmt, zum andern die radikalste Ablehnung theologischer Argumente bietet. Dabei ist ihm – ähnlich wie Peter SINGER – durch die Veröffentlichungsmöglichkeiten in großen Verlagen eine weite Verbreitung seiner Thesen gewiß.

Bevor wir zur Thematik der Euthanasie bei HOERSTER im Speziellen kommen, ist es notwendig, sich mit seinen Ausgangsüberlegungen zu beschäftigen.

a) Zum Begriff der "Selbstbestimmung am Lebensende" bei Hoerster

HOERSTER beginnt seine Überlegungen meist mit selbstverständlich klingenden Eingangsfragen, wie:

"Welche guten Gründe gibt es dafür, überhaupt ein Menschenrecht auf Leben anzuerkennen und in Rechtsordnung und Sozialmoral einer Gesellschaft aufzunehmen?"

oder:

"Am einfachsten wäre ein Verbot der Sterbehilfe sicher dann zu begründen, wenn es ein überpositives Moralprinzip gäbe, wonach der Mensch kein Verfügungsrecht über menschliches Leben hat, wonach menschliches Leben der Verfügung durch den Menschen schlechthin entzogen ist". ⁷

Die Antworten, die HOERSTER auf diese Fragen und Feststellungen gibt, sind ebenfalls prägnant und wirken selbstverständlich. Es kann jemanden geben, so HOERSTER, der darauf hinweist, daß es eine vorgegebene

- 4 Das Zitat, das in dieser oder ähnlicher Form bei HOERSTER immer wieder vorkommt, ist entnommen aus: Ist menschliches Leben unverfügbar? (1996), 444.
- 5 Vgl. u. a.: N. HOERSTER: Tötungsverbot und Sterbehilfe (1989); ders.: Abtreibung im säkularen Staat (1991); ders.: Neugeborene und das Recht auf Leben (1995); ders.: Ist menschliches Leben unverfügbar? (1996), Anm. 4; ders.: Rechtsethische Überlegungen zur Sterbehilfe (1997).
 - 6 Ders.: Neugeborene und das Recht auf Leben, S. 11.
 - 7 Ders.: Tötungsverbot und Sterbehilfe, S. 287.

überall geltende und religiös fundierte Normenordnung gibt, die ein Recht auf Leben enthält und das Tötungsverbot impliziert. Während er in älteren Beiträgen noch ansatzweise versucht, sich mit dieser Thematik auseinanderzusetzen, hält er in neueren Überlegungen lapidar fest:

"Die Existenz einer metaphysisch fundierten Normenordnung – etwa in Form eines sogenannten Natur- oder Vernunftrechts – ist erkenntnismäßig nicht erweisbar; sie widerspricht in vielen Punkten den Denkvoraussetzungen eines modernen wissenschaftlichen Weltbildes. Eine religiös fundierte Normenordnung – etwa auf der Basis einer geoffenbarten göttlichen Schöpfungsordnung – aber kann überhaupt nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern nur eines religiösen Glaubens sein; für die Rechtsgestaltung in einem heutigen, säkularen Staat kann ihr von vornherein keine Begründungsfunktion zukommen". 8

Mit diesen Hinweisen grenzt HOERSTER gleich ganze Gruppen von Auffassungen und Personen aus, ohne sich die Mühe zu machen, sich inhaltlich mit den Argumenten auseinanderzusetzen. Denn was heißt:

"Sie (die Existenz einer metaphysisch fundierten Normenordnung) widerspricht in vielen Punkten den Denkvoraussetzungen eines modernen wissenschaftlichen Weltbildes?"⁹

Wer definiert denn, was "die Denkvoraussetzungen eines modernen wissenschaftlichen Weltbildes" sind? Und kann man die intensive Diskussion der Letztbegründung in der Ethik mit einer solchen Frage einfach beiseite schieben? Ähnliches gilt für die zweite Feststellung. Wer, so ist zu fragen, behauptet denn, daß dem religiösen Glauben gleichsam eine direkte Begründungsfunktion für die Rechtssprechung in unserer Gesellschaft zukommt? Etwas anderes ist, daß auch unsere weltanschaulich neutralen Staaten nicht ohne Wertvoraussetzungen leben können, die, wie sich immer wieder zeigt, auch in der christlich-jüdischen Denktradition ihre Wurzeln haben. Dies gilt z. B. für die Deutung der Menschenrechte. Im übrigen suggeriert HOERSTER, daß alles, was mit "religiös" zusammenhängt, "überhaupt nicht Gegenstand der Erkenntnis" sein kann. Das Religiöse wird in den Bereich des Irrationalen abgeschoben und scheidet damit für die aktuelle Auseinandersetzung aus. Zu Recht gilt die Auffassung. die Dietmar MIETH im Blick auf HOERSTERs Buch "Abtreibung im säkularen Staat" geäußert hat, auch für sein Buch "Neugeborene und das Recht auf Leben": "Rationalität soll also nur gelten, wenn sie agnostisch

⁸ Ders.: Neugeborene und das Recht auf Leben, S. 11 f.

⁹ Ebd.

ist, und die am Diskurs beteiligten Menschen werden wohl erst dann paradigmatisch für "jedermann", wenn sie den Glauben in die Ecke stellen"¹⁰. Nachdem HOERSTER eine breiter philosophisch angelegte Begründung und eine theologische Fundierung von Anfang an verworfen hat, postuliert er als einzige Form, um das Lebensrecht eines Menschen zu begründen, das "Überlebensinteresse".

Da es mir in diesem Beitrag um die Frage der Euthanasie am Lebensende geht, möchte ich mich nicht intensiver mit dem Begriff des "Überlebensinteresses" bei HOERSTER auseinandersetzen.¹¹ Im Blick auf das Lebensende operiert er stärker mit dem Begriff der "Selbstbestimmung". Daß ein Zusammenhang zwischen den Überlegungen zum Lebensanfang und zum Lebensende bei HOERSTER besteht, markiert er deutlich, wenn er schreibt:

"Daß ein Individuum ein eigenes Lebensrecht hat, schließt nicht aus, daß dieses Individuum eine in seinem eigenen Interesse liegende Sterbehilfe findet"¹².

Auch das Selbstbestimmungsrecht muß interessenorientiert begründet werden.

"Nicht nur Fremdschädigungen müssen vom Selbstbestimmungsrecht ausgeschlossen bleiben. Es gibt vielmehr gute Gründe, auch Selbstschädigungen jedenfalls dann zu verbieten, wenn sie für den Betreffenden besonders gravierend und zudem irreversibel sind"¹³.

Nun sieht HOERSTER im Zusammenhang mit der Sterbehilfe einige Besonderheiten, die gerade unter dem Gesichtspunkt der Selbstbestimmung des Patienten die aktive Sterbehilfe ermöglichen sollen. HOERSTER nennt drei Kriterien für diese "legitime Sterbehilfe":

"Es muß sich um einen schwer und unheilbar leidenden Menschen handeln. Der Betroffene muß die Sterbehilfe aufgrund reiflicher, in einem urteilsfähigen und aufgeklärten Zustand durchgeführten Überlegung selbst wünschen. Die Sterbehilfe muß von einem Arzt oder mit ärztlicher Ermächtigung durchgeführt werden"¹⁴.

HOERSTER geht es bei seinen Überlegungen vor allem darum, auch die ethisch relevante Unterscheidung von passiver und aktiver Euthanasie mit

¹⁰ D. MIETH: Recht auf Leben beschnitten (1993), 26.

¹¹ Vgl. neben der eben genannten Rezension von MIETH vor allem: G. RAGER (Hrsg.): Beginn, Personalität und Würde des Menschen (1997), S. 104 (Anm. 32), S. 205 – 226.

¹² N. HOERSTER: Ist menschliches Leben unverfügbar?, 447.

¹³ Ders.: Tötungsverbot und Sterbehilfe, S. 291.

¹⁴ Ders.: Ist menschliches Leben unverfügbar?, 447.

dem Argument zu nivellieren, das in der Debatte um Peter SINGER bereits hinreichend erörtert wurde, daß es in beiden Fällen um den eintretenden Tod des Menschen geht. Auch bei der Frage der Selbstbestimmung am Lebensende bezieht sich HOERSTER auf das Interesse des Menschen, der nach reiflicher Überlegung zu seiner Entscheidung kommt. Dieses interessengeleitete Vorgehen des Individuums ist höchster ethischer Maßstab in der Beurteilung der anderen relevanten Fragen. Zur Erläuterung seiner These fügt HOERSTER immer wieder bei, daß z. B. die christliche Tradition, wie er sagt, ebenfalls nicht eindeutig am Prinzip der "Unverfügbarkeit des Lebens" festhalte.

"In den westlichen Demokratien haben insbesondere jene kirchlichen Kreise, die die aktive Sterbehilfe als Verstoß gegen die Unverfügbarkeit des Lebens so vehement ablehnen, gegen die Todesstrafe gewöhnlich keine Bedenken. So hat beispielsweise der 1993 erschienene Katechismus der Katholischen Kirche die Todesstrafe ausdrücklich gut geheißen"¹⁵.

Auch ist es die Aufgabe des Arztes, die Autonomie des Patienten zu achten. Nur der Arzt ist nach Auffassung von HOERSTER "normalerweise fachlich kompetent … für die erbetene Sterbehilfe die dem Wunsch des Patienten genau entsprechende, wirksame Form zu finden"¹⁶. Die Sterbehilfe "ohne Einwilligung des Betroffenen"¹⁷ wird von HOERSTER als "ein klarer Verstoß gegen das Recht des Patienten auf Leben" abgelehnt.

b) Konsequenzen

In den Ausführungen HOERSTERs scheinen mir drei Gesichtspunkte besonders diskussionsbedürftig zu sein:

1) "Selbstbestimmung am Lebensende"

Daß Patientenautonomie und damit das Selbstbestimmungsrecht des Patienten in der Medizinethik eine herausragende Rolle spielen, ist unbestritten. Die Verlagerung gegenüber dem als "paternalistischem Verhalten" früherer Zeiten veränderte Selbstverständnis ist einsichtig und notwendig. Bei HOERSTER fragt sich aber, ob dieses Prinzip hier nicht als zu einseitig zurückgewiesen werden muß. Das Selbstbestimmungsrecht des Patienten am Lebensende setzt nämlich voraus, daß er als einziger zu bestimmen hat, wie das Ende seines Lebens aussehen soll. Dazu bedarf er, wie HOER-

¹⁵ Ders.: Rechtsethische Überlegungen zur Sterbehilfe, S. 58.

¹⁶ Ders., ebd., S. 63.

¹⁷ Ders., ebd., S. 59.

STER auch fordert, der Hilfe des Arztes, um seinem Wunsch der "Tötung auf Verlangen" zu entsprechen. Die Autonomie des Patienten kann aber den Arzt nicht davon dispensieren, auch seine ethische Grundauffassung zu verwirklichen. Das Selbstbestimmungsrecht des Patienten kollidiert mit dem Heilauftrag des Arztes.

Verschiedentlich ist schon darauf hingewiesen worden, daß sich das Verhältnis Arzt – Patient elementar verändern würde, wenn der Arzt zu solchen Tötungshandlungen aufgefordert bzw. legitimiert würde. Abgesehen davon, daß der Arzt dazu selbstverständlich nicht gezwungen werden kann, würde dies das Arztbild dahingehend umformen, daß es dann nicht mehr erste Aufgabe des Arztes ist, zu helfen und zu heilen.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß HOERSTER das Verhältnis von einzelnem und Gemeinschaft extrem einseitig deutet. Für den Lebensanfang, bei dem HOERSTER ein "Überlebensinteresse" für den Neugeborenen formuliert, ist der Säugling voll und ganz auf die Annahme durch andere Personen angewiesen. Sie entscheiden, ob ihm ein Lebensrecht zugestanden wird oder nicht. Aus sich heraus hat er nach Auffassung von HOERSTER dieses Lebensrecht nicht. Hier kommt dem Menschen also nicht von Anfang an eine Daseinsberechtigung zu, sondern andere entscheiden, ob ihm dieses Daseinsrecht zugesprochen wird oder nicht. Am Lebensende ist es genau umgekehrt. Hier hängt alles vom Willen des einzelnen ab, während die Umgebung – vor allem der Arzt – sich allein am Selbstbestimmungsrecht des Patienten zu orientieren haben.

2) Das Personverständnis

Damit verbunden wird bei HOERSTER ein Personverständnis sichtbar, das völlig einseitig ist. Selbststand und Relation, die beide elementar zum Personsein gehören, werden am Lebensbeginn im Blick auf die Beziehung zu anderen, die das Lebensrecht zu akzeptieren haben, und am Lebensende, wo der einzelne allein über sein Ende bestimmt, vereinseitigt. Das qualitativ Einmalige, das der menschlichen Person zukommt, unabhängig davon, wie andere zu ihr stehen, kommt bei HOERSTER nicht in den Blick. Gerade an diesem Punkt zeigt sich, wohin eine verkürzte philosophische Sicht, die den Menschen nicht mehr als "Zweck an sich" betrachtet, führt: Die Schutzwürdigkeit des Menschen wird erheblich eingeschränkt. HOERSTER wendet nun dagegen ein, daß auch ansonsten das Lebensrecht des Menschen nicht immer geschützt sei. Gerade das von ihm angeführte Beispiel im Hinblick auf die Kirche und ihrer Haltung zur Todesstrafe überzeugt aber nicht. Die kirchliche Auffassung, wie sie Papst

JOHANNES PAUL II. vor allem in der Enzyklika "Evangelium vitae" zum Ausdruck gebracht hat, betont vor allem, daß es strikt verboten ist, einen unschuldigen Menschen zu töten. ¹⁸ Dies ist aber bei einer strafrechtlichen Verurteilung nicht der Fall. Sie setzt voraus, daß hier Schuld vorliegt. Im übrigen ist die katholische Kirche gegenüber der Todesstrafe sehr zurückhaltend, wie auch die Neuformulierung in der lateinischen Ausgabe des "Katechismus der Katholischen Kirche" zeigt, in der die entsprechende Äußerung von "Evangelium vitae" aufgenommen wird. Bei der Strafjustiz muß sowohl das öffentliche Sicherheitsinteresse berücksichtigt, wie auch dem einzelnen die Möglichkeit gegeben werden, daß er nach angemessener Verbüßung für seine Tat wieder in die Freiheit entlassen werden kann.

"Um alle diese Ziele zu erreichen, müssen Ausmaß und Art der Strafe sorgfältig abgeschätzt und festgelegt werden und dürfen außer in schwerwiegendsten Fällen, d. h. wenn der Schutz der Gesellschaft nicht anders möglich sein sollte, nicht bis zum äußersten, nämlich der Verhängung der Todesstrafe gegen den Schuldigen, gehen. Solche Fälle sind jedoch heutzutage infolge der immer angepaßteren Organisation des Strafwesens schon sehr selten oder praktisch überhaupt nicht mehr gegeben"¹⁹.

Die theologischen Überlegungen zum Personsein, die vor allem in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet liegen, unterstützen und vertiefen die philosophische Sicht, daß der Mensch "Zweck an sich" sei, daß er in allen seinen Lebensphasen zu schützen ist.²⁰

Treffend hat diesen Grundgedanken Gerhard Ludwig MÜLLER formuliert:

"Darum ist jeder Mensch mit dem Beginn seiner physischen Existenz durch sich selbst, aus sich selbst und für sich selbst im Hinblick auf das Unbedingte seines Daseins und im relationalen Bezug auf die Wirklichkeit der Mitmenschen und Gott Person. Jeder Mensch existiert als Träger des unveräußerlichen Rechtes auf die Unversehrtheit seiner leiblichen und psychischen Existenz … Der Mensch ist von Anfang an Person und er bleibt auch Person, wenn er seine Naturvermögen von Vernunft und frei-

¹⁸ JOHANNES PAUL II.: Enzyklika Evangelium vitae: "Die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen (ist) immer ein schweres sittliches Vergehen" (1995), S. 57.

¹⁹ Evangelium vitae, Nr. 56, und Catechismus Catholicae Ecclesiae (1997), Nr. 2267; vgl. zur Thematik: A. BONDOLFI: Helfen und Strafen (1997).

²⁰ Vgl. zum Personverständnis gerade am Lebensende: H. SCHLÖGEL: Der erneute Streit um die Euthanasie (1992), vor allem 429 – 434 (Lit.); Themenheft: Der Mensch als Person (1996); siehe auch den in Anm. 12 erwähnten und von G. RAGER hrsg. Band "Personalität und Würde des Menschen".

em Willen noch nicht, nicht mehr vollständig oder im Falle schwerster Krankheit nur noch minimal realisieren kann. Denn die unveräußerliche Würde des Menschen und der ihm geschuldete unbedingte Respekt entspringt nicht nur den essentialen Bestimmungen seiner Natur und ihrer Vermögen, von Geist und Freiheit, sondern aus seinem Personsein, das in seiner Natur und im Werdevollzug der vollen Ausbildung der leiblichen Gestalt und in der Biographie von Empfängnis bis zum Tod subsistiert, sich in ihr aktualisiert und vollendet"²¹.

3) Tötung auf Verlangen?

HOERSTER beschreibt das Problem so:

"Die typische Konstellation der Sterbehilfe ist nämlich gegenüber dem gewöhnlichen Fall der Tötung auf Verlangen durch ganz besondere Merkmale gekennzeichnet. Hier befindet sich das Individuum, das seine Tötung wünscht, in einem schweren, irreversiblen Leidenszustand. Wenn ein solcher Zustand vorliegt, besteht offenbar eine beträchtliche Wahrscheinlichkeit, daß der Sterbewunsch des Betroffenen keineswegs nur einer vorübergehenden Laune oder Depression, sondern durchaus dem wahren Interesse dieses Menschen Ausdruck gibt"²².

Neben den bereits genannten Gesichtspunkten des Selbstbestimmungsrechts und, damit verbunden, der ärztlichen Verantwortung sind hier aber noch weitere Gesichtspunkte kritisch anzumerken. Auch wenn es statistisch nicht meßbar ist, so wird immer wieder berichtet, daß Patienten ganz erschrocken sind, wenn ihr Wunsch nach einer Injektion oder einem Medikament, daß zum Tode führt, stattgegeben wird. Nicht selten verbirgt sich hinter diesem Wunsch die Bitte nach mehr Zuwendung und Mitleid. Gerade an dieser Stelle zeigt sich die christliche Haltung der Solidarität, die in den Überlegungen von HOERSTER keine Rolle spielt.

HOERSTER geht es darum zu zeigen, daß zwischen aktiver und passiver Euthanasie kein Unterschied besteht. Er verwendet im Zusammenhang mit der Tötung auf Verlangen bewußt das Wort von der "aktiven Sterbehilfe"²³. Im Gegensatz dazu spricht er von der "Nazi-Euthanasie"²⁴. Das Kernproblem der aktiv/passiv-Unterscheidung liegt nicht im Ergebnis, dem eingetretenen Tod, der in beiden Fällen stattfindet. Der entscheidende Unterschied liegt auf der intentionalen Ebene und den damit verbunde-

²¹ G. L. MÜLLER: Wer ist Person (1996), S. 126.

²² N. HOERSTER: Rechtsethische Überlegungen zur Sterbehilfe, S. 61; zur Kritik an diesem Punkt bei HOERSTER siehe: J. GRÜNDEL: Euthanasie aus Mitleid? (1997).

²³ N. HOERSTER: Rechtsethische Überlegungen zur Sterbehilfe, S. 62.

²⁴ Ders., ebd., S. 65.

nen Umständen.²⁵ Dies ist in der Moraltheologie immer unter dem Lehrstück der "Quellen der Moralität" behandelt worden. Neben dem Personverständnis, das auch hier leitend ist, ist hier vor allem das Ziel der Handlung (die Intention) maßgebend. Selbstverständlich gibt es Grenzfälle und Grauzonen bei der Unterscheidung von Töten und Sterbenlassen.

"Denn Handlungsphänomene sind nicht immer eindeutig. Sobald dies der Fall ist, entscheidet die Intention. Sie ist Letztkriterium sowohl der Gutheit als auch der Richtigkeit des Handelns"²⁶.

Die Intention ist aber eine völlig andere, ob ich einen Sterbeprozeß zu einem Ende kommen lasse, oder ob ich gezielt das Leben eines anderen Menschen verkürze.

Hinter dieser Auffassung

"steht ein Bild vom Menschen, das ihn dem Sterben mit seinen leidvollen Prozessen unterworfen sieht, einer schmerzvollen Wirklichkeit, die von außen an ihn herantritt. Aber gerade die Achtung der Grenzen, dieses Geschehen durch irgendeine Form der aktiven Tötung zu durchbrechen – um der Vermeidung körperlicher oder seelischer Schmerzen willen –, wird zum Ausdruck der Würde des Menschen, weil sie seine personale Transzendenz gegenüber jeglicher situativen Befindlichkeit seiner psycho-physischen Konstitution zum Ausdruck bringt"²⁷.

Mit diesen Hinweisen soll deutlich gemacht werden, welche Konsequenzen es hat, "frei von religiösen oder metaphysischen Voraussetzungen" im Blick auf Sterben und Tod des Menschen zu sein.

2. Ethisch - auch psychologisch -, aber nicht theologisch

Bei dem im Folgenden zu besprechenden Ansatz des von Winfried KAHL-KE und Stella REITER-THEIL herausgegebenen Bandes "Ethik in der Medizin"²⁸ ist der Unterschied zu den Überlegungen von HOERSTER deutlich zu markieren. Hier haben Mediziner und Philosophen ein Buch konzipiert, das vor allem zur Vermittlung der Ethik in der Medizin dienen soll.

²⁵ Zur Unterscheidung von aktiver Euthanasie und passiver Sterbehilfe: H.-J. MÜNK: Die aktiv/passiv-Unterscheidung in der arztethischen Sterbehilfediskussion (1993); J. RÖMELT: Freiheit, die mehr ist als Willkür (1997), S. 270 – 273.

²⁶ K. DEMMER: Leben in Menschenhand (1987), S. 153; vgl. auch: K.-H. PESCHKE: Christliche Ethik (1997), S. 280 – 293.

²⁷ J. RÖMELT: Freiheit, die mehr ist als Willkür, S. 272.

²⁸ W. KAHLKE/S. REITER-THEIL (Hrsg.): Ethik in der Medizin (1995).

Angesprochen sind vor allem Ärzte und Pfleger, aber auch Krankenhausseelsorger werden genannt. Bevor wir auf das uns besonders interessierende Thema der Euthanasie näher eingehen, ist es auch hier notwendig, kurz einen Blick auf die Grundlegung zu werfen. Günther PATZIG und Bettina SCHÖNE-SEIFERT haben das erste Kapitel betitelt "Theoretische Grundlagen und Systematik der Ethik in der Medizin"²⁹. Sie postulieren für eine Medizinethik folgende drei Voraussetzungen:

"1. Sie fordern die Verallgemeinerbarkeit von Normen. 2. Sie lehnen den ethischen Egoismus ab. 3. Sie postulieren, daß man mit rationaler Analyse und Begründung wenigstens ein gutes Stück bei der Lösung moralischer Konflikte vorankomme und nur diese zur Basis von allgemeinverbindlichen Normen machen dürfe"³⁰.

Mit der Rationalitätsforderung verbunden ist eine Autonomie, die jeglichen religiösen Hintergrund ausschließt.

"Da man übereinstimmende Glaubensüberzeugungen bei den Adressaten moralischer Überlegungen nicht voraussetzen kann, erscheint es überdies auch zweckmäßiger, die Fragen der ärztlichen Ethik auf den Bereich zu beschränken, in dem rationale Argumente eine Rolle spielen können"³¹.

Die von den Verfassern gespürte Lücke, die zwischen einer rationalen Lösung, die allen gilt, und dem tatsächlichen Handeln verbunden ist, wird dadurch gelöst, daß hier der intuitiven Erfahrung ihr Platz eingeräumt wird.

"Da eine 'moralische Letztbegründung' nach aller Erfahrung nicht allgemeinverbindlich gegeben werden kann, ist ein Wechselspiel zwischen rationaler Begründung und intuitiver Erfahrung im Sinne eines 'reflektiven Gleichgewichts' (Rawls) das wohl aussichtsreichste Verfahren"³².

Auf keinen Fall kann gerade in diesen Bereich eine theologische Argumentation hineinkommen. Denn:

"Selbst dann, wenn man akzeptiert, daß es durch göttliche Sanktion gestützte moralische Normen gibt, (würde man) noch eine davon unabhängige moralische Norm benötigen, die uns einleuchtend dazu verpflichten könnte, diesen religiös begründeten Normen zu folgen"³³.

²⁹ G. PATZIG/B. SCHÖNE-SEIFERT: Theoretische Grundlagen und Systematik der Ethik in der Medizin (1995).

³⁰ Dies., ebd., S. 3.

³¹ Dies., ebd., S. 4.

³² Ebd.

³³ Ebd.

Ohne daß mit diesem Hinweis der Gesamtbeitrag von PATZIG und SCHÖ-NE-SEIFERT insgesamt zu kritisieren wäre, sind hier für die weiteren Beiträge des Bandes entscheidende Weichen gestellt, wie sich auch bei der im Folgenden zu behandelnden Thematik der Euthanasie zeigen wird.

Den Abschnitt "Begegnung mit Sterben und Tod" haben Paul-Werner SCHREINER und Klaus GAHL verfaßt. 34 Dort wird zuerst die "Hilfe zum Sterben" und die "Hilfe im Sterben" umschrieben, womit ausdrücklich auch die Sterbebegleitung und der Sterbebeistand gemeint sind. Aktive und passive Sterbehilfe werden korrekt gekennzeichnet, wobei weniger eine ethische Begründung als der Hinweis auf die Gesetzeslage von Bedeutung ist. Ausdrücklich befaßt sich der Beitrag auch mit "Sterbebegleitung und -beistand". Sie umfassen "also die psychosoziale Betreuung des und die menschliche Nähe zum sterbenden Menschen" Die Verfasser spüren durchaus, daß sie bei dieser Thematik an religiöse Fragestellungen herankommen, klammern sie aber mit einer negativen Apostrophierung bewußt aus.

"Die mit der 'Hospitalisierung von Sterben und Tod' selten gewordene Begegnung mit Sterbenden, die Verdrängung der eigenen Sterblichkeit bzw. des Gedankens an den eigenen Tod sowie auch der weitgehende Verlust trag- und trostfähiger religiöser Bindungen nähren die wesentlich menschliche Angst vor dem Sterben und Tod"³⁶.

Zu Recht wird erwartet, daß zur Sterbebegleitung das "Gespräch über Sinnfragen, Angst, Schuld und über den Tod"³⁷ gehört. Aber es bleibt ein Rätsel, warum nicht der glaubensmäßige Umgang mit Sterben und Tod hier auch eine Hilfe sein könnte. Kommt hier nicht eine psychologische Hilfe an ihre Grenze, die eigens thematisiert werden müßte? Der Duktus des Artikels in dieser Hinsicht wird bestärkt durch die organisatorischen Vorschläge, die zur Schulung des Pflegepersonals angeregt werden. Zu Recht wird ganz im Gegensatz zu HOERSTER der Sterbebegleitung ein breiter Raum gewidmet.

"Um das leisten zu können, muß die Ausbildung von Pflegekräften und Ärzten intensiviert werden, zum einen im Hinblick auf Kompetenzen in der Gesprächsführung und anderen kommunikativen Techniken, zum anderen aber auch im Hinblick auf die der Thematik zugrunde liegenden anthropologischen und philosophischen Probleme und Sichtweisen"³⁸.

³⁴ P.-W. SCHREINER/K. GAHL: Begegnung mit Sterben und Tod (1995).

³⁵ Dies., ebd., S. 86.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Dies., ebd., S. 91.

Wie bei dem schon eingangs festgestellten "Theorieansatz" werden auch in diesem Zusammenhang die ganz spärlichen Hinweise auf einen theologischen bzw. religiösen Gedanken negativ beschrieben. So wird zu Recht eine neue gesellschaftliche Kultur des Umgehens mit Sterben und Tod gefordert. Aber:

"Dabei kann es nicht darum gehen, auf ein vergangenes Modell solchen Umgehens zu verweisen (z. B. auf christliche oder fatalistische Schicksalsergebenheit) oder gar das Umgehen in vergangenen Zeiten zu idealisieren"³⁹.

Positive Erfahrungen gerade aus christlicher Sicht in der Sterbebegleitung fehlen in diesem für Schulungszwecke gedachten Band fast völlig. 40

Zwei Gesichtspunkte scheinen mir im Blick auf unser Thema und auf dieses Buch von besonderer Bedeutung zu sein:

Der Theorieansatz beschäftigt sich bewußt nicht mit neueren Ansätzen in der theologischen Ethik. Im Gegenteil, er transportiert alte Vorurteile (Heteronomieverdacht der Theologie). Einerseits müssen die Verfasser des Eingangsartikels einräumen, daß auch ihre Argumente nicht alle rationaler Art sind. Sie wählen dafür das Wort von der "intuitiven Erfahrung", das letztlich auf die Eigenverantwortung des Arztes verweist:

"So wird es in letzter Instanz immer auf die verantwortliche Entscheidung im konkreten Einzelfall ankommen, die dem einzelnen Arzt nicht durch ein lückenloses ethisches System abgenommen werden kann"⁴¹.

Der ethische Kernpunkt, wie es gerade zu dieser letzten Entscheidung des Arztes bzw. seiner Gewissensentscheidung und Gewissensbildung kommt, wird nicht ausreichend reflektiert.

Unter der Voraussetzung, religiöse und theologische Gesichtspunkte auszuklammern, werden die Fragen der Sterbebegleitung in den psychischen Bereich verlagert. Gerade bei den Hinweisen auf die Erfahrung, die für das ärztliche und pflegerische Handeln notwendig ist, wäre es doch angebracht, auch auf die theologischen Deutungen und ihre Erfahrungsmuster hinzuweisen, die nach wie vor vielen Menschen in ihrer Lebenssituation im Angesicht des Todes helfen.

³⁹ Dies., ebd., S. 89.

⁴⁰ Vgl. dazu u. a. K. BAUMGARTNER (Hrsg.): Für ein Sterben in Würde (1997); J. REITER: Es geht um den Patienten (1996). J. REITER: Sterbebegleitung (1997); einen guten Überblick über die Diskussion bietet: A. RIEDL: Seinen Tod sterben dürfen (1995).

 $^{41\ \}text{G.}$ PATZIG/B. SCHÖNE-SEIFERT: Theoretische Grundlagen und Systematik der Ethik in der Medizin, S. 5.

3. Ethisch - auch juristisch -, aber nicht theologisch (B. Irrgang)

In seinem "Grundriß der medizinischen Ethik"42 ist für Bernhard IRR-GANG das Verständnis der Patientenautonomie im Verhältnis von Arzt und Patient leitend. Die Akzente werden aber doch präziser und differenzierter gesetzt als bei HOERSTER. IRRGANG bezieht sich im Gegensatz zu HOERSTER auf I. KANT. Bei der Kant-Interpretation von IRRGANG fallen zwei Gesichtspunkte besonders auf:

a) Die Auffassung KANTs, daß der Mensch "Zweck an sich" (Selbstzweckformel) sei, hängt eng mit dem Begriff des Willens zusammen. Die Zwecke sind für KANT zugleich immer auch Pflichten.

"Die Selbstzweckformel hat zum Inhalt, den Menschen – also die eigene Person wie die der anderen - so zu behandeln, als ob er tatsächlich einen guten Willen habe, also immer sittlich handeln würde"43.

Dieses Moralprinzip wird nicht dadurch angewandt, daß es universalisiert wird, sondern hängt an anthropologischen Aussagen. Zu dieser Anthropologie gehört es, daß das sittliche Handeln des Menschen autonom ist. "Autonomie ist mit Sittlichkeit zu identifizieren"44. IRRGANG transferiert dieses Kantische Verständnis der Autonomie auf die Patientenautonomie.

b) Die Selbstzweckformel hat für IRRGANG auch im Zusammenhang mit der Begründung der Menschen- und der Personwürde eine elementare Bedeutung. Die Selbstzweckformel ist Ausgangspunkt für die Fähigkeit des Menschen, eine sittliche Entscheidung zu treffen. Dann macht IRRGANG allerdings eine wesentliche Einschränkung:

"Der Mensch und seine Autonomie stellen den höchsten Wert dar, sofern dadurch nicht andere wesentlich geschädigt werden. Die Würde des Menschen ist durch seine Personalität begründet, nicht durch die Gattungszugehörigkeit"45.

Dieser Interpretation von IRRGANG scheint mir mit guten Argumenten widersprochen werden zu können. So kommt der von Günter RAGER herausgegebene Sammelband nach eingehender Analyse der Kanttexte zu

⁴² B. IRRGANG: Grundriß der medizinischen Ethik (1995).

⁴³ Ders., ebd., S. 78.

⁴⁴ Ebd. - Mir scheint fragwürdig, daß IRRGANG sich für diese Form der Autonomie auf das Gewissensverständnis von THOMAS von Aquin beruft. Er übersieht bei der Gewissensdeutung des THOMAS völlig dessen theologischen Rückbezug. Vgl. dazu: F. NOICHL: Gewissen und Ideologie (1993).

⁴⁵ B. IRRGANG: Grundriß der medizinischen Ethik, S. 91.

dem Schluß, "Personsein und menschliche Natur als umfangsgleich zu betrachten"⁴⁶.

Welche Konsequenzen hat dieses Verständnis von Patientenautonomie und der Personwürde für das Thema der Euthanasie bei IRRGANG?

Im Gegensatz zu HOERSTER, aber in Anlehnung an den Beitrag von SCHREINER und GAHL spricht IRRGANG das Thema Sterbebeistand und Sterbebegleitung an. Ausführlich schildert er die Phasen des Sterbens nach Elisabeth KÜBLER-ROSS. Allerdings vermeidet er, ähnlich wie die Verfasser des Buches "Ethik in der Medizin", jeglichen religiösen Hinweis. Bei der Behandlung von aktiver und passiver Euthanasie weist IRR-GANG darauf hin, daß die "aktive Sterbehilfe" juristisch verboten und auch von den meisten ärztlichen Standesregeln abgelehnt wird. Die am Selbstbestimmungsrecht des Patienten orientierte Sichtweise wird hier spürbar, wenn er darauf verweist, daß der Patient nicht erwarten könne, daß der Arzt etwas tue, was gegen seine Grundauffassung sei, nämlich einen Menschen zu töten. Auch wenn IRRGANG den Suizid nicht generell ethisch befürwortet, so sieht er doch hier eher die Möglichkeit, dem Patientenwillen zu entsprechen. Allerdings sind Grenzfälle möglich, in denen aktive Euthanasie angezeigt erscheint, auch wenn sie vom Arzt nicht erzwungen werden könne. Eine solche Extremsituation ist bei einer Ouerschnittslähmung vom Hals an gegeben,

"bei der der Patient außerstande ist, seinem festen Entschluß, sich diesem Leben entziehen zu wollen, durch Suizidhandlungen Ausdruck zu verleihen. Hier könnte einem Arzt oder Pflegenden die Verweigerung auf Verlangen als ein Verstoß gegen Solidarität, Gerechtigkeit oder Menschenwürde erscheinen. Hier wird die Erfüllung eines nachdrücklich geäußerten und in seiner Festigkeit überprüften Wunsches nach aktiver Euthanasie ethisch nicht zu verurteilen sein"⁴⁷.

IRRGANG weist aber darauf hin, daß auch diese Form der aktiven Euthanasie strafbar sei.

Er ist im Prinzip gegen die aktive Euthanasie, sieht aber einzelne Ausnahmesituationen als möglich an. Im Stadium extremen Leidens vertritt er die Möglichkeit des Suizids.

"Unter Einbezug der gesellschaftlichen Folgen gehe ich davon aus, daß derjenige, dessen Leiden so groß sind, daß sie sein Leben sinnlos machen, und der den aktiven Wunsch hat, sein Leben zu beenden, dies auch selbst

⁴⁶ H. M. BAUMGARTNER/L. HONNEFELDER/W. WICKLER/A. G. WICKLER: Menschenwürde und Lebensschutz (1997), S. 199.

⁴⁷ B. IRRGANG: Grundriß der medizinischen Ethik, S. 187.

tun sollte und keinem anderen die Last einer Tötung zumuten sollte ... Respektierung der Patientenautonomie impliziert in diesem Falle nicht die gewünschte Tötung auf Verlangen, sondern die Unterlassung von allem, was der Verhinderung des Suizids dieses Patienten dienen könnte. Aktive Euthanasie jedoch ist dann ganz strikt auf die Fälle zu beschränken, wo eine Selbsttötung aus medizinischen Gründen nicht möglich ist, die Freiwilligkeit aber gesichert ist und die Terminalphase einer lebensbedrohlichen Krankheit erreicht ist "⁴⁸.

Der Arzt soll es als Ausdruck des Selbstbestimmungsrechts des Patienten ansehen, wenn dieser in der Terminalphase seines Sterbens sein Leben beenden will.

IRRGANG hält sein Konzept der Patientenautonomie konsequent durch. Dabei versucht er - anders als HOERSTER - den Arzt soweit wie möglich aus der Mitwirkung der Tötung auf Verlangen fernzuhalten. Er beschränkt dies auf einige wenige Fälle, bei denen er meint, daß der im Terminalstadium befindliche Patient selbst nicht zum Suizid fähig ist. Die Frageebene verlagert sich bei IRRGANG zum einen auf die Bewertung des Suizids, zum andern zeigt es das Problem an, Ausnahmesituationen im Blick auf die aktive Euthanasie auf diese Fälle zu begrenzen. Hier zeigt sich erneut das Problem, dem IRRGANG nicht ganz entgeht, nämlich die Unterscheidung von aktiver und passiver Euthanasie präzise zu fassen. Zum einen wird das Thema zu stark von der Patientenautonomie her angegangen, zum andern wird darauf abgehoben, daß auch bei der passiven Euthanasie oft ein aktives Tun, nämlich die Entscheidung etwas zu unterlassen, gegeben sei. Das Verständnis der Patientenautonomie bei Irrgang ist sicher enger gefaßt als bei HOERSTER, aber es entgeht nicht dessen Konsequenzen, den Schutz des menschlichen Lebens am Ende nicht umfassend sichern zu können.

Die Frage nach der *Personalität* menschlichen Lebens am Lebensende wird bei IRRGANG nicht ausdrücklich reflektiert. Von seiner Kantinterpretation herkommend hatte er gerade hier am Lebensanfang Differenzierungen angebracht. Umgekehrt ist das Personalitätsargument im Sinne der Schutzwürdigkeit dann auch kein Hinweis, am Lebensende den Schutz des Menschen zu gewährleisten. Als "Hemmschwelle" gegen die aktive Euthanasie in einigen Fällen und den Suizid werden eher juristische, denn ethische oder gar theologische Argumente angeführt.⁴⁹

⁴⁸ Ders., ebd., S. 189.

⁴⁹ So z.B. wenn IRRGANG darauf verweist, daß die Beihilfe zum Suizid "rechtlich gesehen für den Pflegenden oder den Arzt weniger gravierende Folgen" hat als die aktive Sterbehilfe (187), oder bei Tötung auf Verlangen eines Querschnittgelähmten, die zwar

4. Schluß

Der Verlust des Theologischen zeigt sich nach dem Durchgang durch diese drei Ansätze in vier Punkten:

- a) Beim Thema Sterben und den damit zusammenhängenden Problemen wie der Euthanasie wird eine zentrale Dimension ausgeklammert, die einen wesentlichen Beitrag zur Sinnerhellung leistet: die Dimension des Religiösen.
- b) Die Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens wird bei einer forcierten Patientenautonomie (HOERSTER) wie aber auch bei einer gemäßigteren Form (IRRGANG) eingeschränkt. In beiden Fällen kommt man nicht umhin, sich auf die Ebene zu begeben, zu diskutieren, wann ein Leben noch bzw. nicht mehr lebenswert ist. Als Hindernisse für weitergehende Regelungen werden derzeit allein die juristischen Beschränkungen in der Bundesrepublik anerkannt. Mit diesem Hinweis soll keineswegs übersehen werden, daß HOERSTER und IRRGANG unterschiedliche philosophische Voraussetzungen haben. Diese führen dazu, daß HOERSTER auf das Selbstbestimmungsrecht des einzelnen alleine abhebt, sein Leben zu beenden, während IRRGANG die Umstände dafür enger umgrenzt und das Selbstbestimmungsrecht des Arztes besser achtet.
- c) Um die Schutzwürdigkeit am Lebensende einschränken zu können, ist die Relativierung der Unterscheidung von aktiver Euthanasie und passiver Sterbehilfe notwendig. Das Spektrum reicht von der Nivellierung (HOERSTER) bis zur Einschränkung, wann aktive Euthanasie erlaubt sei (IRRGANG).

Das Ausblenden theologischer Ansätze aus dem medizinethischen Diskurs hat zur Folge, daß die Schutzwürdigkeit des Menschen am Lebensende eingeschränkt ist und die Sterbebegleitung um wesentliche Dimensionen begrenzt wird.

Zusammenfassung

SCHLÖGEL, Herbert: Der Verlust des Theologischen – Beispiel: Euthanasie, ETHICA, 6 (1998) 3, 259 – 277

In der gegenwärtigen medizinethischen Diskussion werden außerhalb der engeren theologisch-ethischen Veröffentli-

Summary

SCHLÖGEL, Herbert: Ignoring the theological when discussing euthanasia, ETHICA, 6 (1998) 3, 259 - 277

The present discussion in the field of medical ethics hardly considers or reflects upon aspects of moral theology or

ethisch nicht zu verurteilen sei, die "aber dennoch der Strafverfolgung" unterliege (187).

chungen Gesichtspunkte aus der Moraltheologie bzw. der theologischen Ethik kaum aufgenommen und reflektiert. Dies widerspricht dem ansonsten postulierten Grundansatz der Diskursethik, alle am Diskurs Beteiligten auch zu Wort kommen zu lassen und nicht von vornherein bestimmte Gruppen auszugrenzen. Diese Voraussetzung hat Folgen für das Verständnis des Menschen am Lebensende. Exemplarisch wird an drei unterschiedlichen Ansätzen (Hoerster, Schreiner/Gahl und Irrgang) deutlich gemacht, wie der Verlust des Theologischen zu einer geringeren Schutzwürdigkeit des Menschen am Lebensende führt.

Euthanasie Selbstbestimmung /Lebensende Tötung auf Verlangen Personalität theological ethics that are outside the more relevant publications. This is inconsistent with the statement normally made by discourse ethics, namely to invite all the participants to articulate themselves instead of excluding certain groups from the very beginning. This premise will have consequences for the appreciation of the man's status at the end of his life. Three different approaches (by Hoerster, Schreiner/Gahl and Irrgang) try to show how the loss of the theological aspect in the whole discussion is increasingly leading to a reduced feeling of man being worthy to be protected at the end of his life.

Euthanasia Self-determination /end of life Mercy killing Personality

Literatur

BAUMGARTNER, H. M./HONNEFELDER, L./WICKLER, W./WICKLER, A. G.: Menschenwürde und Lebensschutz: philosophische Aspekte. In: G. RAGER (Hrsg.): Beginn, Personalität und Würde des Menschen, S. 161 – 242.

BAUMGARTNER, K. (Hrsg.): Für ein Sterben in Würde: Erfahrungen unter medizinisch-therapeutischen und theologisch-pastoralen Aspekten. – München: Don Bosco, 1997.

BONDOLFI, A.: Helfen und Strafen: Studien zur ethischen Bedeutung prosozialen und repressiven Handelns. – Münster: Lit, 1997.

Catechismus Catholicae Ecclesiae. - Città del Vaticano: Libr. Ed. Vaticana, 1997.

DEMMER, K.: Leben in Menschenhand: Grundlagen des bioethischen Gesprächs. – Fribourg: Univ.-Verl. u. a., 1987 (SthE; 23).

GRÜNDEL, J.: Euthanasie aus Mitleid? Ethisch-theologische Anfragen. In: W. GO-SE u. a. (Hrsg.): Aktive Sterbehilfe? Zum Selbstbestimmungsrecht des Patienten. – Trier: Paulinus-Verlag, 1997, S. 89 – 118.

HOERSTER, N.: Tötungsverbot und Sterbehilfe. In: H.-M. SASS (Hrsg.): Medizin und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 1989, S. 287 – 295.

HOERSTER, N.: Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218. – Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

HOERSTER, N.: Neugeborene und das Recht auf Leben. - Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

HOERSTER, N.: Ist menschliches Leben unverfügbar? In: Universitas 51 (1996), 443 – 448.

HOERSTER, N.: Rechtsethische Überlegungen zur Sterbehilfe. In: W. GOSE u. a.

(Hrsg.): Aktive Sterbehilfe? Zum Selbstbestimmungsrecht des Patienten. - Trier: Paulinus-Verlag, 1997, S. 51 - 69.

HOLDEREGGER, A. (Hrsg.): Fundamente der Theologischen Ethik: Bilanz und Neuansätze. – Freiburg, CH: Univ.-Verl. u. a., 1996 (SthE; 72).

IRRGANG, B.: Grundriß der medizinischen Ethik. - München; Basel: Reinhardt, 1995.

JOHANNES PAUL II.: Enzyklika Evangelium vitae. – Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 1995 [VAS 120].

KAHLKE, W./REITER-THEIL, S. (Hrsg.): Ethik in der Medizin. – Stuttgart: Enke, 1995.

LESCH, W./BONDOLFI, A.: Theologische Ethik im Diskurs: eine Einführung. – Tübingen; Basel: Francke, 1995.

MIETH, D.: Recht auf Leben beschnitten. Über Norbert Hoersters Abtreibungsplädoyer. In: EK 23 (1993), 26 – 28.

MÜLLER, G. L.: Wer ist Person? Überlegungen zu einem Grundbegriff theologischer Anthropologie. In: ZME 42 (1996), 119 – 127.

MÜNK, H.-J.: Die aktiv/passiv-Unterscheidung in der arztethischen Sterbehilfediskussion. In: ThG 36 (1993), 106 – 118.

NOICHL, F.: Gewissen und Ideologie. Zur Möglichkeit der Rekonstruktion eines unbedingten Sollens. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1993.

PATZIG, G./SCHÖNE-SEIFERT, B.: Theoretische Grundlagen und Systematik der Ethik in der Medizin. In: W. KAHLKE/S. REITER-THEIL (Hrsg.): Ethik in der Medizin, S. 1-9.

PESCHKE, K.-H.: Christliche Ethik: spezielle Moraltheologie. – Trier: Paulinus-Verlag, 1997.

RAGER, G. (Hrsg.): Beginn, Personalität und Würde des Menschen. – Freiburg; München: Alber, 1997.

REITER, J.: Es geht um den Patienten. Grundfragen medizinischer Ethik neu bedacht. In: StZ 121 (1996), 435 – 449.

REITER, J.: Sterbebegleitung: Entwurf der Bundesärztekammer. In: HerKorr 51 (1997), 336 – 338.

RIEDL, A.: Seinen Tod sterben dürfen. Zur Diskussion um die Sterbehilfe. In: ThQ 143 (1995), 11 - 20.

RÖMELT, J.: Vom Sinn moralischer Verantwortung: zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft. – Regensburg: Pustet, 1996 (Handbuch der Moraltheologie; 1).

RÖMELT, J.: Freiheit, die mehr ist als Willkür: christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod. – Regensburg: Pustet, 1997 (Handbuch der Moraltheologie; 2).

SCHLÖGEL, H.: Der erneute Streit um die Euthanasie. In: ZKTh 114 (1992), 425 - 439.

SCHREINER, P.-W./GAHL, K.: Begegnung mit Sterben und Tod. In: W. KAHL-KE/S. REITER-THEIL (Hrsg.): Ethik in der Medizin, S. 78 – 94.

SINGER, P.: Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit?. - Erlangen: Fischer, 1996.

SINGER, P.: Dilemma von Leben und Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik. In: Universitas 51 (1996), 432-437.

Themenheft: Der Mensch als Person. In: ZME 42 (1996) 2.

Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Systematische Theologie (Moraltheologie), D-93040 Regensburg

J. Römelt (Hg.): **Verantwortung für das Leben** Ethik, Technik, Lebensschutz und Krisenintervention

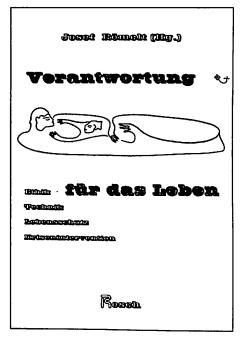
In einer Zeit, wo nach außen die Grenzen des Machbaren zunehmend sichtbarer werden, wird die Arbeit am Menschen immer hektischer. Bewußtseinserweiterung, genetische Manipulation und technische Geburtenkontrolle werden verstärkt als Alternative zur Begrenzung nach außen hingestellt. Hier ist daher vor allem die Theologie aufgerufen, die Würde des Menschen zu betonen.

vorliegende zweite Band Der Schriftenreihe Wissenschaft und Verantwortung setzt sich mit den Fragen der Verantwortung des Wissenschaftlers, den Möglichkeiten und Grenzen der Gentechnologie, der neu entbrannten Diskussion über Abtreibung, dem moralischen Stellenwert des Embryos und dem Beginn des menschlichen Lebens sowie mit der Menschenwürde Konfliktsituationen der und den Schwangerschaft auseinander.

Die einzelnen Beiträge zeichnen sich durch Sachwissen, Sachlichkeit, Verantwortung und Achtung vor dem Menschen gleichermaßen aus.

AUS DEM INHALT (in Stichworten):

- H. J. MÜNK: Verantwortung in Wissenschaft und Forschung: Extrempositionen Begriffliche Klärungen Theologische Grundlagen Fallbeispiele
- H. HALTER: Ist Gentechnologie des Teufels? Gentechnologie als ethische Herausforderung Menschenwürde Mensch-Natur-Verhältnis Menschliches Handeln Nichtmenschliche Natur Ethische Wertung der Gentechnologie



- P. FASSBENDER: Die neue Abtreibungsdiskussion: Empirische Befunde – Analytische Bioethik – J. J. Thomson – Das positivistische Argument – Das Argument "Handlung mit doppelter Wirkung"
- E. SCHOCKENHOFF: Der moralische Status des Embryos: Humangenetische und embryologische Fakten – Anthropologische Deutung – Ethische Konsequenzen
- J. RÖMELT: Schwangerschaftskonflikte und Menschenwürde: Schwangerschaft als Konfliktfall – Selbstbestimmung der Frau – Gestaltung der Rechtskultur – Menschliche Würde

RÖMELT, Josef: Verantwortung für das Leben: Ethik, Technik, Lebensschutz und Krisenintervention. – Innsbruck: Resch, 1993 (Wissenschaft und Verantwortung; 2). – XV, 115 S., ISBN 3-85382-057-3 Br: öS 161.–, DM 22.-, SFr 20.-

DIETER WITSCHEN

ZUR UNIVERSALITÄT ODER RELATIVITÄT DER MENSCHENRECHTE

Unterscheidungen aus ethischer Sicht

Dr. Dieter Witschen, geb. 1952. Von 1979 bis 1986 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Moraltheologie der Universität Münster; seit 1986 tätig beim Bistum Osnabrück.

Veröffentlichungen: Kant und die Idee einer christlichen Ethik (1984); Gerechtigkeit und teleologische Ethik (1992). Zahlreiche Aufsätze zu den Themen "Gerechtigkeit" und "Menschenrechte".

Unter dem Stichwortpaar "Universalität oder Relativität der Menschenrechte" wird eine Alternative abgehandelt, die in der gegenwärtigen Menschenrechtsdiskussion von nicht wenigen Autoren zu den klärungsbedürftigsten Themen gerechnet wird. So spricht z. B. S. KÖNIG von "dem heute, am Ende des 20. Jahrhunderts, wohl drängendsten Problem jeder Menschenrechtstheorie: der Alternative von Universalität oder Relativismus"¹ oder benennt W. HUBER als ein Problem, mit dem "die Berufung auf die Menschenrechte heute steht und fällt: [die] Frage nach der Universalität der Menschenrechte"2. Erübrigt sich aber nicht, so mögen andere sogleich einwenden, eine Diskussion über die genannte Alternative, da doch von vornherein klar zu sein hat, daß Menschenrechte von ihrem Anspruch her nur als universale Rechte gedacht werden können. Hat nicht in der Tat ihre Universalität etwas so Selbstverständliches zu sein, daß einer Feststellung wie der im Abschlußdokument der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz aus dem Jahre 1993: "Der universelle Charakter dieser Rechte... steht außer Frage"3 nur beigepflichtet werden kann? Denn die Menschen-

- 1 S. KÖNIG: Zur Begründung der Menschenrechte (1994), S. 52.
- 2 W. HUBER: Gerechtigkeit und Recht (1996), S. 257.
- 3 Gleiche Menschenrechte für alle (1994), S. 15. In Nr. 5 wird präzisiert: "Alle Menschenrechte sind allgemein gültig... Die internationale Gemeinschaft muß die Menschenrechte weltweit in ... gleicher Weise, auf derselben Basis und mit dem selben Nachdruck behandeln. Zwar ist die Bedeutung nationaler und regionaler Besonderheiten und unterschiedlicher historischer, kultureller und religiöser Voraussetzungen im Auge zu behalten, aber es ist die Pflicht der Staaten, ohne Rücksicht auf ihr jeweiliges politisches, wirtschaftliches und kulturelles System alle Menschenrechte zu fördern und zu schützen" (ebd., S. 16).

rechte stehen doch ex definitione ausnahmslos jedem Menschen kraft seines Menschseins zu. Jede Beschränkung, von welcher Art auch immer sie sein möge, kann demnach nur eine contradictio in adjecto bilden. Von ihrer Idee her beinhalten diese Rechte doch notwendigerweise ein weltweites und damit kulturinvariantes Ethos; mit den Worten der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte benennen sie "das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal".

Ist aber nicht, so mögen Vertreter relativistischer Positionen wiederum einwenden, das Entstehen der Menschenrechtsidee und -codices nachweislich an spezifische Bedingungen u. a. politisch-sozialer sowie philosophisch-religiöser Art gebunden gewesen, die auf andersgeartete Kulturen nicht übertragen werden konnten bzw. können? Weiß das Konzept der Menschenrechte sich nicht der europäischen und nordamerikanischen Geistestradition so sehr verpflichtet, daß es seinem universalen Anspruch zum Trotz nur begrenzt anwendbar ist? Ist nicht ein Bekenntnis zur Universalität dieser Rechte nur ein rhetorisches, das verbirgt, daß aufgrund der je eigenen Gebundenheit an spezifische Traditionen und Weltanschauungen sowohl vom Umfang als auch vom Inhalt her unter ihnen ganz Verschiedenes, wenn nicht sich Ausschließendes verstanden wird? Muß nicht die unbestreitbare Diversität von Kulturen einen gemeinsamen Nenner gleicher Rechte für alle Menschen, Moralstandards von transkultureller Gültigkeit als unmöglich bestimmbar erscheinen lassen? Zeigt nicht die Erfahrung, daß im Falle miteinander konfligierender Menschenrechtsvorstellungen eine rationale Problemlösung nicht möglich ist? Ist der universale Anspruch der Menschenrechte mithin in der Praxis schlichtweg nicht einlösbar?

Allein die stichwortartige Nennung einiger zentraler Gesichtspunkte kann bereits die Komplexität sowie die Verworrenheit der Diskussion erkennen lassen. Wie immer in derartigen Situationen tun Unterscheidungen not. Aus einer ethischen Perspektive – es wird also im weiteren vorausgesetzt, daß Menschenrechte nicht nur als rein rechtliche, sondern auch als moralische Ansprüche zu verstehen sind – seien solche aufgeführt, mit Hilfe derer m. E. Klärungen der jeweiligen Fragestellungen herbeigeführt und dabei die Ebenen der kontroversen Punkte benannt werden können. Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet für gewöhnlich der universale Anspruch der Menschenrechte. Positionen, die diesen in Frage stellen, werden in der Regel als "relativ" bezeichnet. Das Wort "relativ" bezeichnet mithin den kontradiktorischen Gegensatz zu "universal", ist also gleichbedeutend mit "nicht-universal", was meint, daß unter

einer bestimmten Rücksicht dem Konzept der Menschenrechte nur eine partielle Gültigkeit zugesprochen wird. Da in der Menschenrechtsdiskussion das Gegensatzpaar verschiedene Referenzpunkte hat, können mit ihm unterschiedliche Differenzen gekennzeichnet werden.

I. UNTERSCHEIDUNG: ENTDECKUNGS- UND BEGRÜNDUNGSZUSAMMENHANG

Menschenrechte als spezifische Rechte innerhalb des Genus "subjektive Rechte des Menschen" verstanden hat es nicht immer gegeben, nicht etwa seitdem sich in der Menschheitsgeschichte Hochkulturen ausgebildet haben. Ideengeschichtlich betrachtet sind sie – jedenfalls explizit – erst in der Neuzeit entwickelt worden. Ihre ersten rechtlichen Kodifikationen haben sie bekanntlich im ausgehenden 18. Jahrhundert in der "Virginia Bill of Rights" aus dem Jahre 1776 sowie der "Declaration des droits de l'homme et du citoyen" aus dem Jahre 1789 erfahren. Es kann wohl nicht bestritten werden, daß das Konzept der Menschenrechte etwas geschichtlich Gewordenes ist, daß es näherhin seine Ursprünge in der westlichabendländischen Geistestradition sowie in den politischen Kulturen Europas und Nordamerikas hat.

Handelt es sich mithin nicht um ein regional entwickeltes Rechtsinstitut? Machen nicht die, die dieses als für alle Staaten und Völker der Erde verbindlich erklären, sich, wie ein Haupteinwand von Vertretern einer relativistischen Position lautet, des Ethnozentrismus schuldig, indem sie die innerhalb eines bestimmten Kulturraumes entwickelten Wertvorstellungen und Rahmenbedingungen für eine Rechtsordnung andersgearteten Kulturen aufzuoktroyieren gedenken? Haben sie sich nicht sogar, da sie mit dem Vehikel eines Menschenrechtskonzepts die Hegemonie der eigenen Kultur behaupten und dabei die Eigenarten fremder Kulturen unterdrücken, den Vorwurf eines "Kulturimperialismus" gefallen zu lassen?

Wer in dieser Weise argumentiert, der begeht u. a. den logischen Fehler, von der Genese auf die Geltung zu schließen. Er unterscheidet m. a. W. nicht den Entdeckungs- vom Begründungskontext. Denn es ist eines, historische Feststellungen darüber zu treffen, wann, durch wen und unter welchen kulturellen Voraussetzungen die Idee bzw. ein Konzept von Menschenrechten entwickelt worden ist, aus welchen Wurzeln ein Menschenrechtsdenken sich herleiten läßt; es ist ein anderes, systematisch zu prüfen, ob Menschenrechtskonzepte allgemein gültig sind oder nicht.

Daraus, daß die Menschenrechtsidee spezifische und damit partikulare Wurzeln hat, kann also nicht der Schluß gezogen werden, daß sie auch nur eine eingegrenzte, nicht eine universale Gültigkeit hat. Aus ihrer Herkunft aus einer spezifischen kulturellen Tradition folgt nicht eo ipso, daß sie nicht Gültigkeit für andere Kulturen haben kann, wie ebenfalls aus dem Aufweis, daß das Menschenrechtskonzept historisch betrachtet vielfältige Quellen hat, nicht folgt, daß es systematisch nicht in gleicher Weise verstanden und gerechtfertigt werden kann. Die Begründung von Menschenrechtsvorstellungen ist, was für den interkulturellen Menschenrechtsdiskurs zweifelsohne von Bedeutung ist, ablösbar vom historischen Zusammenhang ihrer Entstehung. Ob sie universale Geltung beanspruchen können, ist systematisch eigens aufzuzeigen.

II. UNTERSCHEIDUNG: DESKRIPTIVE – NORMATIVE ETHIK

Obgleich an sich simple Distinktionen beinhaltend, kann man sich weiterhin gelegentlich nicht des Eindrucks erwehren, daß dreierlei nicht auseinandergehalten wird, wenn über die Universalität der Menschenrechte diskutiert wird: Dabei kann es um die Frage gehen, ob diese Rechte a) überall (= in allen Staaten dieser Welt) faktisch beachtet werden, ob sie b) als normative Maßstäbe politisch-rechtlichen Handelns weltweit de facto Anerkennung finden, ob sie c) als solche zu Recht global Anerkennung finden sollen. Angesichts der enormen Diskrepanz zwischen Norm und Wirklichkeit in zahlreichen Ländern, von der man sich z. B. schnell durch einen Blick in irgendeinen Jahresbericht von amnesty international überzeugen kann, wird ersteres wohl niemand ernsthaft behaupten. An dieser Stelle geht es denn auch nur um die Unterscheidung zwischen der zweiten und der dritten Fragestellung.

Mit der zweiten bewegt man sich auf einer deskriptiven Ebene. Es wird etwa rein historisch beschrieben, zu welchem Zeitpunkt Rechte, die gemeinhin dem Codex der Menschenrechte zugeschrieben werden, in welchen nationalen Verfassungen ihre Positivierung erfahren haben. Oder es wird historisch festgestellt, daß nach den grauenhaften Verbrechen des Zweiten Weltkrieges sowie der totalitären Regime des Nationalsozialismus und des Stalinismus eine Internationalisierung des Menschenrechtsschutzes eingesetzt hat, und zwar zunächst mit Hilfe der noch nicht rechtlich verbindlichen Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1948, dann mit Hilfe der beiden völkerrechtlich ver-

bindlichen Menschenrechtspakte über die bürgerlichen und politischen Rechte einerseits sowie über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte andererseits, die im Jahre 1966 von den Vereinten Nationen verabschiedet worden und im Jahre 1976 in Kraft getreten sind.

Logisch lassen beschreibende Feststellungen keinen Schluß auf ihre normative Geltung zu. 4 Aus dem Faktum, daß etwa die genannten Menschenrechtspakte nicht von allen Staaten ratifiziert worden sind, kann nicht geschlossen werden, daß sie nicht eine universale Geltung in einem normativen Sinne beanspruchen können. Zu untersuchen, ob menschenrechtliche Universalien durch die verschiedenen Kulturen und Epochen hindurch empirisch aufweisbar sind, ist etwas anderes als zu prüfen, ob es diese geben soll. Oder daß in bestimmten Kulturen gängige Praktiken, wie z. B. die Witwenverbrennung oder die Beschneidung von Mädchen, im Widerspruch zum Menschenrechtsethos stehen, ist zunächst einmal eine Feststellung. Aus Widersprüchen dieser Art kann jedoch nicht abgeleitet werden, daß eine universale Legitimation von Menschenrechten nicht möglich ist. Menschenrechte als normative Leitkriterien für Humanität beinhalten zweifelsohne ein kritisches Potential gegenüber bestimmten kulturell geprägten Üblichkeiten. Aus der deskriptiv erfaßbaren Verschiedenheit kultureller Lebensformen folgt nicht, wie einige Vertreter einer relativistischen Position wenigstens zu insinuieren scheinen, notwendig ihre Inkommensurabilität und aus dieser nicht das normative Postulat, alle Lebensformen, was auch immer sie an Normen enthalten, gleich zu achten. Ein derartiger Schluß von einer empirischen Feststellung auf ein normatives Urteil, sollte er denn gezogen werden, käme einem naturalistischen Fehlschluß gleich. Mit der Anerkennung des Menschenrechtscodex als elementarer kritischer Instanz des politisch-sozialen Lebens wird die relativistische Grundfolgerung, die aus der Beobachtung kultureller Pluriformität gezogen wird, bestritten, daß nämlich jede kulturelle Praxis mit jeder anderen als vollständig gleichwertig zu beurteilen sei.

Überdies verlangt ein politischer Realitätssinn die Feststellung, daß die Berufung auf die kulturelle Andersheit bzw. Vielfalt als Mittel benutzt werden kann, um begangene Menschenrechtsverletzungen nicht offen eingestehen zu müssen, oder um sich einer Gewährleistung von Menschen-

⁴ Generell enthält eine deskriptive Ethik sich normativer Urteile. Sie beschreibt z. B. in einer historischen, psychologischen, soziologischen oder ethnologisch vergleichenden Perspektive, welche moralischen Ideale, Normen und institutionellen Regelungen von wem zu welcher Zeit faktisch als verbindlich erachtet worden sind bzw. werden, ohne darüber zu urteilen, ob diese zu Recht oder zu Unrecht Anerkennung gefunden haben bzw. finden.

rechten zu entziehen, indem international anerkannte Standards zumindest abgeschwächt werden. Daß gleichwohl bei einer derartigen Exkulpierungsstrategie deren universale Geltung in normativen Sinne des Wortes implizit anerkannt wird, läßt sich daraus ablesen, daß staatliche Organe ihre Verstöße gegen die Menschenrechte zu verbergen versuchen. Zu denken geben muß zudem, daß es nicht die Opfer, sondern die Verursacher von Menschenrechtsverletzungen sind, die zur Rechtfertigung ihrer Taten auf eine kulturelle Pluriformität verweisen.

III. UNTERSCHEIDUNGEN INNERHALB DER NORMATIVEN ETHIK

Ethisch betrachtet haben die Menschenrechte in erster Linie eine normativ-ethische Ausrichtung, insofern sie normative Fundamentalkriterien für eine politisch-soziale Grundordnung namhaft machen. Wird unter einer normativ-ethischen Rücksicht, unter der Rücksicht also, unter der ethische Maßstäbe inhaltlich bestimmt und systematisch begründet werden, über die Universalität oder Relativität der Menschenrechte diskutiert, dann empfiehlt es sich, zwischen der Frage nach den Berechtigten und der nach den Inhalten von Menschenrechten zu unterscheiden. Vorab ist nämlich klarzustellen, daß der Universalismus hinsichtlich der Träger außer Frage zu stehen hat.

1. Klarstellung: Unbestreitbare Universalität hinsichtlich der Berechtigten

Wenn in den einleitenden Bemerkungen auf die Position hingewiesen worden ist, wonach die Universalität der Menschenrechte doch gar nicht strittig sein könne, da diese ex definitione ausnahmslos jedem Menschen kraft seines Menschseins zustünden, dann ist damit die Grundeinsicht auf dieser Ebene formuliert. Deren Inanspruchnahme bzw. Schutz kann nicht davon abhängig gemacht werden, welcher Nation, Rasse, Religionsgemeinschaft, politischen Vereinigung, sozialen Schicht, welchem Geschlecht usw. eine Person angehört, welche empirischen Merkmale sie sonst aufweist, welche soziologisch bestimmbare Rolle sie innehat, oder welche "Würdigkeit" ihr aufgrund ihrer individuell ausgeprägten Persönlichkeit zukommt. Eine Ausgrenzung nach derartigen Eigenschaften ist bei den Menschenrechten in jedem Fall auszuschließen. Nur solche Rechte verdie-

nen den Ehrennamen "Menschenrechte", die jedem Menschen als Menschen zustehen, bei denen nicht mit dem Wort "Mensch" in dem Kompositum "Menschenrechte" unter der Hand etwa doch nur der Weiße, der Mann, der Christ, der Europäer und Amerikaner oder der Bürger mit eigenem Einkommen gemeint ist. Die Universalität der Menschenrechte impliziert ethisch und rechtlich die Anerkennung einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen, schließt die Einnahme eines partikularistischen Standpunktes aus, der allen Formen einer Diskriminierung in irgendeiner Weise zugrunde liegt. Was die Bestimmung der Träger von Menschenrechten betrifft, so kann diese mithin im dargelegten Sinne nur eine universale sein; Relativierungen von welcher Art auch immer sind hinsichtlich dieses Grundsatzes nicht denkbar.

Die Universalität der Menschenrechte impliziert jedoch nicht, daß bei der Bestimmung, wer die Subjekte einzelner Menschenrechte sind, kein anderes Kriterium als allein das der Zugehörigkeit zur Menschheitsgattung zugrunde gelegt werden darf, daß m. a. W. nur solche Rechte als Menschenrechte qualifiziert werden können, die jedem einzelnen Glied der Menschheit zukommen, wie dies etwa für das Recht auf Leben zutrifft. Es gibt zweifelsohne berechtigte Spezifizierungen hinsichtlich der Träger einzelner Menschenrechte.⁵ Wo z. B. politische Partizipationsrechte wie die auf ein aktives und passives Wahlrecht zu den Menschenrechten gerechnet werden, dort wird vorausgesetzt, daß sie nur Volljährigen, nicht Kindern zustehen. Ein individuelles Freiheitsrecht wie das auf Religionsfreiheit nimmt nur der in Anspruch, der seinen religiösen Glauben öffentlich praktiziert. In Art. 25 Abs. 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wird bestimmt: "Mutter und Kind haben Anspruch auf besondere Hilfe und Unterstützung". Derartige Spezifizierungen, die von den Inhalten der Rechte herrühren, müssen logisch in jedem Fall mit dem Universalisierungsprinzip vereinbar sein, was bedeutet, daß die Berechtigten des jeweiligen Menschenrechts in Universal- und nicht in Individualbegriffen zu bestimmen sind, daß anders gesagt das Recht allen Gliedern einer Klasse in gleicher Weise zuerkannt wird, nicht etwa nur einem Teil von ihr oder bestimmten Individuen. Inhaltlich können bei den Spezifizie-

⁵ Zu erinnern ist hier an R. M. HAREs zweifache Unterscheidung zwischen dem Universalen und dem Singulären einerseits sowie dem Allgemeinen und dem Spezifischen andererseits (vgl. ders.: Freedom and Reason (1963), S. 38 f.). Die erste Unterscheidung bezieht sich auf einen Gegensatz; entweder ist ein normativer Satz ein universaler oder ein singulärer, letzteres dann, wenn dessen Subjekt ein Individualbegriff ist. Die zweite Unterscheidung ist eine graduelle. Im Verhältnis zu einem normativen Satz ist ein anderer spezifischer oder allgemeiner.

rungen nur Unterscheidungen eingeführt werden, für die es wie in den soeben genannten Beispielen ethisch bzw. rechtlich zureichende Gründe gibt.

2. Unterscheidungen hinsichtlich der Inhalte

Wie subjektive Rechte im Allgemeinen, so weisen Menschenrechte im Besonderen diese Grundstruktur auf: x (der Träger des Rechts) hat gegenüber y (dem Adressaten des Rechts) auf z (den Inhalt des Rechts) einen bestimmten Anspruch. So unbestreitbar nun einerseits, wie gerade skizziert, die Universalität der Menschenrechte hinsichtich der Berechtigten ist, so umstritten ist andererseits deren universaler oder relativer Charakter hinsichtlich ihrer Inhalte. Für die Diskussion auf dieser Ebene wäre es m. E. förderlich, wenn insbesondere Folgendes auseinandergehalten würde:

a) Kontroversen beim Identifizieren - kulturbedingte Geltung

Von der Frage, ob Menschenrechte inhaltlich eine universale oder nur für bestimmte Kulturen und/oder für bestimmte Zeiten Geltung beanspruchen können, ist die Frage zu unterscheiden, welche Rechte legitimerweise als dem Kanon der Menschenrechte zugehörig zu betrachten sind. Es sind nämlich zunächst einmal Rechte als Menschenrechte zu identifizieren, hinsichtlich derer dann die erste Frage gestellt werden kann. Die vorgängige Aufgabe der Identifikation ist bei den Menschenrechten allerdings alles andere als leicht lösbar, wie die anhaltenden und intensiven Diskussionen darüber beweisen, welches ihre differentiae specificae im Vergleich zu anderen Arten von Rechten sind, wie extensiv oder restriktiv ihre Idee auszulegen ist.

1) Inhaltliche Bestimmungen von Menschenrechten

Es versteht sich von selbst, daß auf diesen Fragenkomplex hier nicht näher, schon gar nicht umfassend eingegangen werden kann. Für unsere Zwecke sei nur an Folgendes kurz erinnert. Die Erörterungen der Frage, welche Ansprüche dem Codex der Menschenrechte zugeordnet werden sollen und welche nicht, beziehen sich sowohl auf ganze Klassen von Rechten als auch auf einzelne Rechte. Ersteres läßt sich verdeutlichen anhand der Stellungnahmen zum Konzept dreier Generationen von Menschenrechten.⁶ Diesem zufolge sind in der geschichtlichen Abfolge als

Menschenrechte der ersten Generation zunächst, wie sich vor allem durch die Betrachtung der Inhalte der amerikanischen und französischen Menschenrechtserklärungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts nachweisen läßt, individuelle Freiheits- sowie politische Mitwirkungsrechte ausgebildet worden. Jene schützen das Individuum insbesondere vor staatlichen Eingriffen, sichern dem einzelnen Freiräume; diese ermöglichen als Partizipationsrechte dessen Teilhabe am Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß in politisch-gesellschaftlich bedeutsamen Fragen. Diese historisch ursprüngliche Klasse von Freiheitsrechten ist in der Folgezeit im Allgemeinen als ein Kernbestandteil eines menschenrechtlichen Kanons anerkannt worden.

Im 19. Jahrhundert stellte sich in einer bedrängenden Weise ,die soziale Frage'. Daher wurden als Menschenrechte der zweiten Generation soziale Anspruchsrechte ausgebildet. Als Leistungsrechte gewähren sie dem Individuum von seiten des Staates Ansprüche auf bestimmte elementare Werte. Da die Möglichkeit, sogeartete Rechte zu realisieren, von kontingenten Umständen wie den zur Verfügung stehenden Mitteln abhängt, diese Rechte einen sehr breiten Gestaltungsrahmen aufweisen und in ganz unterschiedlichem Grad umgesetzt werden können, erfüllen sie in den Augen der Kritiker nicht die für Menschenrechte notwendigen Merkmale und sind daher einer anderen Kategorie zuzuordnen.

Im Zuge der Internationalisierung des Menschenrechtsschutzes nach dem zweiten Weltkrieg, in Anbetracht der sich verstärkenden internationalen Interdependenz ist ungefähr seit den 70er Jahren dieses Jahrhunderts eine dritte Generation von Menschenrechten postuliert worden. Mit dieser Forderung, deren Protagonisten vorwiegend in der Dritten Welt zu finden sind, soll auf globale Krisenphänomene reagiert werden, wie insbesondere die der Unterentwicklung bei ganzen Völkern, der zahlreichen Kriege und Bürgerkriege, der Umweltzerstörung. Demgemäß wird in erster Linie ein Menschenrecht auf Entwicklung sowie auf Frieden sowie auf eine intakte Umwelt gefordert. Der Status dieser Rechte wird gegenwärtig noch sehr kontrovers diskutiert. Nicht wenige bestreiten prinzipiell, daß es sich bei ihnen um Menschenrechte handle.⁷

Was einzelne Menschenrechte betrifft, so sei paradigmatisch nur auf Folgendes hingewiesen: In verschiedenen Ländern ist das Recht auf

⁶ Zu diesem Konzept vgl. z. B. E. RIEDEL: Menschenrechte der dritten Dimension (1989), S. 9 - 21; hier 11 f.

⁷ Zu den Gründen vgl. D. WITSCHEN: Menschenrechte der dritten Generation (1995), S. 129 – 151.

Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen kein positiviertes Grundrecht; in anderen, vor allem in westlichen, Ländern wird es als eine unerläßliche Applikation des Menschenrechts auf Gewissensfreiheit angesehen, die nach einer Umsetzung in ein Grundrecht verlangt. Bis heute ist in der Mehrzahl der Staaten die Todesstrafe ein legitimes Rechtsinstitut: eine der bedeutendsten Menschenrechtsorganisationen auf nichtstaatlicher Ebene, amnesty international, betrachtet es hingegen als eine ihrer zentralen Aufgaben, sich für ihre generelle Abschaffung einzusetzen, weil sie in ihr eine elementare Menschenrechtsverletzung sieht. Neuartige, z. B. durch technologische Innovationen hervorgerufene Gefährdungen .menschenwürdiger' Existenz haben als Reaktion zu Postulaten neuer Menschenrechte geführt. So ist im Blick auf mögliche Auswirkungen gentechnologischer Verfahren auf den Menschen ein Menschenrecht auf Identität gefordert worden, im Blick auf bestimmte Folgen der Informationstechnologie ein Menschenrecht auf informationelle Selbstbestimmung. Die Umweltkrise hat den Ruf nach ökologischen Menschenrechten laut werden lassen.

Die Divergenzen beim Identifizieren von Menschenrechten beweisen für sich genommen nicht deren Relativität im Sinne einer begrenzten Gültigkeit für einen bestimmten Kulturkreis. In ihnen dokumentieren sich einfachhin die Kontroversen über eine adäquate Kriteriologie von Menschenrechten. Wer z. B. bestimmte soziale Anspruchsrechte den Menschenrechten zugeordnet wissen will, der erklärt damit ja nicht, daß diese in einzelnen Staaten bzw. Regionen beachtet werden sollen, in anderen jedoch außer acht gelassen werden können⁸; vielmehr ist mit dieser Qualifizierung eo ipso der Anspruch verbunden, daß diese Rechte in allen Gesellschaften und politischen Systemen zu beachten sind, auch wenn sie als Leistungsrechte je nach Bedingungen und Möglichkeiten nur in unterschiedlicher Weise umgesetzt werden können. Ob etwa das Merkmal einer graduellen Umsetzbarkeit es ausschließt, daß ein Anspruch den Menschenrechten zugeordnet werden kann, oder nicht, diese Frage betrifft die Kriteriologie, nicht das Problem der Universalität oder Relativität. Es gilt im übrigen den logischen Fehler der Verallgemeinerung zu vermeiden, den der begeht, der vom Dissens bezüglich einzelner Menschenrechte oder einer bestimmten Klasse von Menschenrechten darauf schließt, daß alle Menschenrechte kontrovers sind. Eine Überprüfung an den Realitäten

⁸ Hier ist überdies die Universalität der Adressaten mit angesprochen, wonach alle Staaten ohne Ausnahme zur Gewährung der Menschenrechte (normativ) verpflichtet sind.

läßt m. E. eine solche Generalisierung auch faktisch als verfehlt erscheinen. Denn aus dem Gesamt der Menschenrechte wird nur wenigen unter Berufung auf kulturelle Faktoren ihre normative Geltung abgesprochen.

Auf einer anderen Ebene als der einer normativ-ethischen Diskussion über angemessene Distinktionsmerkmale von Menschenrechten liegt die Einsicht, daß der Anerkennung einzelner Rechte als Menschenrechte kulturelle Faktoren entgegenstehen, daß m. a. W. die Gründe für Menschenrechtsverletzungen kulturbedingt sein können. Wenn z. B. in einzelnen, von bestimmten Verstehensweisen der islamischen Religion bzw. des islamischen Rechts geprägten Ländern Männern und Frauen in verschiedenen Bereichen nicht die gleichen Rechte zuerkannt werden, oder wenn in ihnen nicht anerkannt wird, daß das Recht auf Glaubensfreiheit auch ein Recht auf Austritt aus der religiösen Gemeinschaft beinhaltet, oder wenn bestimmte grausame Bestrafungen (wie ein Handabschlagen für Diebstahl) als gerechtfertigt betrachtet werden, dann liegt ein Widerspruch zwischen dem von den Menschenrechten Geforderten und einer bestimmten, durch kulturelle, hier: religiöse Faktoren geprägten Praxis vor. Kulturelle Gegebenheiten stehen in solchen Fällen der faktischen Anerkennung von Menschenrechten im Wege; dieser Widerspruch tut jedoch deren universalem Anspruch, der ja ein normativ-ethischer ist, keinen Abbruch. Menschenrechte bilden als elementare normative Maßstäbe für Humanität eine kritische Instanz gegenüber bestimmten kulturellen Praktiken, und zwar näherhin dann, wenn durch letztere Menschen Leid und Unrecht zugefügt wird. Wo hingegen durch eine kulturbedingte Praxis (z. B. bei bestimmten Kleidungs- und Speisevorschriften) andere Menschen nicht geschädigt werden, dort können die kulturellen Unterschiede selbstverständlich bestehen bleiben.

2) Telos von Menschenrechten

Zu berücksichtigen ist zudem in der normativ-ethischen Diskussion über die Universalität oder Relativität der Menschenrechte, was es dem Inhalt nach mit diesen auf sich hat. Denn sie beziehen sich auf einen bestimmten Teil, nicht auf das Gesamt der Moral. Zum Inhalt haben sie nämlich unverzichtbare Voraussetzungen für eine dem Menschen gemäße Entfaltung, nicht die Konstituentien einer sinnerfüllten menschlichen Existenz. Sie zielen auf die Ermöglichung, nicht auf das Glücken der Menschen ab. Unabhängig von individuellen Lebensentwürfen, von persönlichen Idealen sollen durch sie Werte, die für jeden Menschen fundamental sind, geschützt werden. Als normae negativae bestimmen sie die Grenzen, jenseits

derer eine "menschenwürdige" Existenz nicht möglich ist; als solche haben sie zu ihrem Hauptziel, den Menschen vor gravierenden Unrechtszufügungen zu schützen.

Inhaltlich impliziert die Idee der Menschenrechte, daß es universale Eigenschaften, die den Menschen als Menschen kennzeichnen, gibt, daß sich anthropologische Konstanten ausmachen lassen. So ist jeder Mensch als leibliches Wesen verletzbar und schmerzempfindlich, er kann getötet werden; er bedarf daher des Rechts auf Leben und auf Wahrung der körperlichen Integrität. Jeder Mensch hat ein elementares Interesse an einer in mehrfacher Hinsicht eigenverantwortlichen und freien Lebensgestaltung, so daß verschiedene individuelle Freiheitsrechte notwendig sind. Jeder Mensch ist darauf bedacht, unter gleichen Umständen in einer gleichen Weise wie alle anderen behandelt zu werden, so daß etwa jede Diskriminierung auszuschließen oder die Gleichheit vor dem Gesetz und vor Gericht zu wahren ist. Jeder Mensch ist auf die Befriedigung elementarer Grundbedürfnisse angewiesen; er will nicht Hunger oder Durst leiden, möchte eine Wohnung haben, eine Ausbildung erhalten, arbeiten können, was durch soziale Anspruchsrechte gewährleistet werden soll.

Als ethische Aufgabe betrachtet enthalten die Menschenrechte nicht moralische Vollkommenheitsforderungen, nicht ein "Hoch-Ethos". Ihre Zielsetzung ist eine wesentliche bescheidenere: durch sie werden die notwendigen Bedingungen für ein sozial verträgliches Verhalten innerhalb eines Gemeinwesens bestimmt. Ein Menschenrechts-Ethos deckt mithin nicht das Gesamt moralischer Wertvorstellungen ab (wie es, worauf nebenbei hingewiesen sei, auch generell nicht das einzige "Instrumentarium" zum Schutz fundamentaler ethischer Werte und der Menschenwürde ist). Es beinhaltet näherhin ein Ethos der Gerechtigkeit und nicht etwa der Barmherzigkeit. Menschenrechte als solche sind ferner nicht mit von bestimmten moralischen Idealen geprägten Lebensformen identisch; durch ihre Sicherung werden vielmehr die Voraussetzungen geschaffen, damit sich solche ausbilden können. Menschenrechte ermöglichen eine äußere Koexistenz der Menschen in elementaren Belangen sowie ein Tolerieren unterschiedlicher Ethos- und Lebensformen, der kulturellen Vielfalt⁹ bzw. eine wechselseitige Achtung aller Menschen in ihrer Verschiedenheit durch die

⁹ Hier ist u. a. daran zu erinnern, daß neben den anderen Freiheitsrechten auch die freie Teilnahme am kulturellen Leben (vgl. Art. 27 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte), der Schutz von Minderheiten, gemeinsam mit anderen Gruppenangehörigen das eigene kulturelle Leben zu pflegen (vgl. Art. 27 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte), ein Menschenrecht ist.

Gewährleistung gleicher Freiheits- und Partizipationsrechte. Sie orientieren nicht darüber, wie menschliches Leben glücken kann, was Höchstformen des moralisch Guten sind, sondern darüber, wie das zwischenmenschliche Leben in seinen elementaren Schichten gerecht geregelt werden kann.

Mit der Konstituierung des menschenrechtlichen Grundprinzips der Toleranz wird ein Grundanliegen der Relativisten aufgegriffen. Es ist jedoch selbst nicht ein relatives, sondern ein universales Prinzip. Ein Relativist kann nicht ohne logische Inkonsistenz behaupten, daß das Recht auf kulturelle Identität allen Menschen in gleicher Weise zukommt, daß das zugrundeliegende Prinzip der Toleranz allerorten gelten und in seiner Geltung nicht auf bestimmte Kulturen eingegrenzt werden soll. Wenigstens in diesem Punkt erkennt er ein allgemeingültiges Prinzip an. Ohnedem wäre die Gewährleistung eines kulturellen Pluralismus in Frieden gar nicht möglich.

3) Ausgangspunkt für Menschenrechtspostulate

Der inhaltlichen Konturierung und Aufgabenstellung der Menschenrechte korrespondiert der Ausgangspunkt für deren Postulate. Diesen bilden nämlich elementare und wiederkehrende Unrechtserfahrungen. 10 Das Erleiden-Müssen von gewalttätigen Angriffen auf das Leben und die körperliche Integrität sowie auf die Sicherheit, von Unfreiheit, Unterdrückung, Verfolgung und Vertreibung, von Rechtlosigkeit und Willkür, von Intoleranz und Bevormundung, von Diskriminierung und eklatanter Benachteiligung, von sozialer Not u. a. m. löst Empörungen aus und läßt Forderungen, das jeweilige durch soziale Gebilde, insbesondere den Staat verursachte Unrecht zu beseitigen, entstehen. Da vor derartigem Unrecht ausnahmslos jeder Mensch sich geschützt wissen will und weil dadurch das menschliche Zusammenleben in jedweder Gesellschaft und Kultur in einer fundamentalen Weise gestört wird, wird der Schutz des Menschen vor ihm als eine Angelegenheit der Menschenrechte betrachtet. Der Zugang zu dieser Art von Rechten wird mithin nicht etwa über den Entwurf eines abstrakten Menschenbildes geschaffen, aus dem daraufhin auf welche Weise auch immer Konkretisierungen abgeleitet werden. Die Entwicklung eines systematischen Menschenrechtskonzepts wird ermöglicht, weil

¹⁰ In der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahre 1948 wird von "Akten der Barbarei" gesprochen, "die das Gewissen der Menschheit schwer verletzt haben", in Anbetracht derer diese Erklärung als erstes internationales Dokument zum Menschenrechtsschutz verfaßt worden ist.

Menschen unabhängig davon, welche Weltanschauung sie vertreten, ob sie sich zu einer bestimmten Religion bekennen oder nicht, welcher politischen Überzeugung sie sind, welcher Kultur sie angehören, einen Kernbestand an gemeinsamen Überzeugungen darüber ausmachen können, was elementares Unrecht darstellt, wann fundamentale Voraussetzungen einer menschenwürdigen Existenz in einem Staat, einer Gesellschaft nicht gewährleistet sind. Die Universalität der Unrechtserfahrungen, auf die Menschenrechtspostulate sich beziehen, übersteigt partikuläre Prägungen der genannten Art. 11 Nicht ohne Grund nehmen demgegenüber Relativisten in ihrer Kritik am universalen Anspruch der Menschenrechte Bezug auf allgemeine Menschenbilder. 12 So meinen sie hinter der abstrakten Redeweise von Rechten, die jedem Menschen als solchem kraft seines Menschseins zukommen, spezifische Menschenbilder aufdecken zu können wie die individueller Autonomie oder des Teilnehmers an der Marktwirtschaft in hochindustrialisierten Ländern, also von Menschenbildern, wie sie im europäisch-nordamerikanischen Kulturkreis vorherrschen, in anderen Kulturen jedoch nicht. Wo hingegen Menschenrechte ursprünglich von elementaren Unrechtserfahrungen her begründet werden, dort ist eine relativistische Kritik nicht zu hören.

3. Präferieren - kulturbedingte Geltung

Wie Kontroversen beim Identifizieren von Menschenrechten nicht deren Relativität beweisen, so ist auch die Notwendigkeit eines Präferierens von

11 Vgl. W. BRUGGER, Stufen der Begründung von Menschenrechten (1992), S. 21 f.: "Menschenrechtsforderungen sind am besten als Antworten auf exemplarische Unrechtserfahrungen zu charakterisieren. Mit 'exemplarischen Unrechtserfahrungen' sind Situationen und Ereignisse gemeint, deren Durchleben durch die Betroffenen oder deren Kenntnisnahme durch Dritte zu einem elementaren und gleichsinnigen Urteil als 'ungerecht' führt, selbst wenn die Betroffenen und die Dritten unterschiedlichen Gruppen und Kulturen angehören. 'Exemplarische' oder auch 'repräsentative' Unrechtserfahrung soll also auf das universelle Moment in der immer partikularen Situation des von Unrecht Betroffenen hinweisen. Dieses universale Moment ist jeder Berufung auf ein Menschen-Recht inhärent; es transzendiert also gruppen-, klassen-, rassen-, geschlechter- oder kulturspezifische Vorverständnisse von 'gerecht' und 'ungerecht'."

12 Vgl. in diesem Kontext die Begründung G. PICHTs für seine scharfe Ablehnung des globalen Anspruchs der Menschenrechte. Seiner Ansicht nach gründet die Menschenrechtsidee auf dem jüdisch-christlichen Dogma der Gottebenbildlichkeit sowie auf der Anthropologie und Metaphysik der Stoa. Da aber "die Anthropologie, auf der die traditionelle Menschenrechtslehre beruht, sogar in ihrer europäischen Heimat unwiderruflich zerbrochen ist, kann die Utopie einer globalen Menschenrechtsordnung nur als leerer Wahn bezeichnet werden." (Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund (1980), S. 127).

Menschenrechten kein Beweis für diese. Denn es ist eines, Verhältnisbestimmungen innerhalb der Menschenrechte vorzunehmen, insbesondere im Konfliktfall eine Lösung durch ein Vorziehen bzw. Hintanstellen herbeizuführen; es ist ein anderes, zu erörtern, ob diese Rechte in allen oder nur in einzelnen Gesellschaften, Kulturen und politischen Systemen Geltung beanspruchen können oder nicht.

Menschenrechte sind in ihrer weitüberwiegenden Zahl prima-facie-Rechte, die in der Regel der Fälle zu gewährleisten sind, die im Ausnahmefall aber auch gegenüber anderen hinanzustellen sind. Solche Rechte sind sie deshalb, weil es bei der Wahrnehmung einzelner Menschenrechte bestimmte Grenzen gibt. So sind in Menschenrechtskonventionen wie in Verfassungen einzelne Rechte mit Klauseln versehen, in denen verschiedenartige Vorbehalte formuliert werden, seien es Regelungs- oder Schranken- oder Eingriffsvorbehalte. Prima-facie-Rechte sind sie ferner deshalb, weil die einzelnen Menschenrechte nicht in jeder Beziehung als gleichrangig nebeneinander geordnet betrachtet werden können. Sie stehen untereinander in Relationen. Eine dieser Relationen ist die eines Fundierungsverhältnisses. Elementare Rechte bilden das Fundament für die "höheren" Rechte und sind insofern die dringlicheren, jene sind die bedingenden Rechte, diese die bedingten. Ohne daß die elementaren Rechte gewährleistet sind, ist die Verwirklichung der "höheren" Rechte nicht möglich. Was nützt z. B. einem Menschen, der Hunger leidet, das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, einem, der das Lesen nicht erlernen konnte, das Recht auf Pressefreiheit? Eine andere Relation ist die eines Konkurrenzverhältnisses. Betrachtet man allein die Konkurrenzen innerhalb der Menschenrechte selbst, so sind Konflikte zwischen unterschiedlichen Rechten verschiedener Berechtigter und Konflikte zwischen gleichen Rechten verschiedener Berechtigter beobachtbar. So kann etwa, um ein Beispiel für den ersten Fall zu nennen, das Recht auf Meinungsfreiheit kollidieren mit dem auf Schutz der persönlichen Sphäre und auf Wahrung des guten Rufes. So können, um ein Beispiel für den zweiten Fall zu geben, bei knappen Stellen verschiedene Bewerber in der Ausübung des Rechts auf freie Berufswahl miteinander konkurrieren. Bei einer Konstellation miteinander konkurrierender Rechte ist ein Abwägen, mithin ein Vorziehen und Hintanstellen unumgänglich, ist eine ausnahmslose Realisierung aller Rechte nicht möglich. Innerhalb eines Konzepts der Menschenrechte ist die Entwicklung eines ordo iurium hominis angezeigt. in dem unterschiedliche Rechte in Beziehung zueinander gesetzt werden und dabei unter Umständen Prioritäten ausgemacht werden. 13 Derartige Vorzugsurteile sind – jedenfalls für den, für den moralische Urteile wahrheitsfähig sind – allgemeingültige. Ceteris paribus gelten sie überall in gleicher Weise. Aus der Einsicht, daß die Realisierung einzelner Menschenrechte nicht ausnahmslos möglich ist, kann nicht gefolgert werden, daß diesen nur eine relative Gültigkeit im Sinne einer Eingrenzung ihres Anspruchs auf spezifische Entitäten zukommt.

In der allgemeinen normativ-ethischen Diskussion läßt sich als ein Anliegen ethischer Relativisten ihre Ablehnung eines streng deontologischen Normierens ausmachen. Diesem zufolge sind einige Handlungsweisen aufgrund ihnen immanenter Merkmale ausnahmslos verboten, gleichgültig was das Einhalten dieser in jedem Fall zu beachtenden Verbote für Folgen haben mag. Vom Standpunkt eines strengen Deontologen aus können spezifische Umstände, also auch bestimmte kulturelle Bedingungen nicht als ethisch relevant betrachtet werden. Insofern die Menschenrechte als prima-facie-Rechte begriffen werden, kann dieses Anliegen ethischer Relativisten aufgegriffen werden, ohne daß damit der universale, allgemein gültige Anspruch der Menschenrechte aufgegeben werden müßte.

Dem Anliegen der Relativisten, kulturelle Faktoren auch in der Menschenrechtsdiskussion zu berücksichtigen, wird noch auf eine andere Weise Rechnung zu tragen versucht, indem nämlich Abstufungen innerhalb des Menschenrechtscodex vorgenommen werden. So wird z. B. unter dem Stichwort "Hierachie der Menschenrechte" unterschieden zwischen Menschenrechten, "die absolut unverfügbar sind, wie das Recht auf Leben", und solchen, "deren Ausgestaltung ... ein gewisses Maß an kultureller Variabilität zuläßt."14 Im interkulturellen Diskurs wird zunächst ein Konsens über Kernelemente eines Menschenrechtskanons, über elementare Rechte zu erzielen versucht, die unabhängig von den verschiedenen Denktraditionen und kulturspezifischen Vorstellungen Anerkennung finden können, bevor daraufhin Verständigungsprozesse über kulturell voraussetzungsreichere Rechte einsetzen können. Zu den fundamentalen Rechten gehören sicherlich die sog. "notstandsfesten" Menschenrechte. die selbst im Falle eines Krieges, von bewaffneten Konflikten oder eines öffentlichen Notstandes nicht außer Kraft gesetzt werden dürfen. Zu diesen Kernrechten zählt Art. 4 Abs. 2 des Internationalen (= UN) Paktes

¹³ Zur Idee eines ordo iurium hominis vgl. D. WITSCHEN: All human rights for all (1996), S. 350 – 367. In diesem Artikel habe ich verschiedene Beispiele für Prioritätensetzungen innerhalb des Kanons der Menschenrechte angeführt.

¹⁴ S. KÖNIG: Zur Begründung der Menschenrechte, S. 57.

über bürgerliche und politische Rechte aus dem Jahre 1966 folgende: das Recht auf Leben (= Recht auf Schutz vor willkürlicher Tötung) (Art. 6), das Verbot der Folter und anderer Mißhandlungen (Art. 7), das der Sklaverei und Leibeigenschaft (Art. 8,1 und 2), das des Schuldverhaftens (Art. 11) und von rückwirkenden Strafgesetzen (Art. 15), das Recht auf Rechtsfähigkeit (Art. 16) sowie das auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18). Bereits zuvor, nämlich im Jahre 1950, sind im Art. 15 der Europäischen Menschenrechtskonvention folgende Rechte als "notstandsfest" erklärt worden: das Recht auf Leben (Art. 2), das Verbot der Folter (Art. 3), der Sklaverei und Leibeigenschaft (Art. 4,1) sowie der Grundsatz "Nulla poena sine lege" (Art. 7).

Als stärker kulturell bedingt sind solche Rechte zu betrachten, die z. B. ein demokratisches politisches System zur Voraussetzung haben, wie dies bei politischen Mitwirkungsrechten wie denen des aktiven und passiven Wahlrechts oder der Pressefreiheit der Fall ist, oder die Strukturen eines modernen Industriestaates zur Voraussetzung haben, wie dies auf bestimmte soziale bzw. ökonomische Menschenrechte zutrifft. Der Grad der kulturellen Bindung ist innerhalb des Codex der Menschenrechte unübersehbar ein unterschiedlicher. Während z. B. das Verbot der Folter unabhängig von kulturellen Prägungen als moralische Norm unmittelbar einleuchtet, ist dies etwa beim Recht auf freie Wahl des Ehepartners (in Art. 16 Abs. 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt es: "Die Ehe darf nur auf Grund der freien und vollen Willenseinigung der zukünftigen Ehegatten geschlossen werden") keineswegs in allen Kulturen der Fall.

4. Allgemeine Legitimation - Applikation

Innerhalb einer normativ-ethischen Erörterung der Menschenrechte können Vertreter einer relativistischen Position sich auf unterschiedliche Sachthemen beziehen. U. a. können sie unter Berufung auf die verschiedenartigen kulturellen Bedingtheiten bestreiten, a) daß ein weltweiter Konsens sich darüber gewinnen läßt, welche Grundvoraussetzungen erfüllt sein müssen, damit von einem Menschenrecht die Rede sein kann, b) daß sich allgemeingültige (= kulturinvariante) Kriterien ausmachen lassen für die Beurteilung, welche Ansprüche im einzelnen legitimerweise der Klasse der Menschenrechte zuzuordnen sind, c) daß eine gleiche Verstehensweise bzw. Interpretation einzelner Menschenrechte möglich ist, d)

daß gleiche Anwendungsbedingungen für die einzelnen Menschenrechte gegeben sind. An dieser Stelle sei die Aufmerksamkeit in erster Linie auf den letzten Punkt gerichtet.

Vom Grad ihrer inhaltlichen Spezifizierung her lassen sich die Menschenrechte in der Regel als mittlere Prinzipien bestimmen. Als solche sind sie einerseits inhaltlich genauer konturiert als übergreifende Grundprinzipien. Sie sind mithin spezifischer als das allgemeinste Prinzip der Achtung der Menschenwürde und ebenfalls konkreter als die Leitideen einer Klasse von Menschenrechten wie die der Freiheit, der Gleichheit (Gerechtigkeit) und der Teilhabe (Mitwirkung). Andererseits sind sie allgemeiner als detaillierte Einzelrechte, die einen hinreichenden Aufschluß darüber geben, worauf Menschen hic et nunc einen Anspruch haben, bei denen u. a. die jeweiligen empirischen, historisch-gesellschaftlichen Bedingungen ihre gebührende Berücksichtigung finden.

Obgleich Menschenrechte einerseits nur zu einem geringen Teil ohne weitere Konkretisierungen unmittelbar umsetzbar sind, müssen sie doch einen gewissen Grad der Operationalisierbarkeit aufweisen, sollen sie ihrem Zweck, Menschen vor verschiedenartigen elementaren Unrechtszufügungen zu schützen, gerecht werden. Zumal als Ansprüche, die, wenn schwächere Mittel nicht ausreichen, auf dem Wege des Rechts durchgesetzt werden können, sind sie etwas anderes als reine Zielbestimmungen, als rein regulative Ideen. Für den innerstaatlichen Bereich wird entsprechend unterschieden zwischen Grundrechten, die einklagbar sind, und Staatszielbestimmungen, die politisch-ethische Leitprinzipien formulieren wie die der Rechts-, Sozial-, Kulturstaatlichkeit, der Sicherung des Friedens, des Schutzes der Umwelt; diese in einer Verfassung statuierten Zielbestimmungen sind für die drei staatlichen Gewalten verbindlich, ohne daß dadurch jedoch dem Bürger subjektive Rechte gewährt werden, die unmittelbar einklagbar wären. Für den internationalen Bereich wird in neuerer Zeit analog immer öfter unterschieden zwischen Menschenrechten und Menschenrechtsstandards. Während unter einer rechtlichen Rücksicht unter "Menschenrechten" Ansprüche verstanden werden, die positiviert werden können, die als geltendes Recht einklagbar und insofern durchsetzbar sind, sind mit ,Menschenrechtsstandards' politisch-ethische Leitprinzipien gemeint, die allgemeine Zielbestimmungen, Rahmenbedingungen struktureller Art, die die Wahrnehmung einzelner Rechte ermöglichen, zum Inhalt haben und die verschiedene Teilelemente des Kanons der Menschenrechte vernetzen, die aber selbst nicht geltendes Recht sind; als grundlegenden Zielbestimmungen kommt letzteren eine regulative, nicht unmittelbar operationale Bedeutung zu.

In Anbetracht der je nach Ort und Zeit sehr unterschiedlichen Anwendungsbedingungen müssen Menschenrechte andererseits so allgemein formuliert werden, daß sie unter Berücksichtigung spezifischerer normativer Kriterien und empirischer Aspekte eine jeweils adäquate Applikation auf die verschiedenen Umstände zulassen, sie für die notwendigen Konkretionen offen sind. Für ein planetarisches Ethos, als dessen Kern die Menschenrechte angesehen werden können, ist dies unerläßlich. Ein Menschenrechtscodex regelt zudem nicht eine Rechtsmaterie für einen bestimmten Lebensbereich neben vielen anderen, sondern mit ihm wird – innerstaatlich wie international – eine normative Rahmenverfassung geschaffen, mit deren Leitkriterien konkretisierte Normen des politisch-sozialen Lebens vereinbar sein müssen.

Die allgemeine Legitimation von Menschenrechten läßt demnach Anwendungsfragen offen. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß bei deren Lösung u. a. die jeweiligen kulturellen Gegebenheiten im weitesten Sinne des Wortes mit berücksichtigt werden, was in besonderer Weise im Hinblick auf Leistungs- und Partizipartionsrechte von Bedeutung ist. So liegt es auf der Hand, daß sich z. B. die Umsetzung des Rechts auf Arbeit in einem hochindustrialisierten Land völlig anders ausnimmt als in einem noch ganz agrarisch orientierten Land. Mit der Bestimmung politischer Partizipationsrechte ist z. B. noch nicht festgelegt, welche Formen direkter oder repräsentativer Demokratie ausgebildet werden, ob und ggf. welche Rolle etwa Plebiszite spielen sollen.

Einzelne Menschenrechte setzen zudem einen bestimmten Entwicklungsstand voraus. So geht man beim Recht auf Pressefreiheit selbstredend davon aus, daß ein Pressewesen existiert, bei bestimmten Justizrechten, daß bestimmte Institutionen einer Judikative gegeben sind. Im Einzelfall ist an der Kodifizierung von Rechten kritisiert worden, daß bei ihr eingegrenzt die Situation bestimmter Regionen, insbesondere die von hochindustrialisierten Ländern in der nördlichen Hemisphäre vor Augen gestanden hat, die planetarische Ausrichtung der Menschenrechte jedoch außer acht gelassen worden ist. Immer wieder herangezogenes Beispiel ist Art. 7 d des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, wonach jedermann "Arbeitspausen, Freizeit, eine angemessene Begrenzung der Arbeitszeit, regelmäßiger bezahlter Urlaub sowie Vergütung gesetzlicher Feiertage" zu gewährleisten seien.

Generell darf die zeitliche Dimension der Menschenrechte nicht außer acht gelassen werden. Da Menschenrechtspostulate, wie bereits erwähnt, Antworten auf elementare, wiederkehrende Unrechtserfahrungen sind oder mit ihnen unter veränderten Lebensbedingungen auf neuartige Bedrohungen humaner Existenz reagiert wird, hat das Konzept der Menschenrechte geschichtlich offen zu sein, ist es nicht abschließbar. Es läge nun ein Mißverständnis vor, würde der universale Anspruch der Menschenrechte so verstanden, als ob ein Menschenrechtscodex für alle Zeiten feststünde, als ob er in toto ein für allemal abgeschlossen sei; mit ihm ist vielmehr gemeint, daß unter gleichen, auch historisch gleichen oder doch vergleichbaren Bedingungen die gleichen Menschenrechte in gleicher Weise zu gewährleisten sind. In einer diachronen Perspektive betrachtet meint die Universalität dieser Rechte also nicht deren vollständige Unveränderlichkeit. Gegenüber den Vertretern eines historischen Relativismus ist allerdings zu betonen, daß geschichtliche Unabschließbarkeit und Ungleichzeitigkeit der Anwendungsbedingungen nicht mit Zufälligkeit oder Beliebigkeit gleichzusetzen sind; denn Menschenrechte sind auf anthropologische Grundelemente bezogen und enthalten als solche fundamentale ethische Orientierungen.

5. Allgemeine Legitimation - kulturspezifische Aneignung

In den einschlägigen Codices werden die Menschenrechte in einer abstrakten Sprache formuliert. Damit wird ihrem universalen Geltungsanspruch Rechnung getragen. Diesem widerspräche es, spiegelten sich in den Fassungen unmittelbar spezifische Wertvorstellungen einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Epoche wider. Ist deren Telos die Sicherung fundamentaler Ansprüche aller Menschen, deren regulative Idee die Verhinderung elementarer Unrechtszufügungen, dann können sie kontextunabhängig begründet werden. Diese Einsicht schließt jedoch nicht aus. daß die jeweilige Vermittlung unter Einbezug spezifischer Kulturen, Traditionen und Weltanschauungen erfolgt. Die Chance, daß die Menschenrechte als normative Leitkriterien des politisch-sozialen Lebens akzeptiert werden, ist um so größer, je überzeugender aufgewiesen werden kann. daß sie mit dem eigenen Ethos zumindest vereinbar sind. Menschen machen sich moralische Einsichten nicht zu eigen, indem sie sich auf einen gleichsam archimedischen Punkt außerhalb der je eigenen Kultur und Geschichte beziehen. Beim hermeneutischen Prozeß der Aneignung kann die vielfache Gebundenheit nicht übergangen werden.

In den verschiedenen Kulturen, Traditionen und Weltanschauungen lassen sich nun zweifelsohne Anknüpfungspunkte bzw. Äquivalente für eine

Menschenrechts-Ethik finden, ja in ihnen ist des öfteren wenigstens latent eine derartige Ethik enthalten. So fällt es nicht schwer, z. B. in den Ethiken der Weltreligionen, in den bedeutenden philosophischen und rechtlichen Traditionen menschenrechtlich relevante Grundeinsichten wiederzufinden wie die der Achtung der Würde des Menschen, des ethischen Universalismus, des Schutzes des Lebens sowie der körperlichen und seelischen Integrität, der Sicherung von Grundbedürfnissen, des Schutzes von Ehe und Familie, der Sicherung von Grundfreiheiten, einer Gleichbehandlung in relevant gleichen Fällen und der Notwendigkeit einer Herrschaftsbegrenzung.

Auch für den Bereich der Menschenrechte ist ein Prozeß der Inkulturation notwendig. Je intensiver sie unter Anknüpfung an entsprechende Äquivalente in den diversen kulturellen und religiösen Ethosformen angeeignet werden, zu denen sie ja keineswegs in einem Gegensatz stehen müssen, desto größer ist die Aussicht, daß sie weltweit verwirklicht werden können. Ist die Verwurzelung eines Menschenrechsethos in den unterschiedlich ausgeprägten Ethosformen um seiner dauerhaften Geltung willen vonnöten, dann ist eine spezifische Begründung der Menschenrechte aus der Sicht einer bestimmten Ethik auch nicht, wie eingewandt werden könnte, als eine entbehrliche Bestätigung anzusehen - entbehrlich deswegen, weil sie nur eine Verdopplung darstelle -, sondern eben als eine je eigene Aneignung von einem bestehenden Ethos aus. Auf der anderen Seite kann mit einer genuinen Begründung seitens einer spezifischen Ethik nicht ein exklusiver Legitimationsanspruch verbunden sein. Es käme einem Widerspruch zum Menschenrechtsethos selbst gleich, würde die Möglichkeit der Inanspruchnahme von Menschenrechten von der Anerkenntnis einer spezifischen Begründung abhängig gemacht werden.

Die universale Begründbarkeit der Menschenrechte impliziert nicht eine Uniformität der Aneignungs- bzw. Vermittlungsformen. Insofern bedeutet es nicht eo ipso eine Negation der Idee der Universalität der Menschenrechte, wenn diese außer auf einer universalen ebenfalls auf regionaler Ebene, wie in Europa, Amerika und Afrika geschehen, kodifiziert werden. Wenn eine "Regionalisierung" des Menschenrechtsschutzes auch einerseits die Gefahren einer Zersplitterung oder einer Entwicklung unterschiedlicher Standards mit sich bringt, sie dem Bemühen um eine weltweite Geltung zuwiderlaufen kann, so bietet sie andererseits u. a. die Chancen, daß unter Wahrung der kulturellen Identität ein Sich-Zueigenmachen des Menschenrechtsethos herbeigeführt wird, daß aufgrund der größeren kulturellen, politischen und sozialen Homogenität einer Region Menschenrechte effektiver umgesetzt werden.

IV. NORMATIVE ETHIK - METAETHIK

In der normativen Ethik, in der Fragen erster Ordnung erörtert werden, werden bestimmte Grundbedingungen für die Existenz von Menschenrechten vorausgesetzt. Ob diese jedoch überhaupt gegeben bzw. begründbar sind, das wird nicht in der normativen Ethik selbst geklärt, sondern in der Metaethik als der Ebene zweiter Ordnung. Im Kontext unseres Themas ist die Distinktion zwischen normativ-ethischen und metaethischen Fragen insofern bedeutsam, als mit ihr die Einsicht verbunden ist, daß auch für den Fall, daß metaethische Fragen nicht konsensual gelöst werden können, gleichwohl die Menschenrechte als normativ-ethische Leitprinzipien anerkannt werden können. Sollen Menschenrechtscodices ihrer Aufgabe gerecht werden, ein elementares Ethos für die Menschheit zu entfalten, dann haben sie kulturinvariant und weltanschaulich neutral zu sein. In ihnen finden sich daher elementare Orientierungen normativ-ethischer Art, jedoch keine Letztbegründungen. Metaethische Fragen können bewußt offen gelassen werden, damit die Geltung der Menschenrechte nicht von der Anerkennung z. B. bestimmter "weltanschaulicher" Prämissen abhängig gemacht wird. Die metaethische Begründungsoffenheit ist vereinbar mit einer interkulturellen Verständigung darüber, was den normativ-ethischen Gehalt von Menschenrechten ausmacht.

In der Hauptsache dürften es drei metaethische Themenfelder sein, in denen Vertreter einer universalistischen und einer relativistischen Position miteinander streiten, nämlich über die anthropologischen, die ontologischen sowie die epistemologischen Implikationen der Menschenrechtsidee. Zum einen sind die Befürworter eines universalistischen Standpunktes der Überzeugung, daß sich unabhängig von allen kulturellen Prägungen anthropologische Konstanten, also allen Menschen gemeinsame Grundzüge, auf die sich die Menschenrechte beziehen, ausmachen lassen, was deren Kontrahenten eben unter Berufung auf die kulturelle Pluriformität bestreiten. So negieren letztere etwa generell, daß der Mensch als autonome Person, die in verschiedener Hinsicht durch die Menschenrechte geschützt werden soll, das vorherrschende Menschenbild in allen Kulturen sei; vielmehr gebe es eine Reihe von Kulturen, in denen das soziale Eingebundensein, die Gemeinschaft im Vordergrund stehe, nicht das Individuum in seiner Autonomie. Mit diesem Einwand geht oftmals die Auffassung einher, daß für das Gelingen einer Gesellschaftsordnung das Erfüllen von Pflichten ungleich wichtiger sei als das Einfordern-Können von Rechten. Weiterhin wird seitens der Nicht-Universalisten die Rede von Rechten, die jedem Menschen als Menschen zukommen, als eine unzulässige Abstraktion beurteilt, da es im Sinne eines anthropologischen Relativismus nur den jeweils durch unterschiedlichste politische, ökonomische und kulturelle Gegebenheiten determinierten Menschen gebe, anthropologische Universalien hingegen eine Fiktion seien; Menschen seien unumgänglich dadurch bestimmt, in welcher politischen Ordnung sie leben, ob z. B. Staat und Religion voneinander getrennt seien oder nicht, wie die ökonomische Ordnung sich gestalte, ob es sich um eine kapitalistischer oder sozialistischer Provenienz handle, wie die kulturellen Ausprägungen seien, ob z. B. Frauen und Männer gleiche Rechte hätten oder nicht.

Zum anderen ist in ontologischer Hinsicht umstritten, ob die Menschenrechte als prapositive Rechte zu begreifen sind oder durch die positive Setzung eines staatlichen oder internationalen Gesetzgebers in Geltung gesetzt werden. Nach dem erstgenannten Verständnis sind sie vorstaatliche Rechte; als solche werden sie nicht ursprünglich von einem Gesetzgeber ins Dasein gerufen, sondern von ihm vorgefunden, so daß sie von ihm nur anerkannt oder mißachtet werden können. Weil sie einer Gesetzgebung vorausliegen, von ihr nicht geschaffen werden und daher ihrer Verfügung entzogen sind, weil sie weder erworben noch verliehen werden können. vielmehr dem Menschsein als solchem inhärent sind, darum werden sie ebenfalls als angeborene Rechte bezeichnet. Ihr Geltungsgrund sind mithin die objektiven Merkmale der jeweiligen Ansprüche und nicht, wie dies die Vertreter der zweitgenannten Auffassung behaupten, Setzungen einer dazu legitimierten Autorität. Ihre Grundformel lautet mithin: "ius quia iustum" und nicht "ius quia iussum". Die relativistische Position kommt unter dieser Rücksicht einer rechtspositivistischen Auffassung gleich, wonach die Menschenrechte das Ergebnis frei ausgehandelter Konventionen seien, diese durch voluntative Akte eines autorisierten Gesetzgebers geschaffen würden (und damit ebenfalls wieder entzogen werden könnten).

Zum dritten besteht ein epistemologischer Streit darüber, ob die Geltung der Menschenrechte von jedem Menschen mit seiner Vernunft erkannt werden kann oder nicht. Nach universalistischer Ansicht sind Aussagen über Menschenrechte wahrheitsfähig, sind sie näherhin Sache der praktischen Vernunft. Demnach kann jeder Mensch aufgrund eigener innerer Erkenntnis erfassen, daß Menschenrechte bestimmte objektive Merkmale aufweisen, die notwendigerweise ihren jeweiligen Wertcharakter begründen, der wiederum notwendig begründet, daß der Mensch einen Anspruch auf den Schutz des jeweiligen Wertes hat. Was es mit den Men-

schenrechten, mit dieser elementaren Schicht von Rechten auf sich hat, das kann sich somit jedem Menschen in seiner Vernunft erschließen, unabhängig davon, durch welche kulturellen oder geschichtlichen oder weltanschaulichen Prägungen er in seinem Erfassen auch sonst bestimmt sein mag. Unter gnoseologischer Rücksicht vertreten Universalisten eine kognitivistische Position. Die relativistische Gegenposition eines Non-Kognitivismus tritt in zwei Ausformungen auf: dem Dezisionismus zufolge sind letzte Werturteile oder Urteile über fundamentale Rechte je nach den kulturellen Bedingtheiten Sache einer freien Entscheidung, eines freien Bekenntnisses und nicht der Erkenntnis; dem Emotivismus zufolge stellen Wertaussagen affektive Stellungnahmen, ein rein gefühlsmäßiges Billigen oder Mißbilligen dar.

Für unseren Kontext ist nun die Einsicht festzuhalten, daß unter der Voraussetzung, daß die Existenz von Menschenrechten nicht generell bestritten wird, unabhängig davon, welche metaethische Position in diesen hier nicht zu erörternden Punkten vertreten wird, gleichwohl ein Konsens über den normativ-ethischen Gehalt von Menschenrechten erzielt werden kann.

Zusammenfassung

WITSCHEN, Dieter: Zur Universalität oder Relativität der Menschenrechte. Unterscheidungen aus ethischer Sicht, ETHICA, 6 (1998) 3, 279 – 303

Sollen in einem der umstrittensten Punkte der gegenwärtigen Menschenrechtsdiskussion, in der Frage nach der Universalität oder Relativität dieser Rechte. Klärungen aus ethischer Sicht herbeigeführt werden, dann gilt es verschiedene Grundunterscheidungen, die die Ebenen der Reflexion betreffen, zu beachten. So kann weder aus der spezifischen Herkunft der Menschenrechtsidee und -codices noch aus bestimmten deskriptiv erfaßbaren Beobachtungen gefolgert werden, daß diesen Rechten nicht eine universale Geltung in einem normativ-ethischen Sinne zukommt. Auf der normativethischen Ebene kann die Universalität der Berechtigten nicht umstritten sein; bei der Bestimmung der Inhalte hingegen können unter verschiedenen Rücksichten kulturbedingte Faktoren mit berücksichtigt werden. Trotz eines Dissenses bezüglich metaethischer Implikationen kann in

Summary

WITSCHEN, Dieter: On the universality or relativity of human rights. Differentiations from an ethical point of view, ETHICA, 6 (1998) 3, 279 – 303

If one of the most controversial issues of modern discussion about human rights, i. e. the question of either their universality or relativity, is to be resolved from ethical point of view, fundamental differentiations concerning the levels of reflection have to be considered. Thus, neither from the specific origin of the idea and of the codes of human rights nor from descriptive observations it can deduced that these rights aren't universally valid in a normative-ethical sense. There is no doubt that on the normativeethical level their universality is beyond all dispute; in defining their content, however, some cultural aspects may be taken into account as well. Despite some dissent as to meta-ethical implications agreement can be reached in normativeethical discussions.

normativ-ethischen Erörterungen Einigkeit erzielt werden.

Menschenrechte Normative Ethik Metaethik Human rights Normative ethics Meta-ethics

Literatur

BRUGGER, Winfried: Stufen der Begründung von Menschenrechten. In: Der Staat; 31 (1992), 19 – 38.

Gleiche Menschenrechte für alle. Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien 1993. Hg. von der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. – Bonn, 1994 (DGVN-Texte; 43).

HARE, Richard M.: Freedom and Reason. - Oxford: Oxford University Press, 1963.

HUBER, Wolfgang: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien einer christlichen Rechtsethik. – Gütersloh: Chr. Kaiser, 1996.

KÖNIG, Siegfried: Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant. – Freiburg; München: Alber, 1994.

PICHT, Georg: Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten. In: Ders.: Hier und jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima. Bd. I. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1980, S. 116 – 136.

RIEDEL, Eibe: Menschenrechte der dritten Dimension. In: Europäische Grundrechte Zeitschrift; 16 (1989), 9 – 21.

WITSCHEN, Dieter: Menschenrechte der dritten Generation als Leitprinzipien eines internationalen Ethos. In: ZKTH; 117 (1995), 129 – 151.

WITSCHEN, D.: All human rights for all. Zur Unteilbarkeit der Menschenrechte. In: FZPhTh: 43 (1996), 350 – 367.

Dr. Dieter Witschen, Distelweg 5, D-49176 Hilter-Borgloh

J. Römelt (Hg.) **Ethik und Pluralismus**

Der Titel Ethik und Pluralismus deutet auf eine Thematik hin, die zunehmend aktueller wird. Dabei ist hier bei Pluralismus neben den verschiedenen Vorstellungen von Ethik in den einzelnen Kulturen auch an die unterschiedlichen fachlichen und sachlichen Betrachtungen von Ethik gedacht.

Nach einer grundsätzlich gehaltenen Einführung wird dargestellt, wie nach Voltaire der Gang der Geschichte ablaufen müßte, um das Wohl des Menschen zu gewährleisten. Daran schließt sich die Ausführung von Einzelthemen, und am Schluß der Darbietung reihen sich drei Beiträge zu übergreifenden Themen aus dem Bereich der Ethik.

Die Vielschichtigkeit dieser ethischen Betrachtungsweise ist dazu gedacht, die Freiheit, Gemeinschaft, Individualität und das Wohlbefinden in den verschiedenen Äußerungsformen von Mensch und Natur über alle Denkformen hinweg zu fördern und zu sichern.

AUS DEM INHALT:

- F. STRUNZ: "Wie der Weltlauf gehen müßte". Voltaires "Philosophie de l'histoire', die Geschichtsschreibung und der Gang der Geschichte
- H.-E. HEYKE: Überlegungen zur Bestimmung des Begriffes ,Chemische Ethik'
- F. KELLER / J. PASSFALL: Medizinethische Dilemmata der Dialysebehandlung
- P. FASSBENDER: Unternehmensethik zwischen angewandter "Theorie der Gesellschaft" und "Vermarktung der Moral". Versuch einer Standortbestimmung

Josef Römelt (Hg.)

Ethik und Pluralismus

Resch

- G. MAIO: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer kritischen Würdigung von Hans Jonas anhand seiner Stellungnahmen zur Sterbehilfeproblematik
- K. P. RIPPE: Moralische Meinungsunterschiede und Politik
- J. RÖMELT: Die appräsentative Funktion des Naturrechts
- D. WITSCHEN: Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe. Außer einem ethischen Prinzip auch ein Menschenrecht?
- J. RÖMELT: Theologie der Verantwortung im Kontext des kulturellen Konflikts zwischen empirischer Rationalität und personaler Identität

RÖMELT, Josef (Hg.): Ethik und Pluralismus. – Innsbruck: Resch, 1997 (Wissenschaft und Verantwortung; 3). – XII, 224 S., ISBN 3-85382-067-0 Br. öS 291.–, DM 39.80, SFr 37.-

THIESS PETERSEN

DIE MORALISCH-ETHISCHE BASIS DER MARKTWIRTSCHAFT

Staatliche Eingriffe in das Wirtschaftsleben als Ersatz für fehlende Tugenden am Beispiel des Werks von Adam Smith

Thieß Petersen, Diplom-Volkswirt, Dr. sc. pol., geb. 1964 in Flensburg. Studium der Volkswirtschaftslehre in Paderborn und Kiel. Von 1992 bis 1996 wissenschaftlicher Angestellter am Institut für Theoretische Volkswirtschaftslehre an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Seit 1997 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Fachhochschule Westküste in Heide (Modellversuch "Triale Ausbildung") und Projektberater beim DAG-Forum Schleswig-Holstein e. V. im Rahmen des Projektes "Neue Technologien und beruflicher Weiterbildungsbedarf". 1996 Promotion mit der Arbeit "Anthropologie und Ökonomie – Das Menschenbild bei Marx und dessen Bedeutung für seine Kritik an der politischen Ökonomie".

Arbeitsschwerpunkte: technikinduzierter Qualifikationsbedarf, rechtliche Grundlagen der Weiterbildung, philosophische Grundlagen der Volkswirtschaftslehre, alternative Wirtschaftspolitik.

Forderungen nach einer Einschränkung staatlicher Aktivitäten und Eingriffe in das Wirtschaftsleben werden, vor allem in Zeiten einer hohen Staatsverschuldung, immer wieder von Politikern und Journalisten aufgeworfen. Besonderen Auftrieb erhalten die Rufe nach einem Rückzug des Staates aus der Wirtschaft durch die sich mehr und mehr verbreitenden Ideen des 'lean-management' und der 'lean-production'. Gemäß des vielfach mit diesen Ideen verbundenen Deregulierungs- und Privatisierungswahns möge sich der Staat aus allen Bereichen, die auch nur ansatzweise dem privaten Interesse überlassen werden könnten, heraushalten und in den verbleibenden Kernbereichen staatlicher Aktivitäten als schlanker Staat auftreten. Nicht wenige, die dies fordern, beziehen sich im Laufe ihrer Argumentation auf Adam SMITH, der als der erste und wichtigste Verfechter der Marktwirtschaft gilt.

Ziel dieses Aufsatzes ist es, den Forderungen einer nahezu staatsfreien Wirtschaft entgegenzutreten und darauf aufmerksam zu machen, daß die Idee der freien Marktwirtschaft – nicht nur bei Adam SMITH – mit dem Vorhandensein von Tugenden und Werten verbunden ist, die in der heutigen Diskussion vielfach übersehen werden.

I. DIE ROLLE DES STAATES IN DER MARKTWIRTSCHAFT BEI ADAM SMITH

Vorab ist allerdings dem Vorurteil entgegenzutreten, Adam SMITH habe die Konzeption eines "Nachtwächter-Staates" propagiert. Zwar lassen sich in der Tat zahlreiche Passagen im Werk von SMITH heranziehen, die auf den ersten Blick für eine möglichst staatsfreie Ökonomie sprechen. Diese werden allerdings zu Unrecht als Beleg für die hier zu widerlegende Smithsche Position herangezogen. Eine häufig zitierte Textstelle aus der "Theory of Moral Sentiments" stellt beispielsweise die folgende Behauptung auf:

"Zweifellos – jedermann ist von der Natur in erster Linie und hauptsächlich seiner eigenen Obsorge anvertraut worden; und da er mehr dazu geeignet ist, für sich selbst zu sorgen als für irgendeinen anderen, so ist es recht und billig, daß er für sich selber sorge."

Diese Aussage wird häufig so interpretiert, als wende sich SMITH damit gegen Maßnahmen oder Eingriffe, bei denen sich Menschen um das Wohlergehen anderer kümmern. Allerdings weist J. CROPSEY darauf hin, daß SMITH eine derartige Behauptung keinesfalls aufstellt. Die Aussage, ein Mensch könne sich besser um seine eigenen Angelegenheiten als um die eines anderen kümmern, schließt nicht aus, daß eine kompetente Person geeigneter ist, die Belange einer weniger kompetenten Person wahrzunehmen als diese inkompetente Person selbst.² So kann sich ein alkoholkranker Mensch – wenn überhaupt noch um irgendjemanden – am besten um sich und nicht um andere kümmern. Dennoch wird es Experten geben, beispielsweise Ärzte oder Sozialarbeiter, die das Wohl des Alkoholkranken besser verfolgen können als dieser selbst. Maßnahmen zum Nutzen eines anderen Menschen sind daher auch mit der genannten Smithschen Feststellung vereinbar.

Eine genaue Untersuchung des Smithschen Gesamtwerks führt zudem zum Ergebnis, daß die liberale Standardinterpretation des "Wealth of Nations" von der Ablehnung staatlicher Aktivitäten und Eingriffe in das

¹ A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), TMS II.ii.2.1. – In der heute gängigen Zitierweise in bezug auf Adam SMITH werden nicht die Seitenzahlen, sondern die entsprechenden Absätze angegeben. So bedeutet beispielsweise TMS II.ii.2.1: Theory of Moral Sentiments, Teil II, Abschnitt II, Kapitel II, Absatz 1. Die deutsche Übersetzung stammt aus A. SMITH: Theorie der ethischen Gefühle (1985), S. 122.

² Vgl. dazu J. CROPSEY: Polity and Economy (1957), S. 10, und R. ANSPACH: The Implications of the Theory of Moral Sentiments for Adam Smith's Economic Thought (1972), S. 194 f.

wirtschaftliche Leben nicht haltbar ist. Statt dessen finden sich zahlreiche Aufgaben, die SMITH dem Staat zugesteht. Neben den Bereichen der Landesverteidigung, des Rechtsschutzes und der Bereitstellung öffentlicher Einrichtungen, die aufgrund mangelnder Profitabilität von Privatpersonen nicht angeboten werden, nennt SMITH weitreichende Eingriffsmöglichkeiten für den Staat. Sie reichen von Exportzöllen auf Korn und Wolle bis hin zur Regulierung der Zinsrate.³ Adam SMITH als einen Vertreter des "Nachtwächter-Staates" zu bezeichnen erweist sich nach einer genaueren Lektüre seiner Werke also als unzutreffend. Auch wenn sich das Märchen vom "Laissez-faire-Advokaten" SMITH nach wie vor hartnäckig hält, erweist es sich schon nach diesen einführenden Aussagen als eine Fehleinschätzung des "Vaters der Nationalökonomie".

II. DIE BEDEUTUNG DES WOHLWOLLENS FÜR DAS ÖKONOMISCHE HANDELN DER MENSCHEN

Unterstützt wird dieses Urteil von einem anderen Aspekt des Smithschen Gesamtwerkes, der bei der Smith-Interpretation häufig vernachlässigt wird und deshalb näher untersucht werden soll. Es handelt sich dabei um den Umstand, daß nach fester Überzeugung von SMITH die Einhaltung bestimmter Tugenden zwingend erforderlich ist für eine funktionsfähige Gesellschaft bzw. Ökonomie. Von den zahlreichen Tugenden soll zunächst das Wohlwollen bzw. die Wohltätigkeit (benevolence) behandelt werden. Der Kern dieser Tugend besteht darin, daß die Wirkungen des individuellen Handelns den Interessen eines anderen Menschen dienen. Wie schon im Zusammenhang mit der Frage nach den Aufgaben des Staates sind auch bei der Bedeutung dieser menschlichen Eigenschaft für das wirtschaftliche Handeln viele Mißverständnisse anzutreffen. In einer bekannten Stelle aus dem "Wealth of Nations" äußert sich SMITH zu dieser Thematik wie folgt:

"Wir erwarten unser Essen nicht von der Wohltätigkeit des Fleischers, Brauers oder Bäckers, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen."⁴

³ Vgl. A. SMITH: Wealth of Nations (1776), WN IV.v.b.39, WN IV.viii.29, WN II.iv.15. Vgl. dazu außerdem A. S. SKINNER: A System of Social Science (1979), S. 209 – 237, und M. TRAPP: Adam Smith – politische Philosophie und politische Ökonomie (1987), S. 307 – 321.

⁴ A. SMITH: Wealth of Nations (1776), WN I.ii.2. Die deutsche Übersetzung stammt

Gemäß der Standardinterpretation wird diese Passage dahingehend ausgelegt, daß das Wohlwollen oder die Wohltätigkeit überhaupt keine Bedeutung für das Tauschverhalten der Menschen im ökonomischen Bereich besitzt. Vergessen wird bei dieser Textauslegung allerdings ein Satz, den SMITH nur kurz vor der zitierten Passage niederschreibt:

"Aber der Mensch braucht fast ständig die Hilfe seiner Mitmenschen, und er wird sie vergeblich allein von ihrer Wohltätigkeit erwarten."⁵

Beide Sätze sind nur gemeinsam interpretierbar und dabei folgendermaßen zu verstehen: Zur Erklärung des Phänomens des Tauschens an sich ist das menschliche Wohlwollen in der Tat irrelevant. Wer als Kunde des Bäckers dessen Brot erhalten möchte, appelliert in der Regel vergebens an die Wohltätigkeit des Bäckers - was nicht ausschließen soll, daß sich letzterer im Fall eines hungernden Kindes nicht doch erweichen ließe und diesem das gewünschte Nahrungsmittel ohne die Zahlung des Preises überläßt. Im Regelfall aber wird der Konsument die begehrte Ware nur erhalten, wenn er den geforderten Preis zahlt und damit den Einkommenserzielungsinteressen des Bäckers dient. Das Wohlwollen des Bäckers hat somit keine Bedeutung für dessen Entscheidung, sein Brot abzugeben. Wer bereit ist, den geforderten Preis zu bezahlen, erhält als Gegenleistung die gewünschten Konsumgegenstände. Dies - und nicht mehr - ist die Aussage der hier zuerst vorgestellten Textstelle des "Wealth of Nations". Damit ist aber keinesfalls gesagt, daß das Wohlwollen für das Tauschverhalten der Menschen vollkommen bedeutungslos ist. Es wird beispielsweise relevant, wenn es um Eigenschaften der Tauschobjekte geht, die der Kunde nicht ohne weiteres richtig einschätzen kann. Dazu gehört bei dem hier behandelten Beispiel des Bäckers die Frage nach den exakten Inhalten des verkauften Brots. Enthält sein Brot tatsächlich keine Konservierungsstoffe? Wurden in der Backstube alle Hygienevorschriften eingehalten oder ist es nicht auch denkbar, daß von einer unerlaubt gerauchten Zigarette Asche in den Teig fiel? Die Liste derartiger Fragen des Kunden ist lang und bei der Beantwortung muß er sich auf das Wort des Bäckers verlassen, welcher derart schwer erkennbare Qualitätsstandards einhalten kann oder nicht, ohne daß der Kunde den Unterschied bemerkt, Gerade weil die Kunden also nicht in der Lage sind, die tatsächliche Qualität der

aus A. SMITH: Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen (1976), S. 21.

⁵ A. SMITH: Wealth of Nations (1776), WN I.ii.2. Die deutsche Übersetzung stammt aus A. SMITH: Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen (1976), S. 21.

gekauften Ware zu erfassen, sind sie bezüglich der Einhaltung dieser Aspekte auf das Wohlwollen – oder die Ehrlichkeit – des Bäckers angewiesen. Daß dieses Vertrauen nicht immer gerechtfertigt ist, zeigen die Ausführungen von Karl MARX im ersten Band des "Kapitals":

"Der bibelfeste Engländer wußte zwar, daß der Mensch, wenn nicht durch Gnadenwahl Kapitalist oder Landlord oder Sinekurist, dazu berufen ist, sein Brot im Schweiße seines Angesichts zu essen, aber er wußte nicht, daß er in seinem Brote täglich ein gewisses Quantum Menschenschweiß essen muß, getränkt mit Eiterbeulenausleerung, Spinnweb, Schaben-Leichnamen und fauler deutscher Hefe, abgesehn von Alaun, Sandstein und sonstigen angenehmen mineralischen Ingredienzien."

III. WIE WERDEN MENSCHEN DAZU GEBRACHT, DIE REGELN DES 'FAIR PLAY' IM WIRTSCHAFTSLEBEN EINZUHALTEN?

Fragen nach der Einhaltung zugesagter Qualitätsmerkmale werden in der Gegenwart mit ihren technisch immer komplexer werdenden Produkten keinesfalls unbedeutender. Nur Experten können heute noch erkennen, ob das Innenleben eines Computers, einer Spiegelreflexkamera oder einer Waschmaschine aus den Originalteilen oder nur aus Imitaten besteht. Kaum ein Patient verfügt über soviel medizinisches Fachwissen, daß er entscheiden könnte, ob eine vom Arzt vorgeschlagene Behandlung erforderlich und angemessen ist oder nicht. Und wie schwierig es selbst für Fachleute ist, die technische Sicherheit eines Flugzeuges oder einer ganzen Fluglinie exakt einzuschätzen, wird bei Flugzeugunglücken, die auf entsprechende Sicherheitsmängel zurückzuführen sind, deutlich gemacht.

Die Antwort der herrschenden ökonomischen Lehrmeinung und ihre Mängel

Fragen wir nun, wie die traditionelle Ökonomie den Anbieter eines Produktes dazu bringt, daß die von ihm angebotene Ware alle versprochenen Eigenschaften besitzt; wie man ihn also dazu bringt, daß er das vom Kunden entgegengebrachte Vertrauen in die zugesagte Qualität nicht enttäuscht? Die Standardantwort auf diese Frage argumentiert mit dem Begriff des Wettbewerbsdrucks. Dieser Argumentation folgend wird ein An-

bieter, dessen Produkt nicht die von den Kunden gewünschten Eigenschaften aufweist, vom Markt verdrängt, weil dieser Anbieter Verluste und damit langfristig den Konkurs erleidet. Allerdings besitzt diese Antwort einige Schwächen. Beginnen wir mit dem Fall, daß die schlechte Oualität eines Produktes erst mit großer zeitlicher Verzögerung für den Konsumenten erkennbar wird. Als Beispiel kann die schlechte Ausführung des Baus eines Hauses herangezogen werden. Viele Mängel in der Bauausführung treten erst lange Zeit nach Fertigstellung auf, so daß ein Bauunternehmen zahlreiche mangelhafte Häuser herstellen kann, bevor die mangelhafte Qualität der von ihm erstellten Häuser erkannt wird und er vom Markt verschwindet. Ähnlich geartet ist der Fall, daß die Feststellung der schlechten Qualität mit extrem hohen Kosten für den betroffenen Konsumenten verbunden ist. Zu denken ist an einen PKW mit technischen Defekten, die ein Laie auf dem Gebiet der Autotechnik erst bemerkt, wenn er mit diesem Gefährt einen Unfall erleidet, oder an den bereits erwähnten Flugzeugabsturz. Noch problematischer sind schließlich Produkte, die aufgrund ihrer technischen Komplexität von den Konsumenten nicht mehr durchschaut werden. Ein Beispiel für eine Dienstleistung von schlechter Qualität wäre die Reparatur eines CD-Players, bei der intakte Teile ausgetauscht werden, um den Umfang und Preis der Reparatur unnötig in die Höhe zu treiben. Sofern der Eigentümer des CD-Players kein Experte auf dem Gebiet der damit verknüpften Technik ist, wird er nicht in der Lage sein, die unnötig durchgeführten Reparaturarbeiten als solche zu erkennen.

Im praktischen Wirtschaftsleben gibt es folglich eine Vielzahl von Tauschbeziehungen, bei denen die kaufenden Teilnehmer auf das wohlwollende Verhalten ihrer Tauschpartner bzw. auf deren Ehrlichkeit vertrauen müssen. Sie müssen sich darauf verlassen, daß ihre Tauschpartner tatsächlich die vereinbarte Gegenleistung liefern, da eine Überprüfung hinsichtlich aller zugesagten Eigenschaften in den genannten Fällen nur mit großer zeitlicher Verzögerung stattfinden kann, mit sehr hohen Kosten verbunden oder sogar unmöglich ist.

Warum aber, so lautet die nächste Frage, haben die Anbieter von Waren überhaupt einen Anreiz, Gegenstände zum Verkauf anzubieten, die nicht über die verabredeten Eigenschaften verfügen? In diesem Zusammenhang ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß ein derartiges Anbieterverhalten keinesfalls dem schlechten Charakter eines Menschen entspringen muß. Schon MARX macht deutlich, daß die von ihm beobachteten Handlungen der Anbieter bzw. Kapitalisten nicht das Resultat indivi-

dueller menschlicher Charaktereigenschaften sind, sondern vielmehr das Ergebnis ökonomischer Gesetzmäßigkeiten in Form des Wettbewerbs- und Konkurrenzdrucks. Leistungen von minderer - und für den potentiellen Käufer zudem kaum erkennbarer - Qualität anzubieten hat den Vorteil. geringere Produktionskosten zu verursachen und damit den Gewinn des Anbieters zu erhöhen. Gleichzeitig ist der Anbieter in der Lage, den Preis seines Produktes zu reduzieren und durch die damit einhergehende Umsatzausweitung seinen Gewinn erneut zu vergrößern. Die Aussicht auf diese Gewinnerhöhung stellt den Anreiz dar, eine für Kunden nur schwer wahrzunehmende Qualitätsminderung vorzunehmen. Zudem übt der einzelne Anbieter durch dieses Verhalten einen Druck auf seine Mitkonkurrenten aus. Auch diese müssen als Reaktion auf die Preissenkung des Anbieters von Waren mit minderer Qualität den Preis ihres Produktes senken, um Umsatzeinbußen zu verhindern, und damit Gewinneinbußen oder sogar Verluste hinnehmen. Sie werden dadurch letztendlich ebenfalls zu einer Verminderung der Qualität ihrer Produkte gezwungen, denn nur durch die damit verknüpfte Senkung der Produktionskosten können sie trotz sinkender Preise für ihre Produkte Gewinneinbußen oder Verluste vermeiden. Folglich kommt es in einer wettbewerblich organisierten Marktwirtschaft dazu, daß die dem Zwang zur Kostenreduktion und -minimierung unterliegenden Anbieter genötigt werden, alle nur schwer oder gar nicht erkennbaren Qualitätseinbußen bei der Produktion ihrer Güter einzuführen.

2. Absprachen zwischen den Anbietern von Produkten

Zur Verhinderung einer solchen, aus der Sicht der Verbraucher negativ zu beurteilenden, Qualitätsentwicklung bieten sich mehrere praktische Lösungsansätze an. Eine erste Lösung besteht aus der Einigung aller Anbieter eines bestimmten Produktes, auf derartige Verschlechterungen der herzustellenden Gegenstände zu verzichten. Diese Entscheidung scheint auf den ersten Blick sogar für jeden einzelnen Anbieter rational zu sein, denn die Extragewinne einer individuellen Qualitätsverschlechterung werden nur so lange erzielt, bis die Mitkonkurrenten noch keine Qualitätsund Preisreduktion durchgeführt haben. Da sie langfristig alle zu der Qualitäts- und Preissenkung gezwungen sind, werden alle Anbieter in der langen Frist wiederum die (Stück-) Gewinne realisieren, die sie bereits in der Ausgangssituation erzielten. So gesehen sind die Anbieter an einer Qualitätsverschlechterung nicht mehr interessiert. Tatsächlich aber ist

diese Lösung nicht praktikabel. Abgesehen davon, daß ein derartiges Verhalten eventuell gegen die Bestimmungen des Wettbewerbs- und Kartellrechts verstoßen könnte, ist es zudem aus der Sicht eines einzelnen Anbieters irrational, was wie folgt zu begründen ist: Die – im Rahmen der hier vorgestellten Argumentation stets angenommene – Unmerklichkeit der Qualitätseinbußen sorgt dafür, daß der Verstoß eines individuellen Anbieters gegen die getroffene Abmachung gar nicht oder nur mit großer zeitlicher Verzögerung von den anderen Marktteilnehmern erkannt wird. Dadurch besteht ein individueller Anreiz, zum Zwecke der Kostensenkung und Gewinnerhöhung eine Qualitätsverschlechterung durchzuführen, womit der bereits vorgestellte Qualitätsverschlechterungs-Wettlauf erneut stattfindet.

3. Die soziale Eingebundenheit des Menschen und das Konstrukt des 'unparteiischen Beobachters'

Eine zweite, immer noch staatsfreie, Lösung liegt vor, wenn die individuellen Anbieter ein eigenes Interesse daran haben, daß die von ihnen zum Verkauf angebotenen Produkte eine möglichst hohe – bzw. zumindest die zugesagte - Qualität besitzen. Ein solches Interesse könnte vorliegen, weil ein Berufsethos oder das Gewissen es den Anbietern verbietet, Güter von einer anderen als der versprochenen Qualität zu liefern. Dies ist beispielsweise eine Lösung, die sich bei Adam SMITH implizit finden läßt. In seiner "Theory of Moral Sentiments" stellt er ausführlich dar, wie es seiner Meinung nach dazu kommt, daß Menschen allgemeine Verhaltensregeln und moralische Normen bilden und sich an diese halten. Skizzenhaft läßt sich dieser Vorgang folgendermaßen beschreiben:7 Ausgangspunkt ist die Annahme, daß jeder Mensch geliebt, geachtet und respektiert werden möchte und zudem über die Fähigkeit verfügt, an der Situation der Mitmenschen Anteil zu nehmen. Die Fähigkeit zur Anteilnahme - SMITH selbst nennt sie ,sympathy', wir würden sie heute passender ,Empathie' nennen - ist verbunden mit der menschlichen Fähigkeit, sich in die Lage des Mitmenschen zu versetzen und sich dabei vorzustellen, die Gefühle

⁷ Vgl. zur Darstellung dieser Smithschen Gedanken A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), vor allem Teil I, Abschnitt i und iii, Teil II, Abschnitt i und ii, Teil III, Kapitel 1 bis 5; vgl. ebenfalls statt vieler M. TRAPP: Adam Smith – politische Philosophie und politische Ökonomie (1987), S. 65 – 96, G. STREMINGER: Adam Smith (1989), S. 37 – 45, D. D. RAPHAEL: (1991), S. 40 – 57 oder A. S. SKINNER: Adam Smith: Ethics and Self-Love (1992), S. 144 – 159.

des anderen, beobachteten Menschen nachzuempfinden. Wenn in der vorgestellten Situation die Gefühle des Beobachters mit denen der handelnden Person übereinstimmen, werden die Gefühle und das Handeln von dem Beobachter gebilligt; ist dies nicht der Fall, kommt es zu einer Mißbilligung des Verhaltens. Auf diese Weise ist es Individuen möglich, das Verhalten ihrer Mitmenschen zu beurteilen. An dieser Stelle wird das menschliche Ziel, respektiert und geachtet zu werden, relevant. Respekt und Achtung werden einer Person nur entgegengebracht, wenn die sie beobachtenden Mitmenschen das Verhalten dieser Person billigen. Dies setzt jedoch voraus, daß ein Akteur die Empfindungen seiner Mitmenschen bezüglich seines Verhaltens antizipiert und berücksichtigt. Um dies zu erreichen. entwickelt SMITH das Konstrukt des "unparteiischen Zuschauers". Mit Hilfe dieses Konzepts hinterfragt eine Person das eigene Handeln kritisch, indem sich die Person vor der Handlung in die Lage seiner Mitmenschen versetzt und prüft, ob diese Mitmenschen sein Handeln billigen und akzeptieren werden oder nicht. Zur Bewertung des eigenen Verhaltens versetzt sich ein Akteur somit in die Situation einer unbeteiligten Person und fragt sich, ob diese sein Verhalten billigen wird. Nur so kann er zu einem unparteiischen, relativ objektiven Urteil über sein eigenes Verhalten gelangen und dadurch die gewünschte Achtung erhalten. SMITH formuliert diesen Umstand mit den folgenden Worten:

"Niemals können wir unsere Empfindungen und Beweggründe überblikken, niemals können wir irgendein Urteil über sie fällen, sofern wir uns nicht gleichsam von unserem natürlichen Standort entfernen, und sie gleichsam aus einem gewissen Abstand von uns selbst anzusehen trachten. … Wir bemühen uns, unser Verhalten so zu prüfen, wie es unserer Ansicht nach irgendein anderer gerechter und unparteiischer Zuschauer prüfen würde. Wenn wir uns erst in seine Lage versetzen und wir dann immer noch an allen Affekten und Beweggründen Anteil nehmen, dann billigen wir dieses Verhalten aus Sympathie mit der Billigung dieses gerechten Richters, den wir in Gedanken aufgestellt haben. Fällt die Prüfung anders aus, dann treten wir seiner Mißbilligung bei und verurteilen unser Verhalten."8

Von den zahlreichen Implikationen des "unparteiischen Zuschauers" für das menschliche Verhalten soll an dieser Stelle nur jene für das Problem der Einhaltung versprochener, aber schwer erkennbarer Qualitätsmerkmale behandelt werden. Wenn der bereits mehrfach erwähnte Bäcker

⁸ A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), TMS III.i.3. Die deutsche Übersetzung stammt aus A. SMITH: Theorie der ethischen Gefühle (1985), S. 167.

über die Fähigkeit der Anteilnahme an der Situation anderer verfügt und zudem das Ziel besitzt, von den Mitmenschen geachtet und respektiert zu werden, dann entwickelt er das Verhalten eines unparteiischen Zuschauers. Letzterer würde eine nicht offenbarte Qualitätsverschlechterung des zum Verkauf angebotenen Brots mißbilligen. Dies wissend, hat der Bäcker einen Anreiz, nur Brot von der versprochenen Qualität zu liefern, denn nur dieses Verhalten findet die Billigung des unparteiischen Zuschauers und damit letztendlich auch die erwünschte Achtung der Mitmenschen.⁹

4. Die soziale Eingebundenheit des Menschen im wirtschaftlichen Leben

An dieser Stelle könnte der Einwand erhoben werden, daß nach SMITHs eigener Überzeugung die Anteilnahme an der Situation anderer sowie das Ziel der Achtung für den Bereich des wirtschaftlichen Handelns irrelevant seien. Vor allem im 19. Jahrhundert, und hauptsächlich von Gelehrten aus Deutschland, wurde die These vertreten, daß die ,sympathy' ausschließlich im Reich der Moral vorherrscht, während im wirtschaftlichen Leben nur der Egoismus anzutreffen sei. Diese These wird von der heutigen Smith-Literatur jedoch weitgehend abgelehnt. SMITH selbst sah offenkundig keine Inkonsistenz zwischen den Aussagen der erstmals 1759 veröffentlichten "Theory of Moral Sentiments" und dem 17 Jahre später erscheinenden "Wealth of Nations". Noch bis kurz vor seinem Tod, also viele Jahre nach der Publikation seines ökonomischen Hauptwerkes, überarbeitete er gewissenhaft die "Theory of Moral Sentiments", ohne von den Kernaussagen seiner moral-ethischen Schrift abzuweichen. Und selbst wenn die gesellschaftliche Billigung im wirtschaftlichen Leben nur eine untergeordnete Rolle spielen sollte, so gibt es dennoch gute Gründe für die Überzeugung, daß die Wirkungen der 'sympathy' und des Wunsches nach gesellschaftlicher Achtung für SMITH auch im Bereich des ökonomischen Verhaltens anzutreffen sind. 10 Adam SMITHs Behandlung des öko-

⁹ Es sei dahingestellt, ob ein derartiges Verhalten des Bäckers unter das Wohlwollen, die Ehrlichkeit, die Gerechtigkeit oder eine andere tugendhafte Kategorie subsumiert werden soll. Entscheidend ist nur, daß dieses Verhalten den rein ökonomischen Interessen des Bäckers widerspricht, ihn also etwas 'kostet' und trotz dieser Kosten durchgeführt wird.

¹⁰ Vgl. zum hiermit angesprochenen "Adam-Smith-Problem" statt vieler W. ECKSTEIN: Einleitung (1926), S. LIII – LXVI; H. J. BITTERMANN: Adam Smith's Empiricism and the Law of Nature (1940), S. 507 – 520; A. L. MACFIE: The Individual in Society (1967), S. 75 – 81; D. D. RAPHAEL / A. L. MACFIE: Introduction (1976), S. 20 – 25; R. H. COASE: Adam Smith's View of Man (1976), S. 541 – 545; R. NIELI: Spheres of In

nomischen Verhaltens der Menschen weist daher unzweifelhaft eine moralische Dimension auf.¹¹

Damit ergibt sich hinsichtlich der Funktionsfähigkeit des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens gemäß der Smithschen Vorstellung das folgende Resultat: Eine weitgehend staatsfreie Ökonomie Smithscher Provenienz basiert unter anderem auf dem Vorliegen einer moralischen Basis in Form des unparteiischen Zuschauers. Nur bei der Wirksamkeit dieses Konstrukts äußert sich das individuelle Handeln eines Menschen darin, daß die auf die Billigung der Mitmenschen abzielende Person in Übereinstimmung mit bestimmten gesellschaftlichen Normen handelt, weil sie nur so die gewünschte Achtung der Mitmenschen erlangen kann. Konkret bedeutet dies ein Verhalten, das nicht vom puren Egoismus geleitet wird, sondern auf die Belange und Erwartungen anderer Menschen Rücksicht nimmt, das auf das Gewissen als Stimme des unparteiischen Zuschauers hört und das die zum ,fair play' gehörenden Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens einhält. Die von SMITH beschriebene weitestgehend staatsfreie Ökonomie besitzt also als integralen - leider häufig unbeachteten – Bestandteil eine funktionsfähige moralische Basis.

IV. DIE GEFAHREN EINES NACHLASSENS DER MORALISCHEN EMPFINDUNGEN

Allerdings sieht SMITH auch die Möglichkeit, daß das Verhalten der Individuen nicht mehr unter dem Einfluß des unparteiischen Zuschauers steht. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn den Menschen die Fähigkeit zur Anteilnahme oder zum Fällen von unparteiischen Urteilen abhanden kommt. Diese Gefahr beschreibt SMITH unter anderem im Zusammenhang mit den negativen Folgen der Arbeitsteilung. Sofern Arbeiter lebenslang nur noch wenige, monotone Handgriffe vollziehen, ist zu befürchten,

timacy and the Adam Smith Problem (1986), S. 611 – 624; J. T. YOUNG: The Impartial Spectator and Natural Jurispridence (1986), S. 367 – 372; D. D. RAPHAEL: Adam Smith (1991), S. 100 – 116. Alle diese Autoren stellen zwischen den Aussagen der "Theory of Moral Sentiments" und denen des "Wealth of Nations" keine Inkonsistenz oder Widersprüchlichkeit fest.

11 Vgl. A. S. SKINNER: Adam Smith: Ethics and Self-Love (1992), S. 161. Auch die Liste der Autoren, die in der "Theory of Moral Sentiments" die moralische Basis für das ökonomische Hauptwerk Smith's sehen, könnte beliebig lang ausfallen. Vgl. statt vieler A. L. MACFIE: The Individual in Society (1967), S. 63 – 71, vor allem S. 67, und P. H. WERHANE: Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism (1991), vor allem S. 521., 88 – 92, 96, 180.

daß sie so stumpfsinnig und einfältig werden, wie es für ein menschliches Wesen nur möglich ist, und dadurch nicht mehr in der Lage sind, selbst bei den einfachsten Dingen des täglichen Lebens ein gesundes Urteil zu fällen. 12 Ebenso ist es denkbar, daß Menschen – vor allem in einer sich mehr und mehr atomisierenden Gesellschaft - ihr Interesse an der Achtung und Zustimmung anderer verlieren. SMITH nennt diese Gefahr z. B. im Zusammenhang mit der Aufspaltung einer Gesellschaft in verschiedene Stände. Eine Person beachtet in diesem Fall hauptsächlich die Anliegen und Interessen ihres Standes - denn von ihren Standesgenossen will sie geachtet werden - und beurteilt ihr eigenes Verhalten somit nicht mehr wie ein unparteijscher Zuschauer, der auch die Belange und Standpunkte anderer Stände berücksichtigt. 13 Besonders augenscheinlich wird die Gefahr eines parteijschen Verhaltens im Verhältnis zwischen verschiedenen Nationen. Der Bürger eines Landes orientiert sein Verhalten an der Billigung und Achtung der ihn umgebenden Mitbürger. Deshalb beurteilt er sein Handeln parteiisch, d. h. er bewertet sein Verhalten anhand der Interessen seines Landes und seiner Mitbürger, ohne die Belange des anderen Landes zu berücksichtigen. Der unparteijsche Zuschauer, der in der Lage ist, das eigeninteressierte Handeln eines Individuums zu zügeln und ein selbstbeherrschtes Verhalten hervorzurufen, fehlt daher, wenn es um das Verhalten von Bürgern gegenüber den Mitgliedern eines anderen Landes geht. Die Folge dieses Fehlens äußert sich unter anderem darin, daß Unehrlichkeiten und Vertragsbrüche gegenüber anderen Nationen ohne Scham und Gewissensbisse stattfinden.¹⁴

In allen genannten Fällen ist zu befürchten, daß das individuelle Verhalten nicht mehr unter dem Einfluß der inneren Stimme des unparteiischen Zuschauers steht. Als Folge davon zeichnet sich das individuelle Handeln nicht durch die Ehrlichkeit, das Wohlwollen oder die Selbstbeherrschung aus, so daß auch nicht zu erwarten ist, daß die Individuen die zum menschlichen Zusammenleben erforderlichen Rücksichtnahmen beherzigen. Und für das eingangs erwähnte Qualitätseinhaltungsproblem bedeutet dies, daß der genannte Bäcker kein eigenes Interesse an der Einhaltung

¹² Vgl. A. SMITH: Wealth of Nations (1776), WN V.i.f.50.

¹³ Vgl. A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), TMS VI.ii.2.10.

¹⁴ Vgl. A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), TMS III.3.40; VI.ii.2.3. Weitere Gefahren bestehen aus dem – allerdings nur schwachen – schädlichen Einfluß von Bräuchen oder Modeerscheinungen auf die Einhaltung der Tugenden, vgl. A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), TMS V.2.1-12, oder aus den Verhaltensweisen der oberen Schichten, vor allem am königlichen Hof, wo Tugenden verachtet und verspottet werden und Ansehen selbst durch kriminelle Handlungen gewonnen werden kann, vgl. A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), TMS I.iii, 3.5.

von versprochenen Qualitätsniveaus besitzt. Entscheidend ist, daß nun egoistische, unsoziale und unehrliche Verhaltensweisen vorherrschen, die ein funktionierendes menschliches Zusammenleben erschweren.

V. STAATSEINGRIFFE ALS SUBSTITUT DER TUGENDEN

Damit aber trotz der fehlenden Tugenden ein Leben in der Gesellschaft mit anderen stattfinden kann, muß nach Meinung von SMITH eine Abhilfe in Form stattlicher Eingriffe erfolgen. Konkret bedeutet dies beispielsweise den Erlaß von Vorschriften über die Einhaltung von Qualitätsstandards inklusive der staatlichen Überprüfung einer Einhaltung dieser Vorschriften. Selbstverständlich bieten derartige Staatseingriffe keine vollständige Abhilfe. Der Staat kann nicht allgegenwärtig sein und damit sicherstellen, daß Unehrlichkeiten hinsichtlich der Qualität von Produkten nicht auftreten. Aber selbst wenn die schwierige Erkennbarkeit von nicht eingehaltenen Qualitätsanforderungen auch für den Staat ein Problem darstellt, so kann er doch durch die erlassenen Vorschriften, die stichprobenartige Überprüfung der Einhaltung dieser Vorschriften durch Experten und die Androhung von Strafen im Fall der Nichteinhaltung die Wahrscheinlichkeit für ein ehrliches Verhalten der Anbieter von Waren erhöhen. Dennoch muß SMITH in bezug auf "die allgemeine Herrschaft von Weisheit und Tugend" feststellen: "Jede Regierung und Verfassung ist nur ein unvollkommenes Heilmittel gegen den Mangel der letzteren"15. Um die Bürger eines Landes wenigstens ansatzweise zu einem ehrlichen Verhalten zu bewegen, ist es daher zusätzlich erforderlich, auf die Erziehung der Menschen zu achten. Sie ist beispielsweise in der Lage, die Eitelkeit der Menschen in die richtigen Bahnen zu lenken oder die negativen Auswirkungen der Arbeitsteilung auf den geistig-moralischen Zustand der Arbeiter zu mildern. 16 Mit derartigen staatlichen Maßnahmen ist dann auch die dritte mögliche Lösung für das eingangs behandelte Problem einer sich verschlechternden Produktqualität genannt, wobei der grundsätzlich liberale SMITH sicherlich stärker für die Erziehung zum tugendhaften Leben plädiert als für staatliche Zwangsmaßnahmen.

¹⁵ A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), TMS IV.2.1. Die deutsche Übersetzung stammt aus A. SMITH: Theorie der ethischen Gefühle (1985), S. 321.

¹⁶ Vgl. A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), TMS VI.iii.46, und A. SMITH: Wealth of Nations (1776), WN V.i.f.50.

VI. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Da nach der Auffassung von Adam SMITH das vielleicht stärkste menschliche Handlungsmotiv aus dem Wunsch besteht, Achtung und Ansehen nicht nur zu genießen, sondern vor allem auch zu verdienen,¹⁷ sorgen seiner Überzeugung nach die Vernunft und das Gewissen bzw. der unparteiische Zuschauer dafür, daß ein Mensch seine Eigeninteressen zugunsten anderer opfert, 18 also ein Verhalten an den Tag legt, das altruistische Konsequenzen besitzt. Und nur wenn diese und ähnliche Tugenden, die er in der "Theory of Moral Sentiments" behandelt, im wirtschaftlichen Leben wirksam sind, kann eine marktwirtschaftlich orientierte Gesellschaft funktionieren, ohne auf massive staatliche Eingriffe angewiesen zu sein. In einer Gesellschaft hingegen, in der Rücksichtnahmen auf die Belange anderer immer weiter abnehmen, und in der die zum gesellschaftlichen Zusammenleben erforderlichen Tugenden verloren gehen, verbietet sich der Ruf nach einem stets stärker werdenden Rückzug des Staates aus der Wirtschaft. Vor allem die drastischen Einsparungen im Bereich der Schulen und der Erwachsenenbildung könnten sich vor dem Hintergrund der hier gemachten Ausführungen für die Gesellschaft als desaströs erweisen. Denn was heute geschehen kann, wenn die zum wirtschaftlichen und gesellschaftliche Zusammenleben notwendigen Grundwerte und Tugenden fehlen, läßt sich exemplarisch mit Hilfe weniger Schlagworte umschreiben, die nochmals die Bedeutung des Wohlwollens oder der Ehrlichkeit hervorheben: Umweltskandale, bei denen Giftmüll über Rohstoffverwertungsunternehmen in den Handel anstatt auf Sondermülldeponien gelangt; der Blut-Aids-Skandal, bei dem Plasma-Unternehmen offensichtlich wissentlich Blutprodukte in den Umlauf brachten, die nur unzureichend getestet und mit Aids-Viren infiziert waren; die Verwendung gesundheitsgefährdender Holzschutzmittel beim Bau von Wohnhäusern oder der Umstand, daß BSE-infizierte Tiere in die menschliche Nahrungskette gelangen. In derartigen Situationen, in denen die moralische Basis für das individuelle wirtschaftliche Handeln abhanden gekommen ist, wird es erforderlich, staatliche Eingriffe als Ersatz für die fehlenden Tugenden einzusetzen. Diese können im wesentlichen aus den folgenden drei Elementen bestehen.

Erstens ist es denkbar, daß Produkte und Dienstleistungen, deren Qualität besonders schwierig zu überprüfen ist und bei denen die Nichteinhal-

¹⁷ Vgl. A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), TMS VI.i.3.

¹⁸ Vgl. A. SMITH: The Theory of Moral Sentiments (1759), TMS III.3.4.

tung erforderlicher Qualitätsstandards mit erheblichen nachteiligen Konsequenzen für die Allgemeinheit verbunden sind, dem gewinnorientierten Unternehmenssektor entzogen werden und statt dessen von Seiten des Staates angeboten werden. Auch wenn Politiker und Staatsbedienstete natürlich keine besseren oder schlechteren Menschen sind als private Unternehmer und die Einhaltung der notwendigen Qualitätsniveaus durch dieses Vorgehen nicht automatisch garantiert ist, so bietet diese Konstruktion den Vorteil, daß der Wettbewerbsdruck gemindert wird und dies die Wahrscheinlichkeit der Qualitätseinhaltung erhöht. Dieser Eindruck verstärkt sich unter anderem durch einen Blick auf die Ergebnisse der bereits durchgeführten (Teil-) Privatisierungen ehemals öffentlicher Dienstleistungen, denn bei den nun privat angebotenen Dienstleistungen ist häufig ein erheblicher Qualitätsverlust zu erkennen. 19 Die von neoliberalen Vertretern geforderte Ausdehnung der Privatisierung öffentlicher Dienstleistungen stößt somit an Grenzen, die in der aktuellen Diskussion vielfach vernachlässigt werden.

Zweitens ist der negativen Entwicklung bei der Qualitätseinhaltung durch den Erlaß von Gesetzen und Auflagen Einhalt zu gebieten. Die im Rahmen der angebotsorientierten Wirtschaftspolitik immer wieder geforderte Lockerung derartiger Auflagen kann folglich mit tiefgreifenden Nachteilen für die Konsumenten der Dienstleistungen verbunden sein und ist daher ebenfalls kritisch zu hinterfragen.

Weil Gesetze und andere staatliche Zwangsmaßnahmen aber lediglich ein unvollkommener Ersatz für den Mangel an Tugenden sind, können die damit verknüpften Probleme nur unzureichend mit gesetzlichen oder polizeilichen Mitteln bewältigt werden. Abhilfe kann vielmehr, drittens, dadurch geschaffen werden, daß die Einsicht in die Erforderlichkeit bestimmter Werte und Tugenden vermittelt wird. Ob dies in erster Linie durch die staatliche Erziehung, die Medien, die Kultur oder die Politik und Wirtschaft erfolgen muß, sind Fragen, die an dieser Stelle nicht beantwortet werden können. Entscheidend ist nur, daß die vernachlässigte ethisch-moralische Basis der Marktwirtschaft gestärkt werden muß und daß dies die Bereitstellung öffentlicher Mittel verlangt, da die gewinnorientierte Privatwirtschaft diese Dienstleistungen aufgrund der fehlenden Gewinn- und Renditeerwartungen nicht bereitstellen wird. Einsparungen auf diesem Gebiet staatlicher Aktivitäten sind daher auch vor diesem Hintergrund schwer zu rechtfertigen.

¹⁹ Vgl. Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik: Memorandum '97 (1997), S. 209 f.

Dem ,Vater der Nationalökonomie' war die Notwendigkeit einer funktionierenden ethisch-moralischen Basis für die marktwirtschaftliche Wirtschaftsordnung durchaus bewußt. Daß jene, die heute vehement eine staatsfreie Wirtschaft fordern und sich dabei auch auf SMITH berufen, dies vergessen oder übersehen, dürfte das Schicksal aller Klassiker sein, die häufiger zitiert als gelesen werden.

Zusammenfassung

PETERSEN, Thieß: Die moralisch-ethische Basis der Marktwirtschaft. Staatliche Eingriffe in das Wirtschaftsleben als Ersatz für fehlende Tugenden am Beispiel des Werks von Adam Smith, ETHICA, 6 (1998) 3, 305 – 322

Menschliches Handeln führt zu den besten ökonomischen Resultaten, wenn sich der Staat so weit wie möglich aus dem Wirtschaftsleben heraushält. Dies ist die Kernaussage der liberalen Wirtschaftspolitik, die sich häufig auf Adam Smith bezieht und ihn als Kronzeugen für eine staatsfreie Wirtschaftsordnung heranzieht.

Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß für Adam Smith die moralische Dimension integraler Bestandteil einer funktionsfähigen Marktwirtschaft ist. Ohne die entsprechenden Tugenden und Wertvorstellungen bringt die "unsichtbare Hand' nicht jene positiven Ergebnisse hervor, welche die Überlegenheit einer marktwirtschaftlichen Gesellschaft ausmachen. Wird das menschliche Verhalten hingegen nicht mehr von diesen Wertvorstellungen geleitet, so muß der Staat in das Wirtschaftsleben eingreifen, um die fehlenden Tugenden zu ersetzen.

Ethik Freie Marktwirtschaft Moralphilosophie Staatliche Regulierungen

Summary

PETERSEN, Thieß: The moral-ethical basis of social market economy. State intervention in economic life in compensation for missing virtues as shown by the work of Adam Smith, ETHICA, 6 (1998) 3, 305 – 322

Human behaviour leads to a maximum of economic results if government interference is kept to a minimum level. This is the essence of liberal economic policy which frequently refers to Adam Smith as one of its strongest advocates of an economic system with hardly any state intervention.

Nevertheless, it is not to be ignored that Adam Smith sees the moral dimension as an integral part of a functioning market economy. Without taking account of certain virtues and values, the ,invisible hand' is not able to produce all the positive results that make up the superiority of the social market economy. If, thus, human behaviour is no longer guided by such concepts of values, government has to interfere in order to compensate for the missing virtues.

Ethics Free market economy Moral philosophy Governmental regulations

Literatur

Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik: Memorandum '97. - Köln: PapyRossa, 1997.

ANSPACH, Ralph: The Implications of the Theory of Moral Sentiments for Adam Smith's Economic Thought. In: History of Political Economy; 4 (1972), 176 – 206.

BITTERMAN, Henry J.: Adam Smith's Empiricism and the Law of Nature, Part I. In: Journal of Political Economy; 48 (1940), 487 – 520.

COASE, Ronald H.: Adam Smith's View of Man. In: Journal of Law and Economics; 19 (1976), 529 - 546.

CROPSEY, Joseph: Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1957.

ECKSTEIN, Walther, (1926): Einleitung. In: Adam SMITH, Theorie der ethischen Gefühle. – Nach der letzten Hand übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von Walther Eckstein; unveränderter Nachdruck. – Hamburg: Felix Meiner, 1985.

MACFIE, Alec L.: The Individual in Society. Papers on Adam Smith. - London: George Allen & Unwin Ltd., 1967.

MARX, Karl, (1867): Das Kapital. Bd. 1. – In: K. MARX und F. ENGELS: Werke. Bd. 23 – 16. Aufl. – Berlin: Dietz, 1986.

NIELI, Russell: Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem. In: Journal of the History of Ideas; 47 (1986), 611 – 624.

RAPHAEL, David D.: Adam Smith. Aus dem Englischen von Udo Rennert. – Frankfurt am Main; New York: Campus, 1991 (Reihe Campus; 1043).

RAPHAEL, David D. / MACFIE, Alec L.: Introduction. In: D. D. RAPHAEL / A. L. MACFIE (Hg.): The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Bd. 1. – Oxford: Clarendon Press, 1976, S. 1 – 52.

SKINNER, Andrew S.: A System of Social Science: Papers Relating to Adam Smith. – Oxford: Clarendon Press, 1979.

SKINNER, Andrew S.: Adam Smith: Ethics and Self-Love. In: Peter JONES / Andrew S. SKINNER (Hg.): Adam Smith Reviewed. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992, S. 142 – 167.

SMITH, Adam (1759): The Theory of Moral Sentiments. In: D. D. RAPHAEL / A. L. MACFIE (Hg.): The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Bd. 1 – Oxford: Clarendon Press, 1976.

SMITH, Adam, (1776): An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. In: R. H. CAMPBELL / A. S. SKINNER / W. B. TODD (Hg.): The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Bd. 2 – Oxford: Clarendon Press, 1976.

SMITH, Adam: Theorie der ethischen Gefühle. – Nach der letzten Hand übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von Walther Eckstein; unveränderter Nachdruck – Hamburg: Felix Meiner, 1985.

SMITH, Adam: Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen. – Übersetzt und eingeleitet von Peter Thal. – 2., unveränderte Aufl. – Bd. 1 – Berlin: Akademie-Verlag, 1976.

STREMINGER, Gerhard: Adam Smith. - Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 1989.

TRAPP, Manfred: Adam Smith – politische Philosophie und politische Ökonomie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

WERHANE, Patricia H.: Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism. - Oxford; New York: Oxford University Press, 1991.

YOUNG, Jeffrey T.: The Impartial Spectator and Natural Jurisprudence: An Interpretation of Adam Smith's Theory of the Natural Price. In: History of Political Economy; 18 (1986), 365 - 382.

Dr. sc. pol. Thieß Petersen, FH Westküste, Hochschule für Wirtschaft und Technik, Rungholtstr. 9, D-25746 Heide

NACHRICHTEN

"Netzwerk Medienethik"

20 Kommunikationswissenschaftler, Vertreter der philosophischen und theologischen Ethik, von Medienorganisationen und journalistischen Berufsverbänden haben sich im Februar 1997 in München zu einem "Netz-Medienethik" zusammengeschlossen. Ziel des Netzwerkes ist es. die Medienethik in der journalistischen Ausbildung und Arbeit umzusetzen. Zudem sollen medienethische Gesichtspunkte in aktuelle medienpolitische Diskussionen eingebracht werden.

Seit Gründung des Netzwerkes besteht Kontakt zur Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages "Zukunft der Medien in Wirtschaft und Gesellschaft". Im Dezember 1997 trafen sich Vertreter des Netzwerkes und Bundestagsabgeordnete zu einer gemeinsamen Klausurtagung in Münster. Die technische Entwicklung dürfe nicht allein dem Markt überlassen bleiben, man müsse sie vielmehr von einem gesellschaftlichen Wertekonsens her zu steuern versuchen, sagte der Vorsitzende der Enquete-Kommission, Mosdorf.

Zu ihrem zweiten Jahrestreffen kam das Netzwerk im Februar dieses Jahres in München an der Hochschule für Philosophie zusammen. Dabei ging es um die Frage, inwieweit sich aus dem öffentlichen Charakter von Medienprodukten ethische Beurteilungskriterien ableiten lassen. Die wichtigsten Referate dieses Treffens werden demnächst zusammen mit den Beiträgen der Münsteraner Klausurtagung in einem Band erscheinen, der von der Bundeszentrale für Politische Bildung herausgegeben wird.

Das nächste Jahrestreffen des Netzwerkes Medienethik wird im Februar 1999 wiederum in München stattfinden. Diesmal soll das Gespräch mit Herausgebern und leitenden Redakteuren großer Tageszeitungen gesucht werden. Wie kann die Qualität des Medienjournalismus langfristig gesichert werden? Und welchen Beitrag könnten Ethik-Beauftragte bei Rollenkonflikten von Journalisten leisten? Info: Prof. Dr. Rüdiger Funiok SJ, Institut für Kommunikation und Medi-

stitut für Kommunikation und Medien (IKM), Kaulbachstr. 22a, D-80539 München, Tel. +49-(0)89/2386-2400, Fax +49-(0)89/2386-2402;

E-Mail: funiok@hfph.mwn.de http://www.gep.de/medienethik/netz eth1.htm

Wirtschaftsethik und Philosophie

Im September 1998 findet die erste wissenschaftliche Tagung der innerhalb der "Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie" gegründeten Arbeitsgemeinschaft Wirtschaftsethik statt. Thema: "Wirtschaftsethik – wo ist die Philosophie?"

Info: Prof. Dr. Peter Koslowski, Centrum für Ethische Ökonomie, Gerberstraße 26, D-30169 Hannover, Tel. +49(0)511-16409-10, Fax +49(0)511-16409-40.

BÜCHER UND SCHRIFTEN

MEDIZIN

ACH, Johann S./QUANTE, Michael (Hrsg.): Hirntod und Organverpflanzung: ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin / Einleitung v. Ludwig Siep. – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1997 (Medizin und Philosophie; 3). – 416 S., Tab. – ISBN 3-7728-1723-8 Engl. brosch.: DM 58.00. – Autorenkurzbiographien; Literaturverz. S. 321 – 337; Personenu. Sachregister; Hirntodprotokoll; Gesetzestextentwurf

Der Band beruht auf einer Ringvorlesung, die im Wintersemester 1994/95 Philosophischen Seminar Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster zum Thema "Probleme der Organtransplantation" veranstaltet wurde. Die Beiträge gliedern sich in einen ersten grundlegenden Teil, der sich mit dem Todesbegriff und den Kriterien des Todes auseinandersetzt. Hier dominieren naturgemäß die philosophischen Aspekte. Die ersten drei Stellungnahmen von Michael Quante, Dieter Birnbacher und Kurt Bayertz zeichnen sich durch Begriffsschärfe und eine angenehm differenzierte sowie unpolemische Argumentation aus. Es folgt eine Stellungnahme von Franz Furger aus theologischer Sicht und von Fritz A. Muthny aus der Sicht des klinischen Praktikers. In diesem letzten Beitrag des ersten Teils steht die Rolle des Gesprächs mit den Angehörigen als eine ethische Aufgabe im Mittelpunkt.

Die beiden Beiträge des zweiten Teils "Medizinische Aspekte" schildern anschaulich den Erfahrungshintergrund bei Organtransplantationen (Friedrich W. Eigler und Mario C. Deng/Gabriele

Drees/Hans H. Scheld). Der dritte Teil befaßt sich mit psychologischen Aspekten aus einer ebenfalls überwiegend klinischen Perspektive. Fritz A. Muthny behandelt die psychosoziale Situation Nierentransplantierter, und die Autorengruppe Gabriele Drees/Mario C. Deng/Hans H. Scheld geht den psychologischen Problemen bei Herztransplantationen auf den Grund. Der Beitrag von Eva Hampel entspricht nicht ganz der Thematik dieses Teils, sie diskutiert Lebensqualität als Bewertungskriterium in der Transplantationsmedizin, eine ethische und nicht psychologische Fragestellung.

Der vierte Teil befaßt sich mit juristischen Aspekten. Hans-Ludwig Schreiber stellt die rechtliche Regelung der Erlaubnis zur Organentnahme dar, während Max Krefft eine kompakte Darstellung der juristischen Regelungen der Transplantationsmedizin generell bietet. Der fünfte Teil behandelt Allokations- oder - wie man besser sagen soll-- Gerechtigkeitsprobleme. Urban Wiesing setzt sich dabei kritisch mit der gängigen Praxis der Verteilung von Spenderorganen auseinander, während die Autorengruppe Rolf Lachmann/Norbert Meuter/Oswald Schwemmer die Verteilungsproblematik in der Transplantationsmedizin generell strukturiert. Hartmut Kliemt plädiert für eine eigentumsrechtliche (libertäre) Lösung des Verteilungsproblems. Am Schluß steht ein Beitrag von Johann S. Ach zur Nutzung von tierlichen Spenderorganen.

Zusätzlichen Informationswert erhält der Band durch ein Personen- und Sachregister und Dokumente wie den einschlägigen Gesetzentwurf der Bundesregierung, die Gesetzentwürfe der Fraktionen CDU/CSU, SPD und FDP sowie einen Gesetzentwurf der Abgeordneten Wodarg, Knoche et al. und einen Antrag des Abgeordneten von Klaeden et al.

Das Buch bietet eine rasche Orientierung über den philosophischen, ethischen und juristischen Diskussionsstand; es charakterisiert ein Spektrum unterschiedlicher Positionen und bietet wichtige Hintergrundinformationen.

J. Nida-Rümelin, Göttingen

POLITIK

HÖSLE, Vittorio: Moral und Politik: Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. – München: C. H. Beck, 1997. – 1216 S. – ISBN 3-406-42797-9 Leinen: DM 98.00

Der katholische Philosoph Vittorio Hösle (geb. 1960), anerkannter Hegel-Forscher und einer breiten Öffentlichkeit durch zahlreiche Schriften zu ethischen Fragen bekannt, - er lehrt und forscht z. Zt. als Nachfolger des früh verstorbenen Reinhard Löw am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover -, hat mit seiner Politischen Ethik ein außergewöhnliches Buch vorgelegt: Es beeindruckt nicht nur durch seinen schieren Umfang von über 1200 Seiten und ein Gewicht von fast 1.5 kg. sondern auch durch die Fülle der verarbeiteten Traditionen der Praktischen Philosophie einerseits und durch die vielfältige Anknüpfung seiner Argumentation an aktuelle gesellschaftspolitische Fragen, an lebensnah konstruierte Beispiele oder mehr noch an die Inszenierung großer moralischer Konflikte in der klassischen Literatur. Das Referat der vielen anthropologischen, sozialphilosophischen und politischen Theorien ist immer knapp und klar; trotz seiner äußeren Schwere und seiner bildungsbeflissenen Sprachfülle ist das Buch eher leicht lesbar. Das ist erstaunlich, handelt es sich doch um nichts weniger als um die

Grundlegung einer Theorie des Sozialen, des Politischen und der Politischen
Ethik. Der Preis für das monumental
befestigte, gleichwohl anachronistisch
anmutende, Normengebäude wird bei
fortschreitender Lektüre immer deutlicher: Hösle folgt eindeutigen, aus der
Natur des Menschen abgeleiteten Vorstellungen von Werten und Wahrheiten,
denen er universale Geltung zuspricht –
begründet mit andernfalls unvermeidlicher Selbstwidersprüchlichkeit.

Entschieden distanziert er sich von jeder Tendenz zur Beschränkung des Normativen auf diskursive und konsensorientierte Verfahrensregeln: Dem "konsensuellen Belieben" faktischer Vereinbarungen stehe ggfs. die "moralische Schranke" "materialer ethischer Prinzipien" entgegen, die ihre Letztbegründung nur in einer "Theorie des Absoluten" und keineswegs in einem lediglich formalen Kriterien genügenden kommunikativen Prozeß finden könne (530 f.). Werte-Konsens folge dem a priori gegebenen "Ansichsein" der Werte: "Insofern muß man sich um Konsens über die richtigen Werte durchaus bemühen. und das tiefe Glücksgefühl, das dort aufsteigt, wo eine Gemeinschaft sich allseitig anerkannter Werte bewußt ist, ist der schönste Lohn für eine gemeinsame Erkenntnis moralischer Wahrheiten." (531).

Auch die Ethik als praktische Philosophie kann das, was normative Geltung hat, in Hösles (wie Hegels) Terminologie die "Moral", weder theoretisch konstruieren, noch aus dem faktisch gelebten bzw. rechtlich festgeschriebenen Ethos einer Gesellschaft (der "Sittlichkeit") oder dem Maß der individuellen Annahme oder Ablehnung dieses Ethos (der "Moralität") erschließen. Die Noemata aller ethischen Überlegungen, also die Moral bzw. das Moralische selbst, entzieht Hösle dem evolutiven Wandel wissenschaftlicher Ethik und damit ihrer Tendenz zu metaethischer Relativie-

rung, indem er sie in die ideale "Welt reiner Geltungen" verlegt. Eine so verstandene, jederzeit, unter allen Umständen, für jeden Menschen geltende Moral ist buchstäblich "zeitlos wie die Gegenstände der Mathematik" (107). Dieser idealistische Moralbegriff erübrigt alle Überlegungen zu einer 'Genealogie der Moral' in der Tradition Nietzsches oder Foucaults. Er ist von vorneherein immunisiert gegen den Versuch, seinen Gegenstand als gesellschaftlich bedingt oder als machttaktisch konstruiert zu decouvrieren. Entsprechend klar liegen die vorrangigen ethische Zukunftsaufgaben auf der Hand:

- Die fortschreitende rationale Rekonstruktion der universal geltenden, in sich widerspruchsfreien und aus der "normativen Sphäre begründet(en)" (126) Moral; eine Erkenntnisaufgabe, die aufgrund der Transzendenz ihres Gegenstandes gegenüber dem Faktischen auf absehbare Zeit unabgeschlossen bleiben müsse.
- Die zügige Umsetzung des dringenden praktischen Engagements (z. B. in Umweltfragen) auf Grundlage der vorerst allein möglichen Skizze einer provisorischen Ethik im Sinne Descartes, die freilich nicht die unbedingte Geltung der Moral selbst oder des von ihr ausgehenden kategorischen Imperativs, moralisch zu sein, schmälert.
- Die Erkenntnis und praktisch-kulturelle "Rückgewinnung der Autonomie des Moralischen gegenüber der faktischen sozialen Welt" (113), deren Subsysteme einerseits zwar als relativ autonom anzuerkennen, andererseits aber der Moral als "letzte(r) Legitimationsinstanz" unterzuordnen seien (115).

Die letztgenannte Pointierung wendet sich gegen alle (soziologischen) Systemtheorien, die Moral zum in sich geschlossenen Teilsystem neben anderen degradieren; sie sind Hösle mindestens ebenso suspekt wie der permanente kritische Diskurs normativer Inhalte. Entsprechend schulmeisterlich werden Luhmann und Habermas als Zeitgeist-Ritter abgekanzelt, die lediglich aufgrund des Aufgreifens von Massenbedürfnissen zu Erfolg gekommen seien (vgl. 113, 190, 391 u.ö.).

Mißerfolg und Ohnmacht, Mißlingen und Scheitern spielen in diesem Konzept der Unterordnung der Politik unter die Moral, die konsequent dem idealistischen Sollens-Modell folgt, weder eine wirklich beunruhigende noch eine eigenständig produktive Rolle. Alles Ungenügen und alle Widersprüche der realen Welt des Politischen wie des Sozialen überhaupt sind reduziert auf die Differenz zwischen idealer Moral und gesellschaftlicher Sittlichkeit bzw. individueller Moralität, zwischen ethischem Erkenntnisfortschritt und mangelndem Durchsetzungsvermögen. subjektivem Wollen und realer Macht, universaler Verantwortung und kleinlichem Egoismus. Ganz Hegelianer spricht Hösle der Welt des idealen Geistes objektive Wirklichkeit zu, in deren Gegenüber die defiziente Realität als (zweifellos aufhebbare) bloße Entfremdung dieses Geistes gedeutet werden kann. In dem Maß, in dem die unveränderliche Moral (als Teil des Absoluten) mit politischer Handlungsmacht zu verbinden weiß bzw. umgekehrt die sogenannten Machthaber sich an den Gesetzen der Moral orientieren, erscheint die Krise der Gegenwart in all ihren Facetten und in universalem Ausmaß überwindbar. Diesem erstaunlich unangefochtenen Optimismus ist freilich die Möglichkeit eines echten ethischen Pluralismus, der sich nicht in einer Theorie unterschiedlicher Entwicklungsstufen des Bewußtseins auflösen läßt, geopfert. Schlaglichtartig deutlich wird das in den praktischen Vorschlägen zur Bildungs- und Forschungspolitik (vgl. 1125 - 1136), die darauf hinauslaufen, staatlich geförder-Geistes- resp. Kulturwissenschaft festzulegen auf die Anerkennung der staatlich sanktionierten Sittlichkeit und die Beschränkung ihrer Kritik auf den Horizont normativer Ethik (vgl. 1132 f.).

Die zweite Säule dieses Konzepts einer politischen Ethik (neben der Unwandelbarkeit der einen Moral) ist das Festhalten an der individuellen Entscheidungszurechenbarkeit und Handlungsverantwortung. Ihre Erschwernis in den hochkomplexen modernen Gesellschaften spricht in der Tat nicht gegen ein Insistieren auf der Möglichkeit, Handlungsund Verantwortungssubjekte auch dann wenn benennen. deren gezielt herheigeführtes oder systemisch bedingtes .Verschwinden' in der Anonymität nur mit umfangreichem Analyse-Aufwand aufgeklärt werden kann. Doch selbst wenn man Hösles Formel, "das Ende des Subjekts ist der Tod jeder rationalen Ethik"(429). nachvollzieht. stellt sich sein durchgängiges Bemühen. dieses Subjekt als individuellen Entscheidungsträger, als Politiker. Machthaber oder sogenannte bedeutende Persönlichkeit usw. zu identifizieren als problemunangemessene Simplifizierung dar. Mit dieser individualistischen Reduktion des Subjektbegriffs lassen sich weder die politischen noch die wirtschaftlichen Machtgeflechte einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft angemessen diagnostizieren. Für den "stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse" (K. Marx), die Strukturen und Formen wirtschaftlicher Interessenskämpfe (und die Fülle wissenschaftlicher Untersuchungsergebnisse auf diesem Feld) hat Hösle keinen Blick. Die gesamte Eigentumsfrage verbleibt im Raum rechtstheoretischer Abhandlung, die vom Naturrecht bis zu privatrechtlichen Einzelfragen reicht (vgl. 570 ff. u. 817 - 827). Folgerichtig werden die Themen Mitbestimmung und Gewerkschaften, Wirtschaftsdemokratie oder Kontrolle von Kapitaleigentum nicht eigens thematisiert. Damit sind trotz der

geradezu enzyklopädisch anmutenden Tour d'horizont durch das gesamte Feld von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft wesentliche Handlungsdeterminanten ausgeblendet. Mit der als Selbstverständlichkeit formulierten Zuspitzung. daß es nicht Institutionen, sondern "natürlich immer Menschen" "die Macht über andere ausüben" (385), versäumt er die Chance (entgegen der angesagten Absicht), den Subjektbegriff als Fundament einer Ethik der politischen Macht zu retten. Erfolgversprechend könnte dieses Unterfangen nur über die naheliegenden Reflexionen auf die Konstitutionsbedingungen kollektiver Subjekte und ihrer Rolle im Machtgefüge moderner Gesellschaften angegangen werden. Wer sollte in Hösles individualistischem Verständnis z. B. bei der zum Gemeinplatz gewordenen Redewendung von der "Macht der Medien' zu den von ihm so genannten Machthabern und wer zu den Machtunterworfenen gezählt werden? Das vormoderne Modell monokratischhierarchischer Entscheidungsstrukturen kann da kaum Aufklärung verschaffen.

Ebenfalls erschwert wird die Identifizierbarkeit der Subiekte moralischen bzw. unmoralischen Handelns. Durch das dualistische Abschieben der "Moral an sich' in die Sphäre des Absoluten entsteht der fatale Eindruck ihrer grundsätzlichen Abkoppelung von den alltäglichen Triebkräften des Lebens. Auf diese Weise werden einerseits die Beziehungen, die Moral und machtbewußtes Handeln innerlich verbinden (im Sinne des .moral durchtrennt, andererseits wird das individuelle Subjekt künstlich aufgeladen als eigens (z. B. durch die Ethik oder beauftragte die Religion) lungsinstanz zwischen den Erfordernissen aus der Erfahrungswelt und dem idealen Sollen. Insofern bei diesem Vorgehen moralische Selbstbestimmung und die auf ihr fußende praktische Übereinkunft, ja das Selbst und das lebensweltliche Ethos insgesamt ausgesprochen kleingeschrieben bleiben. kann auch das moralische Subjekt kaum mehr sein als ein idealistisches Postulat. In der Konsequenz ist es dann nicht mehr verwunderlich, wenn als Modell für die angezielte Verbindung von Macht und Moral allein die besonders willensstarke Persönlichkeit, der selbstbewußte und erfolgreiche ("große") Politiker oder die literarisch vermittelte heroische Gestalt der Vergangenheit in den Blick gerückt werden (vgl. 141 f., 474 f., 512 ff. u. 1035 f. u.ö.). Individualisierte Autorität und Führungsstärke stehen als Ideal und Korrektiv (im Sinne des Gemeinwohls) da gegenüber der realen Unübersichtlichkeit kleinlicher Interessenkämpfe in der pluralistischen Bürgergesellschaft.

Ob Politiker (seien es die "kleinen" oder die "großen") sich die Zeit nehmen, mit ihrer Lektüre bis zum problemorientierten und sachkundigen Traktat der vielen aktuellen Einzelfragen eines gerechten Staates und einer gerechten Politik im III. Teil (769 - 1136) überhaupt vorzudringen, geschweige denn ihre Umsetzung zu erwägen, darf bezweifelt werden. Das umfangreiche (52 Seiten) und präzis differenzierte Sachregister bietet jedenfalls auch den Zugang zu selektiver Lektüre. Von besonderem Interesse für die Praktiker politischer Macht könnte auch das kleine, doch ungemein dichte Kompendium machttaktischer Verhaltensregeln sein (vgl. 472 - 507), das die Klassiker in diesem Metier (Machiavelli, Hobbes, Montesquieu u. a.) ebenso auswertet wie die Maximen besonders erfolgreicher Machtpolitiker (von Kaiser Augustus und Friedrich dem Großen über Hitler, Churchill und Mao bis zu Reagan und Kohl). Für die an praktischer Philosophie Interessierten und alle in diesem Bereich Lehrenden und Lernenden bieten vor allem die beiden ersten Teile eine wahre Fundgrube für zusammenfassende Kurzdarstellungen der verschiedenen Schulen und Positionen, samt ihrer philosophiegeschichtlichen Einordnung und (nicht zuletzt) der angedeuteten Herausforderung zur Auseinandersetzung. Ob damit ein ethisch begründeter Weg für die Politik des 21. Jahrhunderts gewiesen wird, muß sich noch erweisen; zur Vergewisserung vergangener Traditionen der Politischen Ethik ist Hösles Opus Magnum in jedem Fall dienlich.

R. Geisen, Dortmund

Folgende Rezensionen sind bereits eingelangt und mußten aus Platzgründen für das nächste Heft vorgemerkt werden:

ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik

DORNBERG, M.: Angefragt: Sterbehilfe FONK, P.: Glauben, handeln und begründen

HÖFFE, O.: Lexikon der Ethik

IRRGANG, B.: Forschungsethik, Gentechnik und neue Biotechnologie

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik, Bd. 2

KESSLER, H. (Hg.): Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen

KLUXEN, W.: Perspektiven der Wirtschaftsethik

KRESS, H./MÜLLER, W. E.: Verantwortungsethik heute

MICHEL, K.-G.: Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft

STURMA, D.: Philosophie der Person

ETHICA-BIBLIOGRAPHIE

ETHIK ALLGEMEIN

RICKEN, Friedo: Allgemeine Ethik. - 3., überarb. u. erw. Aufl. - Stuttgart: Kohlhammer, 1998 (Urban-Taschenbücher; 348: Grundkurs Philosophie; 4. - 256 S. - ISBN 3-17-015-098-7

NACHSCHLAGEWERKE, BIBLIOGRAPHIEN

FRIEMEL, Franz G.: Erste Auskunft "Ethik": ethische Grundbegriffe von A – Z. – Leipzig: Benno-Verl., 1998. – 204 S. – ISBN 3-7462-1262-6

GRUPE, Ommo (Hrsg.): Lexikon der Ethik im Sport. – 1. Aufl. – Schorndorf: Hofmann, 1998 (Schriftenreihe des Bundesinstituts für Sportwissenschaft; 99). – 712 S. – ISBN 3-7780-8991-9. – Literaturverz. S. 633 – 690

Lexikon der Bioethik. Herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Korff, Lutwin Beck und Paul Mikat. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998. – 3 Bände mit jeweils ca. 720 S., Ln, im Schuber. – ISBN 3-579-00264-3

BIOGRAPHIEN, FESTSCHRIFTEN

LOHFELD, Wiebke: Es waren die dunkelsten Tage in meinem Leben: Krisenprozeß und moralische Entwicklung; eine qualitative Biographieanalyse. – Frankfurt am Main [u. a.]: Lang, 1998 (Qualitative Forschungsmethoden in den Erziehungs- und Sozialwissenschaften; 2). – 148 S. – ISBN 3-631-32944-X. – Literaturverz. S. 145 – 148

GESCHICHTE

KECK, Alfred: Deutschland: Werte und Moral in Not und Gefahr. – Rosenheim: Kultur und Zeitgeschichte, Archiv der Zeit, 1997 (Deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert: Heftreihe zur Geschichte des 20. Jahrhunderts). – 39 S. – ISBN 3-920722-44-2

KOSLOWSKI, Peter (Hrsg.): Methodology of the social sciences, ethics, and economics in the newer historical school: from Max Weber and Rickert to Sombart and Rothacker; with 1 table. – Berlin [u. a.]: Springer, 1997 (Studies in economic ethics and philosophy). – II, 564 S. – ISBN 3-540-63458-4. – Literaturangaben

LICHTHEIM, Miriam: Moral values in ancient Egypt. – Fribourg, CH; Göttingen: Univ.-Press; Vandenhoeck und Ruprecht, 1997 (Orbis biblicus et orientalis; 155). – 110 S., Ill. – ISBN 3-525-53791-3. – Literaturverz. S. 103 – 110

NÜNNING, Vera: A revolution in sentiments, manners, and moral opinions: Catharine Macaulay und die politische Kultur des englischen Radikalismus, 1760 – 1790. – Heidelberg: Winter, 1998 (Anglistische Forschungen; 255). – V, 448 S. – ISBN 3-8253-0680-1

TOELLNER, Richard (Hrsg.): Geschichte und Ethik in der Medizin: von den Schwierigkeiten einer Kooperation. – Stuttgart [u. a.]: G. Fischer, 1997 (Medizin-Ethik; 10). – VIII, 188 S. – ISBN 3-437-21326-1. – Literaturangaben

VOLZ-TOBLER, Bettina: Rebellion im Namen der Tugend: "Der Erinnerer" – eine moralische Wochenschrift. Zürich 1765 – 1767. – Zürich: Chronos, 1997. – 347 S., Ill. – ISBN 3-905312-48-4

BIOLOGIE

ELSTER, Hans-Joachim: Humanökologie und Verantwortung für eine humane friedensfähige Zukunft im 3. Jahrtausend unserer christlichen Zeitrechnung. – Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchh., 1998. – 40 S. – Literaturverz. S. 38 – 40

LITERATUR, SPRACHWISSENSCHAFT, BELLETRISTIK

ECO, Umberto: [Sammlung] Vier moralische Schriften. – München; Wien: Hanser, 1998. – 118 S. – ISBN 3-446-19283-2. – Teilausg.

HAMANN, Anna: Wenn die Moral beim Teufel ist ...: Posse in drei Akten. – 1. Aufl. – Mühltal: Reinehr, 1998. – 64 S. – ISBN 3-929940-24-8

NIEFANGER, Susanne: Schreibstrategien in moralischen Wochenschriften: formalstilistische, pragmatische und rhetorische Untersuchungen am Beispiel von Gottscheds "Vernünfftigen Tadlerinnen". – Tübingen: Niemeyer, 1997 (Medien in Forschung + Unterricht: Ser. A 45). – VII, 337 S. – ISBN 3-484-34045-2

SCHULZ-BUSCHHAUS, Ulrich: Moralistik und Poetik. – Hamburg: Lit, 1997 (Ars rhetorica; 8). – 261 S. – ISBN 3-8258-3315-1

MEDIZIN

BAUER, Axel W. (Hrsg.): Medizinische Ethik am Beginn des 21. Jahrhunderts: theoretische Konzepte – klinische Probleme – Ärztliches Handeln. – Heidelberg; Leipzig: Barth, 1998 (Medizin im Dialog). – II, 257 S. – ISBN 3-335-00538-4. – Literaturverz. S. 221 – 229

BERGDOLT, Klaus: Ethik und Klinik: Kölner Vorträge zur medizinischen Ethik. – Zülpich: Biermann, 1998. – 298 S., graph. Darst. – ISBN 3-930505-27-4. – Literaturangaben

EIBACH, Ulrich: Medizin und Menschenwürde: ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht. – 5. Aufl. – Wuppertal: Brockhaus, 1997 (Wissenschaftliche Taschenbücher; 10). – 588 S. – ISBN 3-417-29710-9. – Literaturverz. S. 571 – 581

FLASHAR, Hellmut: Médecine et morale dans l'antiquité: dix exposés suivis de discussions; Vandoeuvres-Genéve 19 – 23 aout 1996. – [Bonn]: [Habelt], 1997 (Entretiens sur l'Antiquité Classique T.; 43). – VIII, 415 S. – ISBN 3-7749-2825-8. – Beitr. teilw. dt., teilw. eng., teilw. Franz.

HEINDL, Bernhard: Ärztliche Ethik heute: Bestandsaufnahme am Beispiel Würzburgs. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998 (Würzburger medizinhisto-

rische Forschungen; 60). – VI, 271 S., graph. Darst. – ISBN 3-8260-1560-6. – Zugl.: Würzburg, Univ., Diss., 1996

HÖVER, Gerhard: Eindeutigkeit in der Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht: Grundfragen öffentlicher Verantwortung im Lebensschutz. In: Zeitschrift für medizinische Ethik; 44 (1998) 1, 25 – 55

Iustitía et Pax / Schweizerische Nationalkommission: Machbares Leben? Ethik in der Medizin. – Zürich: NZN-Buchverl., 1998 (Iustitia et Pax / Schweizerische Nationalkommission: Publikationsreihe). – 113 S. – ISBN 3-85827-121-7. – Franz. Ausg. u. d. T.: Ethique chrétienne et médicine moderne

MAY, Arnd/GAWRICH, Stefan/STIEGEL, Katja: Empirische Erfahrungen mit Wertanamnestischen Betreuungsverfügungen. – Bochum: Zentrum für medizinische Ethik, 1997 (Medizinethische Materialien; 113). – 71 S., kart.

ODUNCU, Fuat: Hirntod und Organtransplantation: medizinische, juristische und ethische Fragen; mit 5 Tabellen. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998. – 219 S., Ill., graph. Darst. – ISBN 3-525-45822-3. – Literaturverz. S. 210 – 219

RAGER, Günter: Die Ethik in ärztlicher Praxis und Ausbildung. In: Zeitschrift für medizinische Ethik; 44 (1998) 1, 127 – 134

REITER-THEIL, Stella/HICK, Christian: (K)ein Platz für Ethik im medizinischen Curriculum. In Zeitschrift für Medizinische Ethik; 44 (1998) 1, 3 – 13

RIDDER, Paul: Die Sprache der Ethik als Kunst der Verstellung: [moralische Grundlagen ärztlicher Autorität]. – Greven: Verl. für Gesundheitswiss., 1997. – 209 S. – ISBN 3-00-002047-0

RIHA, Ortrun: Ethik in der Medizin: eine Einführung. – Als Ms. gedruckt. – Aachen: Shaker, 1998 (Schriftenreihe des Instituts für Ethik in der Medizin Leipzig e. V.). – 169 S. – ISBN 3-8265-3562-6. – Literaturangaben

ROOS, Lothar: Sportmedizin – ethisch unter Verdacht? In: Zeitschrift für medizinische Ethik; 44 (1998) 1, 157 – 167

SWIENTEK, Christine: Was bringt die Pränatale Diagnostik? Informationen und Erfahrungen. – Freiburg i. Br.: Herder, 1998 (Herder Spektrum; 4654). – 190 S. – ISBN 3-451-04654-7 Pb. – Literaturverz. S. 181 – 184; Glossar; Autorenkurzbiographien

TOELLNER, Richard (Hrsg.): Geschichte und Ethik in der Medizin: von den Schwierigkeiten einer Kooperation. – Stuttgart [u. a.]: G. Fischer, 1997 (Medizin-Ethik; 10). – VIII, 188 S. – ISBN 3-437-21326-1. – Literaturangaben

WAGNER, Wolfgang: Zur Bedeutung des Hirntodes als Todeszeichen des Menschen: historische und systematische Überlegungen. In: Zeitschrift für medizinische Ethik; 44 (1998) 1,57-65

WINAU, Rolf [u. a.] (Hrsg.): Grundkurs Ethik in der Medizin. In vier Bänden. Band 1: Geschichte und Theorie der Ethik in der Medizin. – Erlangen: Palm und Enke, 1997. – 158 S., kart. – ISBN 3-7896-0581-6

WUERMELING, Hans-Bernhard: Töten oder Sterbenlassen? Zur Frage der Patientenverfügung. – Passau: Wissenschaftsverlag Rothe, 1997 (Angermühler Gespräche Medizin, Ethik, Recht; 10). – 48 S., kart. – ISBN 3-927575-71-2

PÄDAGOGIK, BILDUNG, UNTERRICHT

COLES, Robert: Moralische Intelligenz oder Kinder brauchen Werte. – 1. Aufl. – Berlin: Rowohlt, 1998. – 206 S. – ISBN 3-87134-335-8

ERNST, Stephan / ENGEL, Ägidius: Grundkurs christliche Ethik: Werkbuch für Schule, Gemeinde, Erwachsenenbildung. – München: Kösel, 1998. – 196 S., Ill. – ISBN 3-466-36487-6. – Literaturverz. S. 188 – 193

KAEHLER, Jutta: Ich und die anderen: Selbstfindung, Leben in Gemeinschaft; 26 Arbeitsblätter mit didaktisch-methodischen Kommentaren. – 1. Aufl. – Stuttgart [u. a.]: Klett, 1997 (Arbeitsblätter Ethik, Philosophie). – 94 S. – ISBN 3-12-926814-6

THEUNISSEN, Georg: Basale Anthropologie und ästhetische Erziehung: eine ethische Orientierungshilfe für ein gemeinsames Leben und Lernen mit behinderten Menschen. – Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1997. – 183 S., graph. Darst. – ISBN 3-7815-0883-8. – Literaturverz. S. 162 – 174

TREML, Alfred K. (Hrsg.): Natur der Moral? Ethische Bildung im Horizont der modernen Evolutionsforschung. – 1. Aufl. – Frankfurt am Main: Diesterweg, 1997 (Edition Ethik kontrovers; 5). – 80 S., Ill. – Literaturangaben

PHILOSOPHIE

ADU-AMANKWAH, Patrick A.: The moral philosophy of R. M. Hare: a vindication of utilitarianism? – New York: Lang, 1997 (American university studies: Ser. 5, Philosophy Vol. 172). – V, 603 S. – ISBN 0-8204-2703-9. – Literaturverz. S. 587 – 603

BIELEFELDT, Heiner: Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. – Darmstadt: Primus-Verlag, 1998. – X, 230 S. – ISBN 3-89678-102-2 Geb. – Literaturverz. S. 207 – 226; Personenregister; Sachregister

CRESPO, Mariano (Hrsg.): Menschenwürde: Metyphysik und Ethik. Jubiläumsband der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein 1986 – 1996. – Heidelberg: Winter, 1998 (Philosophie und Realistische Phänomenologie; 7). – 258 S. – ISBN 3-8253-0693-3

EHRHARDT PIOLETTI, Antje: Die Realität des moralischen Handelns: Mou Zongsans Darstellung des Neokonfuzianismus als Vollendung der praktischen Philosophie Kants. – Frankfurt am Main: Lang, 1997 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 27, Asiatische und afrikanische Studien; 59). – 214 S. – ISBN 3-631-30747-0

GRÄFRATH, Bernd: Es fällt nicht leicht, ein Gott zu sein: Ethik für Weltenschöpfer von Leibniz bis Lem. – Orig.-Aus. – München: Beck, 1998 (Beck'sche Reihe; 1265) (Ethik im technischen Zeitalter). – 295 S. – ISBN 3-406-42065-6

HOENES, Walter Jerg: Ethik des Gleichgewichts: ein Beitrag zur Begründung einer naturalistischen Ethik. – Gießen: Focus-Verl., 1997 (Focus kritische Universität). – 125 S. – ISBN 3-88349-445-3

HOFER, Michael: Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit: Verstehen und Anerkennung bei Abel, Gadamer und Schleiermacher. – München: W. Fink, 1998. – 298 S. – ISBN 3-7705-3238-4

IRRGANG, Bernhard: Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive. – Paderborn [u. a.]: Schöningh, 1998 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 2020). – 266 S. – ISBN 3-506-99500-6 (Schöningh) – 3-8252-2020-6 (UTB). – Literaturverz. S. 251 – 162; Personen- u. Sachverzeichnis

KANT, Immanuel: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. – 5., erneut überprüfter reprograf. Nachdr. der Ausg. Darmstadt 1956. – Darmstadt: Wiss. Buchges. (Abt. Verlag), 1998 (Werke in sechs Bänden / Immanuel Kant; 4). – 896 S. – ISBN 3-534-13918-6. – Lizenz des Insel-Verl., Wiesbaden

KIM, Yang-Hyun: Kantischer Anthropozentrismus und ökologische Ethik. – Münster: Lit, 1998 (Münsteraner philosophische Schriften; 7). – VIII, 199 S. – ISBN 3-8258-3662-2. – Teilw. zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1997

KURTZ, Paul: Verbotene Früchte: Ethik des Humanismus. – Neustadt am Rübenberge: Lenz, 1998. – 369 S. – ISBN 3-9804597-8-0

LAUBACH, Thomas: Ethik und Identität. Festschrift für Gerfried W. Hunold zum 60. Geburtstag. – Tübingen; Basel: Francke, 1998. – 270 S., Ill. – ISBN 3-7720-2188-3

LOHNER, Alexander: Der Tod im Existentialismus: eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen. – Paderborn [u. a.]: Schöningh, 1997. – 308 S. – ISBN 3-506-75245-6

LOZANO, Joseph M.: Ethics and Corporate Culture: a Critical Relationship. In: Ethical Perspectives; 5(1998) 1, 53-70

MYNAREK, Hubertus: Die Kunst zu sein: Philosophie, Ethik und Ästhetik sinnerfüllten Lebens. – 2., unveränd. Aufl. – Essen: Verl. Die Blaue Eule, 1998 (Philosophie in der Blauen Eule; 32). – 361 S. – ISBN 3-89206-877-1

RECKTENWALD, Engelbert: Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury. – Heidelberg: Winter, 1998 (Philosophie und realistische Phänomenologie; 8). – 165 S. – ISBN 3–8253–0663–1. – Literaturverz. S. 145 – 157

RICKEN, Friedo: Allgemeine Ethik. – 3., erw. und überarb. Aufl. – Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer, 1998 (Grundkurs Philosophie; 4). – 256 S. – ISBN 3-17-015098-7. – Literaturverz. S. 241 – 251

STROH, Ralf: Schleiermachers Gottesdiensttheorie: Studien zur Rekonstruktion ihres enzyklopädischen Rahmens im Ausgang von "Kurzer Darstellung" und "Philosophischer Ethik". – Berlin; New York: de Gruyter, 1998 (Theologische Bibliothek Töpelmann; 87). – 378 S. – ISBN 3-11-015719-5

WALDENFELS, Bernhard (Hrsg.): Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik. – München: Fink, 1998 (Übergänge; 32). – 357 S. – ISBN 3-7705-3254-6. – Literaturverz. S. 329 – 342

WOLF, Jean-Claude / SCHABER, Peter: Analytische Moralphilosophie. – Freiburg i. Br.: Alber, 1998 (Praktische Philosophie; 54). – 224 S. – 3–495–47497–8

PUBLIZISTIK, KOMMUNIKATION

CHRISTIANS, Clifford /TRABER, Michael (Hrsg.): Communication Ethics and Universal Values. – London: Sage, 1997. – 384 S. – ISBN 0-7619-0585-5

KOLB, Anton / ESTERBAUER, Reinhold / RUCKENBAUER, Hans-Walter (Hrsg.):

Cyberethik: Verantwortung in der digital vernetzten Welt. – Stuttgart [u. a.]:: Kohlhammer, 1998. – 189 S. – ISBN 3-17-015571-7

SCHNEIDER, Norbert: Information als Ware: einige aktuelle Erscheinungsformen des Journalismus und das Problem ihrer ethischen Bewertung. – 1. Aufl. – Bonn: ZV, Zeitungsverl.–Service, 1997 (Düsseldorfer medienwissenschaftliche Vorträge; 7). – 26 S. – ISBN 3-929122-41-3

POLITIK, MILITÄR

EBERWEIN, Wolf-Dieter: Die Politik humanitärer Hilfe: im Spannungsfeld von Macht und Moral. – Berlin: WZB, 1997 (WZB papers P97,301: Arbeitsgebiet: Internationale Politik). – 36 S. – Literaturverz. S. 29 – 36

KUELS, Holger: Zur Informationstechnologie in der nuklearstrategischen Einsatzführung: eine ethik- und bildungsorientierte Problemanalyse. – Frankfurt am Main [u. a.]: Lang, 1997. – 285 S. – ISBN 3-631-32709-9

MÜLLER, Johannes: Entwicklungspolitik als globale Herausforderung: methodische und ethische Grundlegung. – Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer, 1997 (Kon-Texte; 5). – 208 S. – ISBN 3-17-013548-1. – Literaturangaben

SCHMITZ, Heinz-Gerd: Das Mandeville-Dilemma: Untersuchungen zum Verhältnis von Politik und Moral. – Köln: Dinter, 1997. – 333 S. – ISBN 3-924794-38-3

PSYCHOLOGIE

HEENEN-WOLFF, Susanne (Hrsg.): Psychoanalytischer Rahmen, Ethik, Krisis – französische Perspektiven. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998 (Psychoanalytische Blätter; 8). – 112 S. – ISBN 3-525-46007-4. – Literaturangaben

HORSTER, Detlef (Hrsg.): Weibliche Moral – ein Mythos? – 1. Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1376). – 231 S., Ill. – ISBN 3-518-28976-4. – Literaturangaben

JÜNGER, Iris: Interpersonelle Moral: eine empirische Auseinandersetzung mit Carol Gilligans Theorie einer Moral der Fürsorge, Verantwortung und Anteilnahme. – [Mikrofiche-Ausg.] – [Marburg]: [Tectum-Verl.], 1997 (Edition Wissenschaft: Reihe Psychologie; 38). – 425 S. – ISBN 3-8288-0150-1. – Mikrofiche-Ausg. – Marburg: Tectum-Verl., 1997. – 5 Mikrofiches

REICHLE, Barbara (Hrsg.): Verantwortung, Gerechtigkeit und Moral: zum psychologischen Verständnis ethischer Aspekte im menschlichen Verhalten. – Weinheim; München: Juventa-Verl., 1998 (Juventa-Materialien). – 238 S., graph. Darst. – ISBN 3-7799-1380-1. – Literaturverz. S. 213 – 236

SPORT, SPIELE

SCHEFFEN, Erika (Hrsg.): Sport, Recht und Ethik. – Stuttgart [u. a.]: Boorberg, 1998 (Recht und Sport; 24). – 76 S. – ISBN 3-415-02429-6

THEOLOGIE, RELIGIONSWISSENSCHAFT

FISCHER, Johannes: Handlungsfelder angewandter Ethik: eine theologische Orientierung. – Stuttgart [u. a.]:): Kohlhammer, 1998. – 238 S. – ISBN 3-17-014784-6

GRABENSTEIN, Andreas: Wachsende Freiheiten oder wachsende Zwänge?: zur kritischen Wahrnehmung der wachsenden Wirtschaft aus theologisch-sozialethischer Sicht. – Bern [u. a.]: Haupt, 1998 (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; 22). – 494 S. – ISBN 3-258-05869-5 Kart. – Literaturverz. S. 483 – 494

GUTTANDIN, Friedhelm: Einführung in die "Protestantische Ethik" Max Webers. – Opladen [u. a.]: Westdt. Verlag, 1998. – 228 S. – ISBN 3-531-12969-4

HARTLIEB, Elisabeth: Ethik der Mitgeschöpflichkeit praktisch: Perspektiven für einen artgerechten Umgang mit Nutztieren. – Schmitten/Ts.: Evang. Akad. Arnoldshain, 1998 (Arnoldshainer Protokolle; 98,1). – 91 S., Ill., graph. Darst.

HOERSCHELMANN, Thomas (Hrsg.): Problemwahrnehmungen: Aufsätze zu den Aufgabenstellungen der Theologischen Ethik; Yorick Spiegel zum 60. Geburtstag. – Weimar: VDG, Verl. und Datenbank für Geisteswiss., 1997. – 191 S. – ISBN 3-932124-96-0. – Bibliogr. Y. Spiegel S. 180 – 191

KONRADT, Matthias: Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief: eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments; 22). – 406 S. – ISBN 3-525-53376-4

MOEHRING-HESSE, Matthias: Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis: theologische Rekonstruktionen. – Freiburg, CH [u. a.]: Univ.-Verl.; Herder, 1997 (Studien zur theologischen Ethik; 75). – 532 S. – ISBN 3-7278-1095-5

OVERATH, Joseph: Be-handeln wie Christus: Bausteine einer Ethik für Heilberufe. – Abensberg: Kral, 1998. – 103 S. – ISBN 3-931491-07-2

SCHOCKENHOFF, Eberhard: Helfen über den Tod hinaus?: zu den ethischen Aspekten der Transplantationsmedizin. – Köln: Bachem, 1998 (Kirche und Gesellschaft; 246). – 16 S. – ISBN 3-7616-1278-8

WALTL, Manfred: Eigennutz und Eigenwohl: ein Beitrag zur Diskussion zwischen Sozialbiologie und theologischer Ethik. – Frankfurt am Main [u. a.]: Lang, 1997 (Forum interdisziplinäre Ethik; 18). – 336 S. – ISBN 3-631-31388-8

YANG, Nak-Heong: Reformed social ethics and the Korean church. – New York [u. a.]: Lang, 1997 (Asian Thought and Culture; 21). – 199 S. – ISBN 0-8204-2622-9

SOZIALWISSENSCHAFTEN

GERECKE, Uwe: Soziale Ordnung in der modernen Gesellschaft: Ökonomik – Systemtheorie – Ethik. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1998 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften; 103). – 409 S., graph. Darst. – ISBN 3-16-146917-8. – Zugl.: Eichstätt, Kath. Univ., Diss., 1997

GÖTZELMANN, Arnd (Hrsg.): Diakonie der Versöhnung: ethische Reflexionen und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung; Festschrift für Theodor Strohm. – Stuttgart: Quell, 1998. – 602 S., Ill. – ISBN 3-7918-3186-0. – Bibliogr. T. Strohm S. 569 – 599

HOFFMANN-GABEL, Barbara: Ethik für die Altenhilfe. – Hannover: Vincentz, 1997 (Lehrbuch Altenpflege). – III, 146 S., Ill., graph. Darst. – ISBN 3-87870-086-5

PROKSCH, Roland (Hrsg.): Das Soziale neu denken: soziale und ethische Herausforderungen an die soziale Arbeit durch Wertewandel, Individualisierung und Kommerzialisierung der Gesellschaft; Dokumentation zum Symposium von 21. November 1996. – Regensburg: Roderer, 1998 (Theorie und Forschung; 518: Sozialpädagogik; 7). – 185 S. – ISBN 3-89073-211-9

SCHWERDT, Ruth: Eine Ethik für die Altenpflege: ein transdisziplinärer Versuch aus der Auseinandersetzung mit Peter Singer, Hans Jonas und Martin Buber. – Bern [u. a.]: Huber, 1998 (Reihe Pflegewissenschaft). – 455 S. – ISBN 3-456-82841-1

WULSDORF, Helge: Umweltethik, Gerechtigkeit und verbandliche Selbstregulierung. – Paderborn [u. a.]: Schöningh, 1998. – 472 S. – ISBN 3-506-79766-2 Kart. – Literaturverz. S. 446 – 472

ZYBELL, Uta / PAUL-KOHLHOFF, Angela: Zum Zusammenhang von weiblicher Moralentwicklung und Berufsorientierung junger Frauen. – Alsbach/Bergstraáe: Leuchtturm-Verl., 1998 (Darmstädter Beiträge zur Berufspädagogik; 21). – 162 S. – ISBN 3-88064-279-6. – Literaturangaben

WIRTSCHAFT

BLANCHARD, Kenneth H. / O'CONNOR, Michael J.: Die neue Management-Ethik. – 1. Aufl. – Hamburg: Hoffmann und Campe, 1998. – 157 S., Ill. – ISBN 3-455-11245-5

FREY, Bruno S.: Markt und Motivation: wie ökonomische Anreize die (Arbeits-)Moral verdrängen. – München: Vahlen, 1997. – 144 S., graph. Darst. – ISBN 3-8006-2168-1. – Literaturverz. S. 121 – 137

KOSLOWSKI, Peter (Hrsg.): The social market economy: theory and ethics of the economic order. – Berlin: Springer, 1998 (Studies in economic ethics and philosophy). – II, 360 S. – ISBN 3-540-64043-6

MAAK, Thomas / LUNAU, York (Hrsg.): Weltwirtschaftsethik: Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit. – Bern [u. a.]: Haupt, 1998 (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; 20). – 508 S. – ISBN 3-258-05802-4 Kart. – Literaturangaben

SCHNEBEL, Eberhard: Management, Werte, Organisation: ethische Aufgaben im Management der Industrie vor dem Hintergrund der christlichen Theologie. – Opladen: Westdt. Verl., 1997. – 168 S. – ISBN 3-531-12981-3. – Literaturverz. S. 159 – 168

STEINMANN, Horst / SCHERER, Andreas Georg: Corporate ethics and management theory. – Nürnberg: Lehrstuhl für Allgemeine Betriebswirtschaftslehre und Unternehmensführung, 1998 (Working paper / Chair for Business Administration and Management; 93). – I, 39 S., graph. Darst. – Literaturverz. S. 34 – 39

WITTMANN, Stephan: Ethik im Personalmanagement: Grundlagen und Perspektiven einer verantwortungsbewussten Führung von Mitarbeitern. – Bern [u. a.]: Haupt, 1998 (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; 18). – II, 513 S. – ISBN 3-258-05800-8

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG ETHICA

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)

Prof. Dr. Marciano Vidal, Madrid (Moraltheologie)

Prof. Dr. Hans-Joachim Werner, Karlsruhe (Philosophie, Pädagogik)

Prof. Dr. Richard Wisser, Mainz (Philoso-

Prof. Dr. Hans Zeier, Zürich (Biologie, Verhaltenswissenschaft)

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zu fachlicher Beratung und Anregung sowie zu Beiträgen für folgende Rubriken der Zeitschrift:

- Leitartikel
- Diskussionsforum
- Aus Wissenschaft und Forschung
- Dokumentation
- Nachrichten
- Bücher und Schriften
- ETHICA-Bibliographie

Die Mitarbeit bei ETHICA steht allen offen, die sich wissenschaftlich mit ethischen Fragen befassen oder besondere ethische Erfahrungswerte einbringen können.

Verlag, Auslieferung, Druck, Anzeigenannahme:

RESCH VERLAG

Maximilianstr. 8. Pf. 8

A-6010 Innsbruck

Tel. 0512/574772. Fax 0512/586463

E-mail: IGW@uibk.ac.at

http://info.uibk.ac.at/c/cb26/

http://www.datadiwan.de/igw

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen: Preis im Abonnement jährlich öS 504.00, DM 69.00, sFr 62.50 (zuzügl. Versandspesen), Einzelheft öS 137.00, DM 18.80, sFr 18.00.

Kündigungsfrist: 6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:

Bankkonto:

Hypo-Bank Innsbruck: 210 044 950

Postscheckkonten:

München: 1206 37-809 Zürich: 80-54696-2

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Inns-

bruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren und für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

Die Ansichten der Autoren von GW decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers. Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unver-

langt eingereichte Manuskripte.

Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von iedem veröffentlichten Originalbeitrag 20 kostenlose Sonderdrucke. Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekanntzugeben.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 1997:

- M. Bösch: Die globale Verantwortung der Kulturwissenschaften
- A. Bondolfi: Bioethik auf schwierigen Wegen
- J. Falterbaum: Christliche Entwicklungshilfe in der multikulturellen Weltgesellschaft
- Karl Golser: Die Diskussion um den Hirntod aus der Perspektive eines katholischen Moraltheologen
- M. Heimbach-Steins: Einmischung und Anwaltschaft. Zur sozialethischen Komponente der Kirche
- K. Hilpert: Menschenrechte auch für Kinder?
- M. B. Kalinowski: Kriterien der Ganzwelt- und Zukunftsorientierung
- U. H. J. Körtner: Ethische Aspekte der Gentechnik. Zur ethischen Beurteilung der Chancen und Risiken gentechnischer Verfahren im Bereich der Pflanzenund Tierzucht sowie der Lebensmittelerzeung
- W. Lesch: Technik-Leitbilder aus ethischer Sicht
- M. Maring: Der Untergang der "Estonia" Individuelle Fehler und Systemdominanz
- H. J. Münk: Der Mensch Verlierer in neueren Ethikansätzen? Zugleich Überlegung zu Grenzen interdisziplinärer Dialog- und Rezeptionsmöglichkeiten aus theologisch-ethischer Sicht
- H.-M. Schönherr-Mann: Politik und Hermeneutik. Eine zweite Philosophie als Wende der Ethik in der Krise des politischen Handelns
- M. Schramm: Gott, Geld und Moral. Beobachtungen der theologischen Sozialethik
- W. B. Schünemann: Ethik und Menschenbild der wettbewerbsgesteuerten Marktwirtschaft aus rechtlicher Sicht
- K. Wegner: Werbung und Wertorientierung
- G. Wilhelms: Wie kann "systemische Verantwortung" gedacht werden?

Weitere Rubriken:

Diskussionsforum
Aus Wissenschaft und Forschung
Dokumentation
Nachrichten
Bücher und Schriften
ETHICA-Bibliographie

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 6, A-6010 Innsbruck Tel (0512) 574772, Fax (0512) 586463, E-mail: IGW@uibk.ac.at

http://info.uibk.ac.at/c/cb/cb26/ und http://www.datadiwan.de/igw